

Universidad Central de Venezuela  
Caracas, enero-junio 2018  
Volumen 23, Nº 50  
ISSN 1316-3701  
Depósito Legal PP199602DC3806

revista venezolana de estudios de la  
**mujer**

## *Feminismos y Género I*



**CEM** Centro de Estudios de la Mujer

## **UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA**

*Rectora*

**Cecilia García Arocha**

*Vicerrector Académico*

**Nicolás Bianco Colmenares**

*Vicerrector Administrativo*

**Bernardo Méndez Acosta**

*Secretario*

**Amalio Belmonte Guzmán**

## **CENTRO DE ESTUDIOS DE LA MUJER**

*Directora*

**Isabel Zerpa**

*Coordinadora de Investigación*

**Cristina Otálora**

*Coordinadora de Extensión*

**Alix García**

*Vocales*

**Gioconda Espina**

**Alba Carosio**

## **REVISTA VENEZOLANA DE ESTUDIOS DE LA MUJER**

*Directora*

**Alba Carosio**

*Comité Editorial*

**Isabel Zerpa**

**Gioconda Espina**

**Cristina Otálora**

**María Riera**

**Adicea Castillo**

*Consejo Asesor*

**Magdalena Valdivieso (Clacso)**

**Doris Acevedo (Universidad de Carabobo)**

**Carmen Teresa García (Universidad de Los Andes)**

**Vicky Ferrara (Universidad de Los Andes)**

**Gloria Comesaña (Universidad del Zulia)**

**Ana Silvia Monzón (Flacso Guatemala)**

**Montserrat Sagot (Universidad de Costa Rica)**

revista venezolana de estudios de la  
**mujer**

Nº 50 Vol. 23, enero-junio 2018

**Feminismos y Género I**

III Encuentro de Investigación en Feminismos,  
Estudios de las Mujeres y de Género

*Dirección - Edición*

Alba Carosio

*Asistencia Editorial*

Maria Riera

*Concepto Gráfico y Diagramación*

Alejandra Fernández

Esta publicación semestral del **Centro de Estudios de la Mujer**, está concebida como un espacio idóneo para difundir el pensamiento feminista reflejados en investigaciones, artículos académicos, ensayos, informes, reseñas bibliográficas, recuentos de experiencias y otros documentos académicos centrados en el campo de los estudios de género. Entre sus reconocimientos destaca el Premio Nacional del Libro 2009, Mención Revista Académica de Ciencias Sociales y Humanas. Con el propósito de que nuestras voces sean visibles y reconocidas con peso académico, cumplimos con todos los cánones de calidad e indexación internacional que nos permiten estar presentes en Saber UCV, Revencyt, SciELO Venezuela (Colección Certificada), Latindex, Biblioteca Clacso y Dialnet.

ISSN 1316-3701

DEPÓSITO LEGAL Nº PP 199602Dc3961

REVENCYT REG- 1997000047

© Centro de Estudios de la Mujer - UCV 2018

Publicación de acceso abierto, bajo la licencia de Creative Commons CC BY-NC 4.0, que permite a otros el uso de los contenidos de su obra con fines no comerciales, siempre y cuando se reconozcan y citen las fuentes y la autoría.



revistadestudiosdelamujer@gmail.com

[http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev\\_vem](http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem)

Avenida Neverí, Centro Comercial Los Chaguaramos,  
piso 10, oficina 4. Caracas.

República Bolivariana de Venezuela

58+212.693.32.86 | 58+212.605.05.10

# Índice

*Feminismos y Género I*

III Encuentro de Investigación en Feminismos,  
Estudios de las Mujeres y de Género

- 6 Editorial**
- 10 Artículos**
- 11 Peque**  
María Cristina González
- 25 La maternidad: cuestión de poder**  
Niyireé Baptista
- 36 El parto y el nacimiento en la modernidad:  
expresión simbólica del modelo tecnocrático**  
Leida Cecilia Montero
- 48 Caminando juntas. Genealogía de las luchas  
de las mujeres en tres organizaciones  
del Poder Popular de la Revolución Bolivariana**  
María Mercedes Cobo
- 61 El ostracismo en la mujer afrodescendiente  
venezolana**  
Ismenia Mercerón
- 73 Signos de la construcción social de la  
sexualidad femenina**  
Anniuska Perdomo
- 88 Subjetividad femenina y violencias en  
estudiantes universitarias**  
Cecilia Auli, Karla Burbano, Tinia Goncalvez,  
Ligia Roa, Beatriz Valencia y Maria Esther Tabares
- 100 Globalización, mujer e identidad  
latinoamericana**  
Eudel Seijas Nieves
- 112 Instrucciones**
- 113 Instrucciones para la presentación de originales**
- 116 Instructions for submission of manuscripts**

# Editorial

# De aniversarios y encuentros

Alba Carosio

La Revista Venezolana de Estudios de la Mujer ha llegado a su Número 50, son 25 años de publicaciones ininterrumpidas. Desde 1993, han aparecido dos volúmenes temáticos al año, donde se han tratado, con perspectiva de género, temas de economía, política, derechos sexuales, educación, filosofía, arte, calidad de vida, ciencia, interrupción de embarazo, patriarcado y muchos más.

En sus páginas han publicado feministas venezolanas e iberoamericanas, reconocidas y vitales, con textos que son consulta obligada para estudiantes, docentes e investigadoras/es.

Por eso, en esta edición aniversaria queremos agradecer a todas nuestras colaboradoras extranjeras por creer en nuestra labor y aportar sus ideas para alimentar esta revista: María Florencia (Argentina), Ruth Zubrigen (Argentina), Claudia Anzorena (Argentina), Esperanza Bosch Fiol (Islas Baleares), Lilian Celiberti (Uruguay), Liseth Coba (México), Carmen Colazo (Paraguay), Elsa Contreras (México), Verónica Vázquez (México), Tania Corán (Cuba), Andrea

DAtri (Argentina), Elena Díaz (Cuba), Natalia Díaz Muñoz (Chile), Yuderkys Espinosa (República Dominicana), Marcela Espósito (Argentina), Luciana Fornazari (Brasil), Verónica Gago (Argentina), Francesca Gargallo (México), Ivanna Gigena (Bolivia), Josefina Hernández Tellez (México), Claudia Korol (Argentina), Ana Lau (México), Lola Luna (Colombia), Diana Maffia (Argentina), Alberto Martínez Mirabal (México), Purificación Mayobre (España), Nelson Méndez (España), Thiago Mikael Silva (Brasil), Dora Munevar (Colombia), Liudmila Morales (Ecuador), Luz María Moreno (México), Paula Nuñez (Argentina), Lourdes Pacheco Ladrón de Guevara (México), Florencia Partenio (Argentina), Tania Pérez Bustos (México), Amaia Pérez Orozco (España), Luisa Posada Kubissa (España), Dafne Plou (Argentina), Elia Ramírez Bautista (México), Mary Jusith Ress (Estados Unidos), María Valentina Riganti (Argentina), Ángela Sarria (Cuba), Illich Silva Peña (Chile), María Silvana Sciortino (Argentina), Paula Soto (Chile), Helen Torpau (Chile), Urania Unda (Panamá),

Soledad Varea (Ecuador), Alicia Vargas Muñoz (Chile), Alejandra Villaroel (Chile), Elizabeth Vivero (México), Pastor Zuleta (México). Para muchas de ellas, ha sido una oportunidad de hacer oír sus voces cuando en otros medios estaban negados a escucharlas.

Por esta razón, la Revista Venezolana de Estudios de la Mujer se ha constituido desde siempre como una casa abierta donde encontraron lugar autoras de nuestra América toda y de Iberoamérica quienes junto a nosotras y en diálogo se sumaron a nuestras reflexiones. Hemos sido reconocidas con premios nacionales, como el Premio Nacional del Libro, y con el Premio CLACSO a las publicaciones periódicas.

Este emblemático número 50, que continúa con el 51, es producto del “III Encuentro de Investigación en Feminismos, Estudios de las Mujeres y de Género. Por una educación a favor de las mujeres y las niñas” organizado por el Centro de Estudios de La Mujer de la Universidad Central

de Venezuela y que se realizó en las aulas ubicadas en el piso 10 del Centro Comercial Los Chaguaramos en Caracas, durante los días 12 y 13 de julio de 2017. Nuestro propósito en esa oportunidad fue encontrarnos para compartir resultados de investigaciones y reflexiones sobre nuestras condiciones de vida como mujeres, y como siempre se convirtió en una experiencia retadora y enriquecedora.

Cada vez que nos proponemos repetir esa experiencia, que ya tiene varios años realizándose, sabemos de antemano el desafío que significa la falta de presupuesto –escasísimo, es verdad, para las universidades– y que en lo asignado, según prioridades, no entra la investigación en género. Eso responde a la desvalorización de nuestro pensamiento, que aún en el siglo XXI, todavía es considerado como asunto de mujeres y por lo tanto, doméstico.

Por otro lado, también incide nuestro propio auto sabotaje, que rebaja la dedicación de tiempo a las tareas intelectuales frente a las responsabilidades



familiares y el activismo. No olvidemos tampoco las múltiples explicaciones y justificaciones que deben presentarse en los espacios laborales para tener los permisos necesarios ante el llamado a estos encuentros, o las múltiples economías que deben hacer quienes tienen que trasladarse desde otras regiones.

Afortunadamente, todas estas dificultades se superaron: muchas mujeres llegaron y presentaron trabajos en el III Encuentro de Investigación en Feminismos y Género; habiendo transitado y sufrido el 2017, un año en que, a todo lo ya señalado, se agregó una compleja situación en nuestro país, Venezuela.

Aún mayor reto superaron quienes tienen sus trabajos publicados en estos dos volúmenes de esta revista, porque sus artículos, que incorporaron los comentarios e intercambios que tuvieron lugar en el Encuentro, fueron sometidos a rigurosos arbitrajes doble ciego, revisiones y correcciones, para asegurarnos de entregar unos trabajos de calidad, muestra de la potencia y calidad del pensamiento feminista venezolano.

En nuestro Encuentro fueron muchos los debates e intercambios de visiones y apreciaciones, generadores de gran enriquecimiento personal y colectivo, constituyéndose en un estímulo importante para la continuación de las investigaciones, su difusión y la creación de conocimiento indispensable en la búsqueda de una sociedad con igualdad y sin discriminación, con la seguridad de que el conocimiento feminista permite ampliar los horizontes y abrir nuevos campos de estudio social y acción transformadora.

Pensamos y sentimos que la labor de encontrarnos, debatir, profundizar y luego publicar y difundir investigaciones feministas, enriquece a quienes lo hacemos pero también enriquece a toda la sociedad. Esperamos que estos artículos, desplegados y compilados en dos tomos, sean de utilidad, a investigadoras, estudiantes, militantes y todas las mujeres y hombres que tienen interés en construir futuros mejores y más justos.

# Artículos

# Peque

**María Cristina González**

mariacegonzalez60@gmail.com

Doctora en Ciencias Sociales, Universidad Central de Venezuela, 2001. Profesora titular Departamento Salud Pública Escuela de Medicina Witremundo Torrealba, Universidad de Carabobo. Coordinadora de la publicación *Mujeres en el Mundo*. Miembra del grupo de investigación en Género (GIG) Universidad de Carabobo. Miembra de la Comisión Coordinadora del Doctorado en Salud Pública U.C. Investigadora PEI.

## Resumen

Peque (1977, cortometraje dirigido por Peque Varela, British Broadcasting Corporation, Inglaterra). Forma parte de una serie de estrategias metodológicas planificadas dentro de un proyecto en curso, orientado a la creación en la Facultad de Ciencias de la Salud, de una asignatura electiva donde el tema de las representaciones culturales de la sexualidad comiencen a ser consideradas dentro de la malla curricular de las escuelas de Medicina y Enfermería de la Universidad de Carabobo, sede Aragua. Propósito: abrir espacios que contribuyan a construir desde otros lugares de enunciación, las necesarias rupturas con el pensamiento heterosexual obligatorio en salud. Metodología: Equipaje teórico feminista y metodología de género.

**PALABRAS CLAVE:** heterosexualidad, identidad, cortometraje

## Abstract

Peque (short film, Dir. Peque Valera ) is part of a series of planned methodological strategies within a project in course, oriented to creation in the Faculty of Health Sciences, of an elective subject where the theme of cultural representations of sexuality; begin to be considered within the curriculum of the school of medicine and nursing at the University of Carabobo, Aragua. Purpose: open spaces that help build from other places of enunciation, necessary breaks with compulsory heterosexual thinking in health. Methodology: Feminist theoretical baggage through the methodology of gender.

**KEYWORDS:** heterosexuality, identity, short film

## La puesta en escena

En occidente, la educación, la familia, la comunidad, los *mass media* han contribuido al moldeamiento y al disciplinamiento corporal. La normatividad heterosexual moderna, ha estado orientada al control corporal. El corto metraje *Peque* (1977) es prueba de ello. Existe una clara relación entre sexo y norma, exclusión y cadena simbólica, que nos asigna la sociedad. El sexo/género está regido en nuestra cultura por un modelo dimórfico histórico cultural; que se convierte en un dispositivo de poder que actúa sobre los cuerpos.

*Peque*, tema central sobre el cual gira el ensayo, forma parte de una serie de estrategias metodológicas planificadas dentro de un proyecto en curso, el cual está orientado a la creación dentro de la Facultad de Ciencias de la Salud, de una asignatura electiva en la que el tema de las representaciones culturales de la sexualidad comiencen a ser consideradas dentro de la malla curricular, tanto para la Escuela de Medicina, como para la Escuela de Enfermería de la Universidad de Carabobo, sede Aragua.

El gran propósito del proyecto mencionado ha estado centrado en visibilizar desde el análisis del cortometraje, nuevos lugares de enunciación fuera de la heterosexualidad normativa como una forma de ir brindando a los/as estudiantes herramientas que permitan la construcción de nuevas visiones en relación a las representaciones culturales de la sexualidad. Lamentablemente, la malla curricular incorpora aspectos relacionados con el sexo desde una visión biologicista exclusivamente, un enfoque restrictivo- preventivo el cual se fundamenta en la concepción de la sexualidad como algo que se hace (actividad sexual) y no como algo que se es (identidad). Los y las profesionales de la salud requieren ampliar esa mirada esencialista, hacia la construcción de caminos que posibiliten brindar una asistencia en salud, basada en el respeto a las diferencias que sería el lema de la asignatura electiva: ver la sexualidad más allá del sexo y la genitalidad. Ello implica su abordaje desde tres grandes perspectivas: el sexo, el género y la opción sexual. Entendiendo la sexualidad como una faceta de la identidad, donde se imbrican procesos biológicos, psicológicos y socio culturales. Nuestra naturaleza humana es sexuada y todas las categorías que se construyen en torno a ello son de gran utilidad cuando nos permiten reconocer y comprender la diversidad aceptarla y valorarla positivamente.

Se asume el sexo como lo que somos y no lo que hacemos con él. El sexo define las características primarias y secundarias que nos definen como hombres, mujeres o intersexo. La orientación sexual la entendemos como la atracción física o emocional por personas del mismo sexo o del sexo opuesto. La orientación sexual se va descubriendo a medida que crecemos y nos desarrollamos sexualmente. El género está

asociado a la construcción social que se hace de hombres y mujeres, de niños y niñas. La identidad con el género se va construyendo desde el nacimiento, punto de partida para la incorporación de toda una serie de estereotipos los cuales van a condicionar los comportamientos, subjetividades y toda una serie de representaciones simbólicas sobre lo que significa ser hombre o mujer.

Este artículo está estructurado en dos grandes miradas: una primera aproximación en la que revisaremos las voces de quienes desde otros lugares de enunciación están construyendo interesantes representaciones culturales de la sexualidad, con el propósito de seguir erosionando los presupuestos culturales tales como el binarismo de género y la obligatoriedad de la correspondencia sexo/género, categorías consideradas como estables, puras e inmodificables. Una segunda mirada, donde nos aproximamos a reflexionar en torno a la identidad como lugar de resistencia, como un proceso de incorporación, negociación y agenciamiento en franco rechazo con el pensamiento esencialista.

## Hojas de ruta

El propósito que ha orientado este trabajo, no ha sido otro que abrir espacios que contribuyan a construir desde otros lugares de enunciación, las necesarias rupturas con el pensamiento heterosexual obligatorio, como expresión de un piso ideológico que excluye, separa, castiga o ignora a quienes han optado por otras opciones sexuales. Adentrarnos en el análisis del discurso del cortometraje *Peque* precisó partir de una serie de planteamientos teórico-conceptuales que permitieron transitar por caminos subversivos cuando de abordar las sexualidades no hegemónicas se trata. *Peque*, nos invita a visibilizar signos y códigos, toda una inmersión semiótica desde la lectura de la cultura con el fin de producir significados dentro de un sistema de relaciones socioculturales marcadas por esencialismos biológicos. Una invitación a mirar desde una enunciación situada para, desde allí, construir espacios de equidad y respeto a las diferencias. El piso epistémico sobre el cual se construye la semiosis social que sustenta el ensayo es, sin lugar a dudas, el equipaje teórico feminista a través de la metodología de género. Alda Facio señala al respecto:

El feminismo es mucho más que una doctrina social; es un movimiento social y político, es también una ideología y una teoría que parte de la toma de conciencia de las mujeres como colectivo humano subordinado, discriminado y oprimido por el colectivo de hombres en el patriarcado, para luchar por la liberación de nuestro sexo y nuestro género. El feminismo no se circunscribe a luchar por los derechos de las mujeres sino a cuestionar

profundamente y desde una perspectiva nueva todas las estructuras de poder, incluyendo, pero no reducidas a las de género. De ahí que cuando se habla de feminismos, se alude a profundas transformaciones en la sociedad que afectan necesariamente a hombres y mujeres (1999: 15)

De lo que se trata es de desmontar desde el análisis del discurso desplegado en el cortometraje los binarismos de género como categorías fijas y estables, permitiendo entender que la categoría de género es siempre una identidad corporal que está en permanente construcción (Esteban, 2013:36). Todo un proceso interpretativo que contribuya a dar el salto cualitativo del cuerpo como alién al cuerpo como agente. Desmontaje que parte de un proceso interpretativo donde se despliega una mirada hermenéutica, focalizándose el análisis en las producciones simbólicas de los significados de los lenguajes evidenciados a lo largo del cortometraje. Es un intento por comprender a los actores/as así como al sistema social, mediatizados ambos tanto por representaciones socioculturales como por representaciones socio simbólicas.

### Voces desde otros lugares de enunciación

14 |

Hablando desde otros lugares de enunciación, nos topamos con una serie de autoras/es que incorporan interesantes reflexiones y posturas teórico-conceptuales contribuyendo a darle cuerpo al análisis del corto metraje *Peque*. Mencionamos los trabajos de Fuss 1999; Torras 2007; Rich 1986; Misse 2012; Butler 2006; Hall 1995; Esteban 2013; Zafra 2009; Vargas 2015; y Garcés 2013 entre una centena consultada, que han producido conocimiento en torno a las representaciones culturales de la sexualidad desde otras fronteras de enunciación. Por razones de espacio, se han tomado como trabajos referenciales entre otros no menos importantes, uno de los artículos más puntuales: "Dentro- Fuera" de Fuss 1999 (Citada en Carbonell y Torras, 1999: 113- 124).

La autora precisa que la oposición filosófica entre homosexualidad y heterosexualidad se ha construido sobre la categoría dentro/fuera como procesos históricos normativos. Argumenta la necesidad de suprimir las categorías homo/hetero, masculino/femenino, dentro/fuera, las cuales han devenido en metáforas de la espacialización generando unas lógicas marcadas por límites, espacios, márgenes, linderos, fronteras de lugares no marcados, *versus* identidades marcadas. Veamos: En el adentro se bica lo heterosexual, lo normal, lo visible, lo puro, lo inteligible, es el espacio de la legitimidad cultural. Estar en el afuera significa lo invisible, la no representación, lo anormal, lo antinatural, lo irrepresentable, la homosexualidad, los espacios abyectos. Estos cuerpos exiliados tienen una doble

condición: como reverso constitutivo y como contra ejemplo del deber ser. *Peque*, desde muy *Pequeña*, manifiesta su inconformidad (garabateo en su estómago), siente la exclusión, está subordinada al afuera. Además se configura como el límite de la categoría, teniendo la capacidad de movilizar la frontera que marca. Para idealizar el afuera, *Peque* tuvo que haber vivido las experiencias del adentro:

La representación dentro/fuera nos deja ver claramente la represión, exclusión, opresión y el repudio. Los que están adentro los heterosexuales, los que están afuera los homosexuales. Los que están afuera están relegados de los sistemas de poder, autoridad y legitimidad cultural, son unos desplazados. Cualquier identidad se establece de forma relacionada constituyéndose con referencia a un exterior (afuera), que define los propios límites internos del sujeto y sus superficies corpóreas (Fuss, 1999:116)

Existe una evidente codependencia de ambas categorías, cualquier afuera se formula como una evidente consecuencia de una carencia adentro: "Cuanto mayor sea la carencia en el adentro, mayor será la necesidad de un afuera que la contenga y la rehuse, sin este afuera, la carencia del adentro sería demasiado visible" (Ibídem: 117). La diversidad de orientaciones sexuales termina identificándose con el verdadero mecanismo necesario para defender cualquier límite sexual: estar adentro, estar afuera, estar en ambos espacios, estar en los bordes, estar en los intersticios, o construir otros espacios.

La heterosexualidad nunca podrá ignorar del todo la interna proximidad física de su terrorífico otro (homo); del mismo modo que la diversidad de orientaciones sexuales no podrá escapar por completo de las presiones sociales de la conformidad heterosexual:

Salir fuera es salir de la exterioridad de todas las exclusiones y privaciones que la condición de desplazamiento impone. Estar fuera es estar dentro del reino de lo visible, lo decible, lo culturalmente inteligible. El cuerpo se convierte en un lugar fronterizo entre el adentro y el afuera (Ibídem: 119)

Judith Butler (1990:10) ha profundizado un nuevo paradigma el cual alienta la existencia de diversas identidades sexuales en contra de las dicotomías restrictivas. Todo un movimiento subversivo frente a los binarismos, en función de ir delineando identidades que puedan enfrentar la heterosexualidad obligatoria la cual ha excluido y castigado a quienes escapan de la norma. Es precisamente desde los feminismos postestructuralistas, donde se han abierto nuevos espacios

de resistencia y desobediencia, voces desde nuevos lugares de enunciación quienes enfrentan el reto de replantear nuevas identidades que fracturen los esencialismos impuestos por el discurso normativo dominante: la heterosexualidad obligatoria y el heterosexismo cultural.

De *Peque* se esperan conductas fijas, estables, inmodificables, razón por la cual va construyendo su propia identidad y subvirtiendo la normatividad heterosexual patriarcal. Va construyendo su identidad en ese afuera deseado. *Peque*, sin lugar a dudas, subvierte el sistema binario tradicional, el cual representa una sexualidad no normativa, una identidad marcada. Una identidad de género unívoca y cerrada se convierte en norma intocable asumiéndose como algo natural, inevitable, irracional, lo que limita la acción transformadora. Lo que hoy hace falta es una teoría de las fronteras sexuales que ayuden a eliminarlas, y a construir nuevas disposiciones socio culturales y sexuales: “El miedo a lo homo que continuamente se restriega contra lo hetero, concentra y codifica la posibilidad muy real y la amenaza siempre presente del colapso de las fronteras, la desaparición de los límites y la confusión radical de las identidades” (Ibídem:122). Otra importante estudiosa del tema es la filósofa y feminista Mari Torras (2007:11-34), quien introduce en la discusión el tema sobre las a-gramaticalidades para referirse a las múltiples materializaciones sobre los cuerpos ubicados en el afuera (el cuerpo en evidencia). Formula una serie de presupuestos que nos invitan a reflexionar sobre el cuerpo y su representación. Se pregunta cómo podemos tener conciencia de ese cuerpo que no es representado en el discurso normativo. El cuerpo no es la representación del cuerpo, el cuerpo es menos que la representación del cuerpo, no todo lo que se presenta como cuerpo es cuerpo ¿cómo descubrir el verdadero cuerpo representado del falso representado? ¿el cuerpo lo dice todo? ¿es el cuerpo una evidencia? ¿cómo determina el cuerpo nuestra identidad y nuestro comportamiento?

Con estas ideas en mente, la autora señala que no todos los atributos reconocibles en el cuerpo poseen un mismo grado de evidencia genérico sexual. Afirma que existe una jerarquización naturalizada y normalizada que prescribe a los cuerpos y los hace legibles según unos parámetros biológicos establecidos. Bajo la etiqueta homosexual se han construido realidades corporales, prácticas sexuales e identidades diversas caracterizadas por transgredir la ley de la heterosexualidad obligatoria. La autora señala que las categorías no hegemónicas se construyen como un afuera patológico, perverso, anormal, abyecto, impuro. La propuesta de Torras está orientada a construir un afuera como lugar de resistencia. Precisa que el conocimiento del cuerpo despliega estrategias de representación vinculadas al saber/poder: “Más que tener un cuerpo o ser un cuerpo, nos convertimos en un cuerpo y lo negociamos en ese proceso de devenir sujetos e individuos” (Ibídem: 20).



Adrienne Rich, centró su análisis en la heterosexualidad obligatoria y la existencia lésbica. Sus reflexiones en torno al tema, despertaron un gran revuelo en los círculos feministas tradicionales de la época. Coloca sobre el tapete un tema polémico: ser lesbiana significa estar en la abyección: “La lesbiana que no se disfrace se encuentra con la discriminación laboral, el acoso y la violencia en la calle incluso en instituciones de inspiración feminista” (1980:3).

La heterosexualidad obligatoria lleva a percibir la experiencia lésbica en una escala que va de la desviación a la aberración. La heterosexualidad obligatoria se asume como la preferencia sexual natural de las mujeres; quienes quiebren la norma son excluidas, aplastadas, invalidadas y obligadas a cubrirse bajo falsos ropajes identitarios, deben fingir su sexualidad y comportarse como una mujer heterosexual. De esta manera, el poder patriarcal les arrebató a las mujeres lesbianas sus energías emocionales y eróticas, esclavitud que las conduce a esconder sus opciones sexuales:

Todo ese cúmulo de poder ejercido sobre el cuerpo de las mujeres a través de los siglos, han sido formas de coacción que han convencido a las mujeres que el matrimonio y la orientación sexual hacia los hombres, son los componentes inevitables de sus vidas (Ibíd.: 16)

Entre la polarización que se produce entre quienes obedientemente asumen el papel que se les ha sido asignado a partir de su condición sexual y quienes por el contrario se rebelan, existen toda una gama de matices y de complejidades. Ni hombres ni mujeres son o responden lineal y estrictamente a lo marcado por la sociedad como la masculinidad o la feminidad. Alejarse entonces de lo pautado por los estereotipos, es entrar en los espacios de lo anormal, de la abyección, incorporándose mecanismos de exclusión en base a nociones identitarias cerradas reduciéndose toda posibilidad de agenciamiento.

Misse cuestiona los discursos que se construyen en relación con las identidades marcadas como patológicas- anormales de quienes decidieron estar en el afuera. Propone pasar del análisis individual, al problema social cuando de las sexualidades situadas en el afuera se trata. Para Misse, el error no está en el cuerpo sino en la mirada. en este sentido, aboga por la necesidad de precisar cuáles son los códigos de lectura que guían nuestra mirada. Ese cambio de mirada implica modificar los referentes culturales, asumiendo que la masculinidad y la feminidad tienen que ver más con la cultura que con la naturaleza. Precisamente es a partir de lo cultural, como se genera lo que se denomina la transfobia. Advierte que el discurso homoerótico aparece marcado por los estereotipos heterosexuales: “La transfobia no se cambia en los quirófanos, haciendo leíbles los cuerpos de las personas trans, sino educando

la mirada del otro ante la densidad de los cuerpos y los géneros existentes. La solución de la discriminación esta fuera de nuestro cuerpo” (Misse, 2012:122).

En este orden de ideas, el autor denuncia al discurso médico y psiquiátrico como responsables de pretender combatir la transfobia, curar y tratar la transexualidad. Discurso que se presenta como único y hegemónico el más autorizado para patologizar todas las experiencias sexuales, y mantener a toda costa la coherencia interna del modelo sexo/género.

Cerramos este aparte con Esteban, quien nos anima a seguir reescribiendo la vida:

El cuerpo, biológicamente determinado, sería un alién para los fines culturales e intelectuales, estableciéndose una distinción absoluta entre una mente sexualmente neutra, y un cuerpo sexualmente determinado y limitado. Se mantendría así la ilusión de poder prescindir del cuerpo. De modo que las identidades y las prácticas (de género, sexuales, etc.), como formas de “estar” en el mundo y no de “ser”, no serían ni dicotómicas ni estarían fijadas culturalmente, lo que nos puede ayudar a desenzualizar la experiencia relativa también a ámbitos como la sexualidad y el amor (2009, 6)

## La identidad como lugar de resistencias.

La primera interrogante que nos hacemos para abordar la identidad sería: ¿Quién soy yo? La identidad hace referencia a las características que la persona utiliza para describirse a sí misma y diferenciarse de los demás. La identidad te dice quién eres, cuáles habilidades tienes, qué te gusta, qué no te gusta, cuáles valores tienes y qué tan lejos quieres llegar.

Desde los presocráticos hasta bien entrado el siglo XIX, la identidad estuvo relacionada a un ser que se define en término de esencia, es decir, se define como un ser inmutable, uno y eterno. en los albores del siglo XX, se produce un cambio de perspectiva que dio lugar a la concepción pos-metafísica del ser. No es un ser referido como esencia sino como devenir, es decir, como un ser mutable, diverso y perecedero. El ser no es ya un *a priori* sino un porvenir, el ser es acción, es acción lingüística. El reto no es otro que tomar distancia de la lógica metafísica clásica donde sujeto y objeto son opuestos e inconexos. Pensar en clave postmetafísica es asumirnos como dueños de sí. La identidad en tanto tal, no puede tener un carácter abstracto, ella se arraiga en los espacios de la experiencia concreta, determinada por el contexto y por las normas aspectos que contribuyen a la articulación de la identidad facilitando o dificultando su proceso (Sáez, 2007:48).

En el abordaje de la identidad tenemos que hacer una serie de precisiones: Partimos de la sexualidad como parte constitutiva de la identidad. La sexualidad tiene tres dimensiones fundamentales: el sexo, el género y la orientación sexual. Dimensiones en las que se expresa la diversidad sexual. La identidad con el sexo puede definirse como la relación que cada persona tiene con las características biológicas de su cuerpo. La identidad con el género, se refiere a la identificación o no con las normas sociales que establecen los comportamientos esperados para hombres y las mujeres. La identidad con la orientación sexual, tiene que ver con la atracción física o emocional por personas del mismo sexo o del sexo opuesto. La orientación sexual no se aprende, se va descubriendo a medida que crecemos y nos desarrollamos sexualmente.

La sexualidad se construye desde que nacemos y es producto de esa relación que tenemos cotidianamente con otras personas, instituciones y el contexto. La sexualidad se construye como expresión de procesos biológicos, psicológicos y socioculturales. La experiencia cotidiana nos va identificando con lo que somos y lo que se espera que seamos en el contexto en el que vivimos.

El concepto que tenemos de nuestro cuerpo, incluida la identidad, determina las características de la sociedad en la que vivimos. La identidad es la fuente de sentido y de experiencias. Identidad como construcción de sentido y de significados que, desde una determinada cultura, nos hacen únicos y particulares. en este proceso de formación identitaria, cada ser asimila y elabora significados, construye sentidos que van a conformar su propia identidad. La construcción social de la identidad siempre tiene lugar en un lugar marcado por las relaciones de poder. La identidad es un concepto dinámico que se va construyendo y transformando en interacción con el medio social. en consecuencia, la identidad no se hereda, se constituye en el día a día, no es fija ni esencial. Retomamos las ideas de Fuss (1999), quien señala la necesidad de replantearse las categorías, las etiquetas, los estereotipos, toda una desfocalización de las categorías marcadas, las cuales se generan mediante una lógica de límites, márgenes, linderos, el adentro y el afuera lo que permite establecer relaciones entre categorías e identidad. Asumimos con la autora, que la construcción identitaria se produce a partir de la reescritura de discursos previos al sujeto; nos referimos, por ejemplo, al discurso religioso como discurso normativo. Si la subjetividad es un relato, esta puede reescribirse y por consiguiente, la identidad está asociada al concepto narrativo donde ponemos en juego a través de las acciones, la creación de mundos posibles. La identidad como proceso en reescritura permanente y el cuerpo como el referente de nuestra identidad, nos remite a la subjetividad en este sentido, la identidad y la subjetividad

van de la mano. La imagen corporal, el cuerpo individual y social son fundamentales en la construcción de la propia identidad y en la pertenencia a los grupos.

Foucault, en su obra *Hermenéutica del sujeto* (2004), reivindica el conocerse a sí mismo. Precisa que el ser se nutre de la realidad de la que el ser participa, pues la identidad se configura en la relación con la realidad discursiva. No es llegar a una verdad fuera del sujeto, sino a una verdad para sí, una indagación sobre su forma de pensar, ser y sentir. Reafirma la idea del cuerpo como referente de nuestra identidad y de nuestras experiencias. en la perspectiva de Ricoeur (Citado en Gómez, 2002: 243-255), la identidad se configura en la acción lingüística, se construye en un discurso frente al otro, distinto, diverso, desigual. El sí mismo como otro (alteridad), y el sí mismo como mismo (mismidad). Hall (1995), en un interesante artículo titulado: “¿Quién necesita identidad?”, hace un análisis bien documentado sobre la identidad definiéndola como un proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación, un trabajo discursivo, la ratificación de límites simbólicos, un proceso estratégico y posicional. Precisa que las identidades tienen que ver con la historia de cada quien, es un proceso de devenir y no de ser. Las identidades se construyen siempre dentro de la representación y no fuera de ella. Residen en lo imaginario, en lo simbólico y se construyen dentro del discurso nunca fuera de él. “Las identidades nunca se unifican, nunca son singulares sino construidas a través de discursos prácticos y posiciones diferentes, a menudo cruzadas y antagónicas, sujetas a una historización y a un proceso de cambio y transformación” (Ibídem: 17).

20 |

Las identidades remarca el autor, nunca se unifican, nunca son singulares sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, sujetas a una historización y a un proceso de cambios y transformaciones. Dentro de esta línea de pensamiento, se señala la necesidad de resistir la hegemonía de las construcciones identitarias relacionadas con el sexo/género. *Peque* siempre estuvo en los espacios de resistencia.

Imposible no señalar los valiosos aportes de la teoría *queer*, corriente profundamente renovadora y centrada en fracturar el sistema patriarcal-heterosexista. La teoría *queer* ha colocado sobre el tapete una de las críticas más duras y contundentes al sistema binario de oposición. Su *leit motiv* ha sido reivindicar a todas aquellas personas como seres sexuados, que desean ser reconocidas/os más allá de conceptos identitarios normalizadores, denunciando las verdaderas facetas de una sociedad homofóbica y desestabilizando las continuidades sexo/género. La identidad debe ser el resultado del ejercicio del libre albedrío de las personas. Un proceso de construcción identitaria a partir de potenciar subjetividades, identidades políticas diferenciadas que hagan oposición a las opresiones que impone la normatividad hegemónica. La teoría *queer*

plantea la cuestión de la identidad como un yo preformativo, como la posibilidad de subversión, una suerte de viaje no acabado que nunca se agota.

Dentro de esta corriente, la pionera Judith Butler apostó por una teoría y una práctica que tuvieran como norte radicalizar la democracia a fin de permitir a quienes han sido separados por su opción sexual, lograr una existencia sin ningún tipo de exclusiones. Su pensamiento representa otro horizonte discursivo, otra manera de pensar lo sexual donde lo identitario se asume como forma de resistencia, definición y redefinición como estrategia política.

¿Cuáles recursos debemos tener para introducir en la comunidad humana a aquellas personas que no han sido consideradas parte de los reconociblemente humano? Esta es la tarea de una teoría y una práctica radicales democráticas que pretendan extender las normas que sustentan una vida inteligible a comunidades previamente desarraigadas. Butler (1990) en relación a lo identitario, señala que sólo puede construirse a través de su relación con el otro, en relación con lo que él no es, con lo que le falta, con su afuera constitutivo. Punto nodal para entender cómo toda identidad implica un proceso dinámico y creativo que se realiza constantemente. Rodríguez nos invita a mirar las identidades dentro de unos horizontes con prácticas de libertad mucho más plurales de las que conocemos. Lograr acercarnos a esos horizontes implica lograr procesos donde podamos sabernos sujetos:

Esta praxis deconstructiva creativa tiene como una de sus condiciones situadas la de realizarse desde un cuerpo, para el que la anatomía ya no debe ser un destino, pero sí una incardinación a explorar. Un cuerpo que me ofrece no una esencia descubrir, pero sí toda una especificidad sensitiva, amorosa en incluso mítica (R. Rodríguez, 1999: 215)

De allí que las identidades abyectas situadas en el afuera e invisibilizadas, construyen espacios de resistencia y estos espacios terminan concretándose en las llamadas comunidades, lugares de visibilización y agenciamiento toda una experiencia de auto descolonización del cuerpo. La uniformidad genera pensamientos hegemónicos y por ende desigualdades las cuales originan siempre movimientos de resistencia.

En el corto metraje, *Peque* construye sus propios espacios de resistencia. Las comunidades son experiencias donde las sexualidades no normativas (homosexuales, transexuales, travestis, bisexuales, lesbianas) resisten a los prejuicios y a las categorías normalizadas. Resistir implica resituar la mirada y el lugar de enunciación. La comunidad no es pensar en lo homogéneo, todo lo contrario, es formar redes desde las diferencias. Garcés señala que

La comunidad es lo que relaciona a los seres humanos dentro de las diferencias. De lo que se trata es de retar la norma heterosexual obligatoria. Como bien expresa Misse es necesario trascender de la disforia de género a la euforia de la sexualidad. De una identidad metafísica y esencialista, a una identidad como devenir. La identidad es un posicionamiento y una entrega, es el compromiso que se tiene con el mundo, no se decide, se va descubriendo, no se declara, se asume (2013,70)

En el cuerpo están no sólo la identidad y las condiciones materiales de la existencia, sino eso que llamamos la agencia, es decir, la praxis individual y colectiva. Podríamos afirmar, sin lugar a equivocaciones, que existen identidades corporales ideales, las cuales suelen venir definidas de antemano por la industria del consumo, la publicidad y la belleza. La identidad corporal termina siendo moldeada y construida conforme a las exigencias y normativas de la sociedad.

### Unas notas de cierre para la *Peque*

El corto metraje da cuenta de la textualidad del cuerpo, de las múltiples interpretaciones de las que se es sujeto de acuerdo al posicionamiento que se da al sexo y al género. Desde el punto de vista del autor, supone un significado que va desde un condicionamiento para la normatividad de los individuos (en un sistema binario sexo/género), a un *leitmotiv* que nos impulse a replantear la materialidad del cuerpo a partir de otras coordenadas y de otras miradas. Definitivamente la cultura tiene como objetivo producir cuerpos estandarizados vs cuerpos discapacitados, situados en el afuera. Misse (2012), sugiere frente a esta fuerte representación ideológica, cambiar la mirada que la cultura construye como algo inherente a nuestra esencia. El error no está en el cuerpo, el reto está en cambiar la mirada.

Analizar el corto metraje de Valera proporciona toda una serie de ideas-fuerza en torno a la hegemonía heterosexual, especialmente en los espacios donde se forman recursos humanos para intervenir en el espacio salud. Recursos humanos que sólo reciben una formación marcada por la visión esencialista y heterosexual. En *Peque* podemos ver cómo el poder que forma parte del sujeto al mismo tiempo le proporciona las herramientas necesarias para ir tejiendo su sujeción- subjetivación, en función de hacer consciente el ló interior a partir de todo un proceso agonístico de luchas, resistencias, negociaciones, una construcción identitaria como lugar de resistencia. Todo un proceso de agenciamiento y soberanía que en definitiva es lo que logra *Peque* al final del cortometraje. El cuerpo de la *Peque* no es la representación del cuerpo, ya que no todo lo que se representa como cuerpo es cuerpo. La construcción identitaria de *Peque* se va logrando dentro de un proceso de cambio y transformación, todo

un trabajo interior de devenir, no de ser. Su ser se construye con lo que ella no es. Su identidad es la consecuencia de la ruptura con esos encadenamientos sociales y discursivos a las que fue atada desde la familia, la escuela, los pares. La identidad, al igual que el cuerpo, resiste y se resiste. Este resistirse consiste en salirse de la vía marcada, para transitar por nuevos horizontes, exentos de códigos, alterando el terreno, las costumbres y la normas.

*Peque*, un cortometraje de la década de los 70, aporta interesantes reflexiones para analizar, interpretar y comprender toda una serie de aspectos relevantes sobre la orientación sexual y la identidad de género, que es necesario seguir visibilizando y socializando especialmente en los espacios donde se forman futuros profesionales de la salud.

## Referencias bibliográficas y filmográficas

- Butler, J. (1990), *El Género en disputa*, Routledge, Nueva York.
- Butler, J (2001). "Encuentros transformadores". En: E. Beck y otras (Comp.). *Mujeres y transformaciones sociales*, El Roure, Barcelona
- Esteban, M. (2009). "Cuerpos y políticas feministas". Ponencia presentada en *Jornadas Feministas*. Granada, 5-7 diciembre 2009.
- Esteban, M. (2013). *Antropología del Cuerpo. Género e itinerarios corporales*, Bella Terra, Barcelona
- Facio, A (1999). "Feminismo, género y patriarcado". en A, Facio y F, Lorena (Eds), *Género y derecho*, La Morada, Santiago de Chile.
- Foucault, M. (2004). *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Fuss, D (199). "Dentro/Fuera". en N. Carbonell y M. Torras (Eds). *Feminismos Literarios*, Arco Libros, Madrid.
- Gadamer, H. (1977). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Madrid.
- Garces, M. (2013). *Un mundo común*. Bella Terra, Barcelona.
- Hall, S. (1995). *¿Quién necesita identidad?* Paidós, Barcelona.
- Misse, M. (2012), *Transexualidades. Otras miradas posibles*. Sehen, Barcelona.
- Rodríguez, R. (1999), *Foucault y la genealogía de los sexos*, Anthropos. Barcelona.

Peque Varela, Director/a del corto ( 1977). British Broadcasting Corporation, Inglaterra.

Rich, A. (1980). "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana". En: *Duoda*. Vol. 10. pp.15-38.

Ricoeur, P 2002. "Ética y moral". En: C. Gómez (Ed), *Doce textos fundamentales de la ética del sigloXX*, Alianza Editorial, Madrid.

Sáez, B. (2007). *Formas de la identidad Contemporánea*. UAB,Barcelona.

Torras, M (2007). "El delito del cuerpo. De la evidencia del cuerpo al cuerpo en evidencia". En: M.Torras (Ed.). *Cuerpo e identidad*, UAB, Barcelona.



# La maternidad: cuestión de poder

**Niyireé Baptista**

anniyoeperdomo@gmail.com

Feminista, docente e investigadora. Militante del colectivo Las Comadres Púrpuras, y comprometida con las mujeres y la justa causa que nos hermana. Programa Cooperativo de Formación Docente Universidad Central de Venezuela. Tesista. Fundación Editorial Escuela El Perro y la Rana (2017 hasta la actualidad) Jefa de Formación (2016), así como Diseñadora de metodologías de formación.

## Resumen

La facultad de las mujeres de reproducir, albergar y alimentar a la especie humana le permitió al patriarcado imponerles las labores de cuidado y crianza mediante la creación e institucionalización de la Maternidad, a través de normas, leyes y reglas establecidas en torno a la palabra “madre”, de acuerdo con la cultura hegemónica; es así como el “deber ser” de las “buenas madres” se sostiene en los discursos morales, médicos y valores éticos-religiosos que se disfrazan en nuestras sociedades para mantener el control sobre la reproducción y el cuerpo de las mujeres, necesario para la explotación de las mismas.

**PALABRAS CLAVES:** maternidad, madre, patriarcado

## Abstract

The power of women to reproduce, shelter, and nourish the human species allowed the patriarchy to impose on them the care and upbringing through the creation and institutionalization of the Maternity, through norms, laws and rules established around the word “Mother”, according to the hegemonic culture, is how the “must be” of the “good mothers” is sustained in moral discourses, medical and ethical-religious values disguised in our societies to maintain control over the reproduction and the body of women necessary for the exploitation of them.

**KEYWORDS:** motherhood, mother, patriarchy

## Del porqué realizar una investigación sobre la Maternidad

*Soy yo la que mata a mi hijo. Yo le di la vida y yo se la quito.  
El cielo me castiga; ante Dios soy culpable de asesinato.  
Es necesario que me pierda y me castigue a mí misma;  
acaso este sacrificio apacigüe al Señor.*  
Madame de Renal

“¡Tú no tienes instinto maternal!”, fueron las palabras que me dirigió mi madre para expresar mi falta a los estatutos establecidos de lo que debía ser una “buena madre”. Esa inefable sensación de no cumplir con lo que de mí se esperaba me atormentaba día a día; en el ejercicio de mi propia maternidad me encontré presa ante las normas de una sociedad injusta para con las mujeres. Tiempo después entendí que lo que sentí en el desarrollo de mis primeros pasos como madre fue esa culpa, una culpa pesada e inacabable que me hizo juzgarme a mí misma. Los ojos de mi madre, de mi familia, de los amigos y amigas, y de la sociedad en general, se posaron ante mí para evaluar mi desempeño en estos menesteres. ¿Acaso yo no encajaba dentro de lo que se esperaba? ¿Qué debía hacer para no convertirme en una hereje maternal? ¿Quién les daba el derecho de hacerme sentir así?

26 |

En la búsqueda de mis primeras lecturas sobre la maternidad, me tropecé con el *Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir; su planteamiento al respecto me llevó a un despertar desde lo más profundo de mi inconsciente que me decía: la maternidad es una alienación para las mujeres. Sus palabras por vez primera expresaban las desdichas que yo intentaba disimular en mi desempeño como madre. Casi para la misma fecha llegó a mis manos *Los cautiverios de las mujeres* de Marcela Lagarde; con este texto, Lagarde logra resignificar el concepto de “madre” exponiendo su verdadero rostro: una ser cautiva que sólo es útil para servir, a los hijos, al marido y a los demás, nunca para ella misma.

Estos primeros textos me animaron a desarrollar otras lecturas que expresaran las emociones que dentro de mí habitaban en esos primeros años en la crianza de mi hija. Así, en mi labor de orientarme, comencé a indagar en varias lecturas feministas la historia de diversos movimientos de mujeres<sup>1</sup>, y me sorprendió ver las posturas en torno a la maternidad que promulgaban dentro de sus agendas y propuestas de lucha. En las diferentes épocas y contextos, las mujeres hacían una crítica a la maternidad o, en su defecto, proponían la colectivización del cuidado y la crianza de las hijas e hijos. Por ejemplo, las reivindicaciones de las luchas

---

1 Decimos movimientos de mujeres y no movimientos feministas porque muchas de estas agrupaciones no se definían como feministas.

de las mujeres en Rusia entre 1905 y 1907 exigían pago por licencia de maternidad, tiempo libre para alimentar a los infantes y creación de guarderías en las fábricas (Funes, 2008: 191). Las anarquistas argentinas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, debatían en torno al ejercicio de una maternidad racional, utilizando los métodos anticonceptivos y contra la maternidad forzosa<sup>2</sup>. Un último ejemplo de este hecho lo constituyen las huelgas de mujeres en Massachusetts, Estados Unidos, para el año de 1902; ellas cuestionaron el lugar que ocupaban en el hogar, así como el cuidado de las niñas y niños, y propusieron ciertas medidas como la creación de guarderías y comedores colectivos (Funes, 2008: 159). Si los movimientos de mujeres demandaban derechos en cuanto a la maternidad, ¿cuál era el verdadero papel que escondía ésta y sobre qué se erigía?

El resultado de mis indagaciones me adentró en toda una compleja construcción de lo que es la maternidad como una institución para las mujeres, de la maternidad como una cuestión de poder.

### La maternidad: cuestión de poder. ¿Qué es la maternidad?

El entramado dentro del cual se extiende el concepto de maternidad es complejo y constituye toda una serie de elementos *multidimensionales*, *transhistóricos* y *transculturales* a tomar en cuenta. Varias teóricas feministas han propuesto conceptos que buscan exponer los diferentes aspectos relacionados a la maternidad. Entre estos aspectos podemos destacar los siguientes. En primer lugar, encontramos a Silvia Caporale, quien afirma como las feministas anglosajonas Nancy Chodorow y Sara Ruddick “reconocen que la maternidad es algo que intrínsecamente pertenece a la mujer [...] también la rechazan como algo esencialmente femenino ya que la entienden como el resultado de un proceso cultural que ha asignado históricamente a la mujer el papel de cuidadora” (2005: 188).

Por su parte, Palomar y Suárez agregan nuevos elementos al referirse a la maternidad como:

...una construcción cultural multideterminada, definida y organizada por normas que se desprenden de las necesidades de un grupo social específico y de una época definida de su historia, conformando un fenómeno cruzado

---

2 Juana Rouco Buela, pensadora anarquista sobre el derecho de las mujeres, no se consideraba feminista, pues las anarquistas asociaban el feminismo con el feminismo burgués “se produjo una transformación muy natural, ya no era la mujer, había adquirido una responsabilidad que me imponía el cuidado y educación de mis hijos” (1964: 94).

por discursos y prácticas sociales condensados en un imaginario complejo y poderoso que al mismo tiempo produce y resulta del género (2007: 310).

Al decir de estas mujeres, la maternidad está regida por normas que se establecen en discursos y prácticas basadas en las diferencias del género, y a lo largo de la historia se ha construido un imaginario de lo que debe ser, generando una serie de ideales, estereotipos y funciones que recaen en las mujeres como reproductoras de la vida y cuidadoras de la especie humana. La maternidad se describe como la mejor etapa de la vida de las mujeres porque constituye la realización de éstas, según las exigencias de la sociedad, que está permeada por la simbología maternal subyacente en la cultura<sup>3</sup>. de acuerdo con Marta Mojzuk, es a partir de este punto que se legitima al poder masculino:

...alrededor de la maternidad gravita el discurso más arraigado que legitima el poder masculino; en función de la maternidad se proyecta esa línea ilusoria que a modo de espina dorsal recorre la realidad partiéndola en los universos de "naturaleza" y "cultura". La maternidad, además, más que cualquier otro aspecto de género, ha sido sometida con insistencia a interpretaciones esencialistas y se la considera una prueba de lo "natural", universal e inalterable (2014: 3).

28 |

Ahora bien, esta concepción de la maternidad ha permitido al poder masculino erigirse y legitimarse bajo el distanciamiento entre "naturaleza" y "cultura". Los hombres producen bienes culturales de pervivencia en la sociedad que se vinculan a la razón, mientras que las mujeres estamos eternamente ligadas a la naturaleza, a lo natural, debido a nuestra capacidad de parir, lo que nos vuelve más cercanas a lo animal y salvaje. de acuerdo con esta razón, la naturaleza debe dominarse, el hombre se apropia de ella, al igual que del cuerpo de la mujer y le confiere a ésta todo lo relacionado con la maternidad, le asigna su rol en la sociedad. La mujer no es vista como otra cosa más que madre, por lo tanto, debe y tiene que cumplir con los cánones impuestos, la mujer se representa e identifica a través de sus hijos y, entonces, la maternidad viene a ser prueba de lo "natural", "universal" y "establecido".

Retomando la idea inicial, podemos decir que alrededor de la maternidad se ha construido una serie de discursos y simbologías que avalan la función de la mujer

---

3 "La cultura se entiende como un espacio simbólico determinado por la dimensión imaginaria y fundamental en la construcción de las identidades subjetivas y colectivas, que constituye tanto el resultado como la vía por la cual se percibe la realidad. Es decir, la conciencia y la misma percepción están condicionadas por la cultura en que se nace o se vive" (Palomar y Suárez, 2007: 313).

como madre. Dichos discursos los encontramos en los diferentes ámbitos de la vida como lo moral, ético, mítico, religioso, médico, entre otros. Vienen a ser mandatos relativos al ejercicio de la maternidad y a la propia condición femenina, todos aquellos elementos que son justificados a través de estos discursos se han utilizado para mantener el control sobre las mujeres y sus cuerpos mediante el andamiaje simbólico de la maternidad como una institución.

## Construcción de la maternidad. La subjetividad del imaginario maternal en la sociedad: el aspecto social

Si la maternidad constituye todo un andamiaje simbólico, ¿cuál es imaginario<sup>4</sup> sobre el que se edifica? ¿Qué imagen deben representar las mujeres? Al respecto, Irati Fernández en su análisis respecto a los postulados de Silvia Tubert señala que: "... las representaciones o figuras de la maternidad no son reflejo de la maternidad biológica, sino producto de una construcción simbólica que dota de significación" (2014: 22). de la misma manera, Tubert expone cómo la figura de la madre es múltiple de acuerdo con la representación patriarcal que de ella se ha hecho en diferentes épocas y que proporciona un estándar para las mujeres, una medida: "La identificación con ese ideal permite acceder a una identidad ilusoria, que nos proporciona una imagen falsamente unitaria y totalizadora..." (1996: 10). Dicha imagen es el canon a seguir de las mujeres y se refuerza en el mito que afirma: "todas las mujeres desean ser madres", el deseo innato de las mujeres por conquistar una maternidad, las hace merecedoras de dos elementos fundamentales para la construcción de la imagen de la madre: el "instinto maternal y el "amor maternal" propios de la esencia femenina.

La supuesta esencia femenina no es otra cosa que la imagen de la mujer-madre que posee un "instinto maternal" referido a la acción innata y propia de las mujeres a amar incondicionalmente a su prole, y a todas las personas que la rodean, por lo cual el "amor maternal", como lo expresara Badinter (1981), es una necesidad de la madre. Ambos elementos hacen la diferencia entre lo que se considera como "buenas madres" o "malas madres". En este sentido, las "buenas madres" vienen a representar el ideal de mujer de la sociedad, aquella que cumpla con las características propias de su naturaleza y esencia femenina, la madre abnegada, sacrificial; mientras que las "malas madres" son las desertoras maternas, las que carecen del "amor sacrificial" y del "instinto materno", son madres, pero no lo desean, o no

---

4 "La dimensión imaginaria determina la cultura como ese espacio simbólico capital para la construcción de las identidades subjetivas y colectivas que son al mismo tiempo, resultado y la vía por la cual se percibe la realidad" (Palomar, 2004: 16).

se sienten cómodas con su rol materno. Estas mujeres atentan contra la maternidad y en castigo han sido, son y serán señaladas por las diferentes instituciones sociales. Nuevamente, Badinter señala:

Hemos concebido durante tanto tiempo el amor maternal en términos de instinto, que de buena gana creemos que se trata de un comportamiento arraigado en la naturaleza de la mujer cualquiera sea el tiempo y el espacio que la rodean. Creemos que al convertirse en madre la mujer encuentra en ella misma todas las respuestas a su nueva condición. Como si se tratara de una actividad preformada, automática y necesaria que sólo espera la oportunidad de ejercerse. Como la procreación es natural, nos imaginamos que al fenómeno biológico y fisiológico del embarazo debe corresponder una actitud maternal determinada (1981: 12).

De acuerdo con lo anterior, podemos decir que la maternidad adquiere un valor social, y dicho valor viene aparejado de una serie de exigencias de cómo debe ejercerse, por ende, las mujeres son las perfectas criadoras y cuidadoras de la especie. Justamente este designio materno es el que precisamente la convierte en la reproductora de la cultura; es con las madres, a través del cuidado que esmeradamente deben ofrecer a sus hijos, su amor y atención, que establece la especie humana sus primeros lazos. Estos cuidados transmiten el orden imperante en la sociedad, son las madres las que velan por la pervivencia del modelo social y cultural, son ellas las transmisoras de las cargas simbólicas, subjetividades, representaciones, entre otros. La mujer es reproductora de vida y de cultura. Marcela Lagarde señala que el trabajo de las madres es dedicarse al ser humano:

...sus actividades vitales consisten en reproducir materialmente, en su corporeidad, al otro, pero también subjetivamente en sus formas de percibir el mundo, en sus actividades afectivas, eróticas y políticas; consiste también [...] en humanizar al ser humano en su propia cultura, en su época, de acuerdo con su género, con su clase, grupo y tradiciones (2005: 366).

La Madre viene a ser ¡el pilar fundamental de la familia! ¡Sostenedora de la sociedad!, y a su vez, culpable de todos los males y las perversidades sociales como la violencia, una anomalía responsabilidad de las mujeres, para ser más específicos de las “malas madres”. A lo largo del desarrollo de esta idea, hemos vislumbrado el papel de las mujeres madres y las simbologías subyacentes en el ejercicio de la maternidad, rescatamos el hecho de que a las mujeres se les ha impuesto ser

las responsables del cuidado y crianza de los hijos e hijas y, por ende, su función principal, es ser aculturadoras<sup>5</sup> de la sociedad.

## La maternidad, un trabajo invisibilizado: el aspecto económico

De acuerdo con la postura marxista, la primera diferenciación del trabajo fue la sexual, o lo que se denomina *división sexual del trabajo*<sup>6</sup>. A las mujeres se les atribuyó las tareas del cuidado y la crianza, mientras que a la figura masculina se le asignaron las tareas de proveer y defender la especie. Con el tiempo esta primigenia división del trabajo gestó la primera de las opresiones de la comunidad hombre-mujer: *el patriarcado*. Se asumió al cuerpo de la mujer como un campo político para la producción y reproducción de la vida<sup>7</sup>.

La situación en la que se encontraba el hombre le permitió vulnerar a la de la mujer y establecer una de las relaciones de poder históricamente asignada (la sexual), al ser la mujer la albergadora de vida el hombre se erigió como el sexo “dominante” y estableció las diferencias, desigualdades y jerarquías en relación con las mujeres. La capacidad de la mujer de reproducir la especie la convirtió en una mercancía, en otro medio de producción-reproducción de la vida, así nuestros cuerpos fueron tomados y obligados a parir como parte de alianzas y pactos entre tribus y las primeras comunidades. Nuestros cuerpos fueron vendidos como parte de garantía en función de eliminar las diferencias en la prole. Así, pues, nos asignaron los cuidados y la crianza de los vástagos mientras se nos hacía creer que esto era una obligación de nuestro rol como mujeres, como lo reseñamos en páginas anteriores; se utilizó el vínculo inicial de las mujeres con las hijas e hijos, se definió el rol de estas en la sociedad

| 31

---

5 Término utilizado por Marcela Lagarde (2005) y se refiere a la relación primigenia que establece la madre con el hijo, un proceso complejo en el cual logra la humanización de la criatura, transmitiéndole la cultura en pequeñas pastillas infantiles que esbozan las expectativas del sistema para con el infante y para con lo demás.

6 “...las divisiones del trabajo: las genérico-sexuales, las raciales, las ideológicas, las políticas, las de clase, son consensualizadas como naturales o como creaciones divinas. En distintos niveles ideológicos son justificaciones que remiten a la representación simbólica de poderes inalterables. Todas ellas son, sin embargo, históricas y cumplen funciones básicamente económicas: prohíben, obligan y permiten, a la vez que agrupan a los seres humanos en grupos excluyentes y en ocasiones antagónicos, en géneros, clases, castas, razas” (Lagarde, 2005: 115).

7 “El ser considerada cuerpo-para-otros, para entregarse al hombre o procrear, ha impedido a la mujer ser considerada como sujeto histórico-social, ya que su subjetividad ha sido reducida y aprisionada dentro de una sexualidad esencialmente para otros, con la función específica de la reproducción” (Lagarde, 2005: 35).

para ocultarnos el significado económico que representa la Maternidad. Así, el trabajo del cuidado se banalizó en actividades que no aportaban ingresos económicos y que eran propias de las mujeres.

Mediante la apropiación del cuerpo femenino para la explotación y usufructo como medio de reproducción de la vida y de la cultura hegemónica, se invisibilizó la enorme carga impuesta a las mujeres que está intrínsecamente relacionada con las subjetividades femeninas en torno a la madre.

Existe una desvalorización de la relación económica subyacente en la crianza de los hijos e hijas y del cuidado en general asociado a las mujeres y a su esencia femenina y que es parte fundamental de la opresión patriarcal y capitalista. La mujer-madre debe cumplir con una serie de tareas domésticas (lavar, cocinar, planchar, limpiar, entre otras); dichas tareas conllevan a las dobles y triples jornadas de las mujeres y las vuelven vulnerable a la dominación económica del hombre, ya que las actividades sujetas al “deber” maternal no son remuneradas y el tratamiento con el que se les ve es de una evidente inferiorización, caso contrario con las actividades masculinas que son remuneradas económicamente. Las tareas de las mujeres-madres se asumieron socialmente como propias de su naturaleza y las volvieron cotidianas, parte de la costumbre.

32 |

La doble opresión de las mujeres [...] encierra, pues, una contradicción social fundamental cuya base es la división genérica del trabajo fundada en el sexo: [además de] tener acceso al trabajo productivo, la mujer conserva la obligación social e histórica del trabajo doméstico (con todas sus variantes) y, con ello, el estatus inferior que le es asignado debido a su supuesta naturaleza femenina (Lagarde, 2005: 107).

Al relacionarse el trabajo de la mujer con lo natural, con la naturaleza, se anulan las capacidades de la misma como un ser creativo que produce cultura, a lo que el sistema patriarcal conviene, pues se reafirma la autoridad masculina ante la supuesta inferioridad de la mujer para producir bienes culturales, legitimando la desvalorización del trabajo de las mujeres en el ejercicio de su maternidad.

## La Maternidad y el Estado: el aspecto político

*El orden político, social y económico necesariamente manipula el posicionamiento de los individuos en el tejido social, pero, al mismo tiempo necesita de una serie de aparatos que intervengan en la construcción de una hegemonía cultural que convierta a los individuos en unos sujetos conscientes y sus cuerpos en cuerpos dóciles (biopoder).*

Silvia Caporale



Desde el principio de esta investigación hablábamos de la maternidad como una institución creada para las mujeres y al servicio del sistema patriarcal, en donde se controlan sus subjetividades a través de los discursos simbólicos anteriormente expuestos que las representan; dicha representación está organizada por el poder masculino, un poder que determina lo que debe esperarse de una madre, un poder cuyo interés es mantener su dominación y su opresión, por lo cual edifica una serie de normas y constructos ético-morales –las denominadas estructuras de significación presentes en el lenguaje– que constituyen la inoculación de la ideología maternal, pues el lenguaje preexiste al sujeto mismo. Al respecto Marta Mojzuk afirma:

El análisis de los significados sociales atribuidos a la maternidad tiene como referente el sistema de relaciones que afecta a las personas en tanto que seres diferenciados sexualmente para la procreación y a la distribución desigual de las asignaciones materiales y simbólicas relacionadas con la crianza. Pero aquello que se considera como “femenino” y como “masculino” no son entidades aisladas e inmutables, sino que están atravesados por los discursos normativos y además se explican mutuamente (2014: 10-11).

La maternidad, tal y como se entiende en la actualidad, representa para las mujeres la cúspide de su realización, tener una hija o hijo viene a ser la felicidad suprema que experimentan las mujeres, y por tal, se exige de ellas el sacrificio y la abnegación. No obstante, esta visión de la maternidad se ha construido históricamente a partir de los discursos médico-científicos, religiosos y legales que se justifican con el fin de mantener la delgada e invisible línea de dominación. Es decir, cuando hablamos de la maternidad como una cuestión de poder nos referimos a una normatividad que nos impone un modo de actuar y pensar: parir, cuidar, criar, y que permite la continuidad de la opresión y sumisión al poder fálico establecido y la subordina a las diferentes instituciones sociales: la familia, la iglesia, el Estado, entre otras. de esta manera, podemos afirmar que el control de la capacidad reproductora es un asunto político ya que alrededor de esta se gestan una serie de normativas legales, abaladas en los discursos sociales, para mantener el control sobre el cuerpo de la mujer y su capacidad reproductora: el denominado maternalismo, referido al “corpus doctrinal y práctica disciplinaria de carácter político entre la reproducción y el reparto de las asignaciones sociales condicionado por el género” (Mojzuk, 2014: 6).

El poder, en este caso, lo definimos como la capacidad que ha tenido y tiene el patriarcado de *decidir sobre la vida* de las mujeres. Esta capacidad de decisión que circunscribe y obliga a las mujeres a actuar y pensar de determinada manera, se manifiesta en todos los resquicios de vida humana a partir de diversas

instituciones (matrimonio, familia, educación, entre otros). Finalmente, la maternidad representa el núcleo fundamental de la opresión a la mujer, el control sobre su cuerpo y la capacidad de parir es indispensable para que el patriarcado continúe su dominación, es por ello que la maternidad se convierte en una institución necesaria para mantener a las mujeres sumisas ante el poder.

## Referencias

### Bibliográficas

Badinter, Elisabeth, (1981). *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX.* Barcelona: Ediciones Paidós.

Beauvoir, Simone, (1984). *El segundo sexo.* Tomo I. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.

Caporale, Silvia, (2005). "La teoría crítica feminista anglosajona contemporánea en torno a la maternidad: una historia de luces y sombras". En *Discurso en torno a las maternidades.* Madrid: Cyan.

Funes, Bárbara, (2008). "Introducción". En D'Atri, Andrea (compiladora). *Luchadoras. Historia de mujeres que hicieron historia.* Caracas: Fundación Editorial El perro y la Rana.

Fernández, Irati, (2014). *Feminismo y maternidad. Una relación incómoda.* Argentina: Emakunde/Instituto Vasco de la Mujer.

Lagarde, Marcela, (2005). *Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Palomar, Cristina, (2004). "Malas madres: la construcción social de la maternidad" En *Debate Feminista*, n.º 30, año 15/octubre, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Rouco, Juana, (1964). *Historia de un ideal vivido por una mujer.* Buenos Aires: Ediciones Reconstruir.

Stendhal, (1970). *Rojo y Negro.* Madrid: Alianza Editorial.

Tubert, Silvia, (1996). *Figuras de la madre.* Madrid: Cátedra.

### Electrónicas

Lagarde, Marcela (2003). "Mujeres cuidadoras: entre la obligación y la satisfacción". En *Cuidar Cuesta: costes y beneficios del cuidado.* Disponible en: <http://pmayobre>.

[webs.uvigo.es/textos/marcela\\_lagarde\\_y\\_de\\_los\\_rios/mujeres\\_cuidadoras\\_entre\\_la\\_obligacion\\_y\\_la\\_satisfaccion\\_lagarde.pdf](https://webs.uvigo.es/textos/marcela_lagarde_y_de_los_rios/mujeres_cuidadoras_entre_la_obligacion_y_la_satisfaccion_lagarde.pdf) [2017, 10 de julio].

Mojzuk, Marta (2014). *Entre el maternalismo y la construcción socio-política de la maternidad*. Disponible en: <https://patagonialibertaria.files.wordpress.com/2014/12/68101129-entre-el-maternalismo-y-la-construccion-socio-politica-de-la-maternidad-marta-mojzuk.pdf> [2017, 10 de febrero].

Palomar, Cristina; Suárez de Garay, María Eugenia (2007). "Los entretelones de la maternidad. A la luz de las mujeres filicidas". En *Estudios Sociológicos* [Revista electrónica], XXV (Mayo-Agosto). Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59825202> [2017, 10 de julio].

# El parto y el nacimiento en la modernidad: expresión simbólica del modelo tecnocrático

**Leida Cecilia Montero**

montero.leida@gmail.com

Doctora en Ciencias Sociales Mención Salud y Sociedad, Docente Asociada del Departamento de Enfermería en Salud Reproductiva y Pediatría de la Escuela de Enfermería Dra. Gladys Román de Cisneros de la Universidad de Carabobo. Integrante de la Unidad de Investigación y Estudios de Género "Bellacarla Jirón Camacaro" de la Universidad de Carabobo. UNISAR.

## Resumen

La presente investigación fue abordada desde el equipaje teórico feminista a través de la metodología de género como base epistémica. Tuvo como propósito develar las construcciones socio-simbólicas de las enfermeras obstétricas en torno al parto y el nacimiento, en búsqueda por desmontar todo un andamiaje de saber/poder consolidados en el mundo académico y trasladados a los centros asistenciales, con la finalidad única de impactar la praxis de las enfermeras obstétricas en una más humanizada, que garantice el cumplimiento de los derechos humanos de las mujeres en el ejercicio pleno de su autonomía sexual-reproductiva en este importante periodo de la vida.

**PALABRAS CLAVES:** maternidad, madre, patriarcado

## Abstract

The present research was approached from the feminist theoretical luggage, through the gender methodology as epistemic basis. His purpose was develop the socio-symbolic constructions of the obstetric nurses in relation to the labor and the birth, in search of dismantling a whole scaffold of knowledge/power consolidated in the academic world and transferred to the health centers, with the sole purpose of impacting The praxis of obstetrical nurses in a more humanized, that guarantees the fulfillment of the human rights of women in the full exercise of their sexual-reproductive autonomy in this important period of life.

**KEYWORDS:** motherhood, mother, patriarchy

## Acercamiento a la realidad

De los procesos considerados naturales, desde la perspectiva fisiológica y anatómica del cuerpo de las mujeres que han experimentado cambios significativos en el devenir del tiempo, los más evidenciados han sido los del parto y del nacimiento. Momentos que fueron cambiando de escenario y de escena, pasando de ser (especialmente el parto), un evento de la esfera familiar íntima, compartido y vivenciado por y entre mujeres, a convertirse en un evento dominado por la ciencia obstétrica patriarcal, en manos del personal médico-asistencial de las instituciones hospitalarias, transformando así estos procesos en una suerte de condena contra las mujeres gestantes. Gloria Comesaña al referirse a la institucionalización del parto y del nacimiento, nos refiere:

El embarazo y un acto, el parto, de los cuales se ha venido cada vez más desposeyendo a las mujeres, privándolas de su capacidad de decidir y convirtiendo algo natural en una especie de enfermedad de modo que la mujer gestante y la parturienta, acaba siendo una paciente sometida absolutamente a los dictámenes, casi nunca naturales, de médicos/as, enfermeras (2010, p. 17)

Por su parte Marbella Camacaro nos expone otras situaciones que se suman a las vivencias de las mujeres en las salas de parto:

la mayorías de las veces incomunicadas, separadas de su familia y su pareja, sometidas el trato inhumano expresado por amenazas, insultos, gritos, órdenes, intimidación, produciendo un alto grado de ansiedad en las mujeres, quienes se encuentran indefensas ante la autoridad médica (2000, p. 24)

Al estar sometidas a estos tratos inhumanos y sintiéndose indefensas ante la "autoridad médica", las mujeres no tienen la opción de escoger. Son sometidas, en la mayoría de los casos, a parir acostadas pues el sistema dominante no ofrece alternativas, administrándoles además uteroestimulantes como la oxitocina sintética, hormona que se usa para acelerar el trabajo de parto, rasurando sus genitales y aplicándoles enemas de manera rutinaria.

Se les corta el periné (episiotomía) como rutina, así como se les pone en práctica maniobras prohibidas o restringidas como la de *kristeller*, que consiste en la aplicación de una fuerte presión manual sobre el costado izquierdo del cuerpo de la parturienta a la altura del fondo del útero, sujetando el lado derecho en forma considerable, utilizando para ello todo el peso del cuerpo de una persona adulta contra el cuerpo

de la parturienta, a fin de lograr la expulsión del feto, maniobra que de ser aplicada por inexpertos puede causar ruptura uterina y estallidos vaginales. Por otra parte, el uso de procedimientos inhumanos como el curaje sin anestesia, evidencia violencia e irrespeto hacia la mujer parturienta.

Después de transitar este *viacrucis*, en la mayoría de los casos, se le niega la satisfacción de poder ver, sentir, tocar y amamantar a su recién nacida/do, debido a que deben ser separados, madre y recién nacido, en seguimiento a la aplicación de las normas establecidas en las instituciones para los alumbramientos.

Sin lugar a dudas, este modelo de atención obstétrica institucionalizado, que cosifica, divide y fragmenta a las mujeres, se ha venido instaurando en las salas de partos de los centros asistenciales venezolanos, en detrimento de las mujeres que a ellos asisten, muy a pesar de la existencia de directrices internacionales y nacionales establecidas para favorecer una cuidada atención durante el embarazo, parto y puerperio, evidenciándose, además, que los y las profesionales de la salud que laboran en las salas obstétricas de dichas instituciones, ya sean médicos/as, enfermeros/as, ponen en práctica procedimientos prohibidos y restringidos gracias a un aprendizaje que se mantiene ciego a los mandatos establecidos en los marcos regulatorios.

38 |

En consecuencia, queda clara la hegemonía del modelo biomédico como paradigma dominante y expresión de una cultura societal patriarcal. Lo más preocupante es que los/as futuras/os profesionales de la salud, siguen formándose bajo este funesto paradigma o modelo de atención.

De acuerdo a lo expuesto en los apartes anteriores, nos propusimos realizar la presente indagación que tiene como propósito: **develar las construcciones socio-simbólicas en torno al parto y el nacimiento erigidas por las enfermeras obstétricas durante su praxis asistencial**, con el único interés de aportar elementos puntuales que contribuyan a impactar los modelos de gestión, enseñanza y atención tanto en el mundo de la academia como en los centros hospitalarios, en búsqueda de que todo el andamiaje de saber/poder, consolidados por la academia y trasladados a los centros asistenciales, se transforme en una práctica orientada hacia la igualdad de género y el cumplimiento de los derechos humanos de las mujeres.

De esta manera, lograr también servicios que propicien condiciones que garanticen a las mujeres el ejercicio pleno de su autonomía sexual y reproductiva. Así, visibilizar y penalizar las conductas del acto médico hegemónico, son un alerta para que todo el personal de salud (médicos/as, enfermeros/as) realicen una praxis más dignificadora y respetuosa hacia las mujeres en este periodo de la vida.

## La metódica

La presente investigación fue abordada desde el equipaje teórico feminista, a través de la metodología de género como base epistémica. Apropiarse de este enfoque metodológico significa, según Ely Bartra:

El análisis metódico de cuanto conocimiento existe sobre el tema que se trabaja para descubrir los sesgos sexistas e intentar corregirlos. Significa ir desarticulando las diversas disciplinas por su marcado androcentrismo, e intentar la construcción de nuevas, no sexista no androcéntricas (2002, p.148)

Hacer un abordaje investigativo con perspectiva de género, implica hacer un análisis de manera diferente de los que pudieran surgir desde otros abordajes teóricos y metodológicos. Hacer investigación desde este enfoque significa romper de alguna manera con la visión tradicional patriarcal de la ciencia moderna que se ha negado a mirar las realidades de las mujeres.

Cuando se asume una postura desde la perspectiva de género estamos en presencia de un abordaje hermenéutico, Miguel Martínez alumbra el camino cuando señala que hacer hermenéutica significa: “Descubrir los significados de las cosas, interpretar lo mejor posible las palabras... los gestos, así como cualquier acto u obra, pero conservando la singularidad en el contexto del cual forma parte” (2011, p. 119). Sin lugar a dudas, estamos transitando por el enfoque cualitativo, la cual nos permitió acercarnos a lo subjetivo construido por las profesionales de enfermería sobre estos dos momentos importantes en la vida de las mujeres como lo son el parto y el nacimiento.

139

## Precisiones metodológicas

**Escenario del Encuentro Dialógico:** La institución que sirvió de referencia para la realización del presente estudio fue el Hospital del Seguro Social Dr. José María Caraballo Tosta. Es un centro de atención de salud adscrito al Instituto Venezolano de los Seguros Sociales ubicado en la ciudad de Maracay, estado Aragua. Hospital Tipo III, y segundo centro de referencia de la Ciudad. Atiende un gran número de partos razón por la cual fue considerado el escenario óptimo para la realización de esta investigación.

**Actoras Sociales:** El grupo de actrices sociales sujeto de estudio, estuvo conformado por cinco profesionales de enfermería, cuya selección se realizó mediante muestreo intencional. Los rasgos de selección que cumplieron nuestras informantes se listan a continuación: Profesionales de la enfermería, con experiencia de más de 5 años en la praxis obstétrica en la sala de partos en el Hospital del Seguro Social “Dr. José María

Caraballo Tosta” y con estudios de maestría en Ciencias de la Enfermería materno infantil mención Obstetricia. El dimensionamiento de las profesionales de enfermería que fueron entrevistadas, operativamente estuvo determinado por el punto de saturación.

**Punto de Saturación de la Información:** La calidad de la información fue dada por el punto de saturación, el cual según Maleleine Leiniger (1994) Se refiere a la completa inclusión de las ocurrencias a la inmersión total de los fenómenos para conocerlos plenamente, de manera amplia y lo más profundamente posible

**Técnicas Participativas:** La técnica que se utilizó para la recolección de la información fue la entrevista focalizada. Según Jesús Cáceres en este tipo de entrevista “existe de antemano un tema predeterminado o foco de interés hacia el cual se orienta la conversación y mediante el cual se selecciona a la persona objeto de la entrevista” (1998, p. 299). En la presente investigación, la entrevista estuvo centrada en lo subjetivo construido por las profesionales de enfermería que laboran en la unidad cuidado obstétrico en torno a la atención al parto y al nacimiento construida en su praxis obstétricas asistencial.

Se realizaron grabaciones de las entrevistas y se efectuaron las notas de campo con datos relacionados al lenguaje no verbal (paratextual) que se consideró necesario para la mejor interpretación de la información. Por otro lado, el manejo de la intimidad, el anonimato de los datos y la confidencialidad fueron dados de la siguiente manera: una vez transcritas las entrevistas, éstas se identificaron con claras marcas o claves, el acceso a los datos sólo estuvo en manos de la investigadora y el uso de los mismos sólo para el presente estudio y para la retroalimentación con las participantes; las grabaciones de las entrevistas se borraron después de ser transcritas.

**Destejiendo y tejiendo las experiencias:** Esta fase de construcción del análisis tuvo como finalidad, describir las etapas y procesos que permitieron la emergencia de la posible estructura teórica, “implícita” en el material recopilado en las entrevistas. El proceso implicó las etapas de categorización, estructuración, contrastación y teorización.

Dentro del análisis, el mundo vivido por las informantes se contrastó con el mundo estructurado. En otras palabras, se trabajó en los dos planos constitutivos de la realidad; a saber: el plano socio-estructural y el plano socio-simbólico.

## Tejiendo las experiencias: parto y nacimiento. Las subjetividades construidas

Hacer hermenéusis de los discursos de las enfermeras sobre el proceso del parto y el nacimiento, obligó a desandar los caminos transitados para poder dar cuenta de lo simbólico construido por quienes históricamente han sedimentado en los imaginarios



la misoginia patriarcal. Este análisis permitió interpretar las huellas ideológicas que afloran en la superficie textual de los discursos; apoyado en los aportes que brinda la teoría feminista como matriz teórico-conceptual.

La expropiación del cuerpo de las mujeres y su proceso reproductivo, parto y nacimiento, fue la gran batalla librada por el poder masculino. Expropiación que queda al descubierto en la semiosis social que esta tesis recoge e interpreta con el propósito de visibilizar cómo el poder hegemónico del modelo biomédico en manos del patriarcado ha impregnado la praxis obstétrica de las enfermeras en las salas de partos hospitalarias.

Podemos constatarlo en los discursos de las propias enfermeras que laboran en estas unidades de cuidado:

“debería de respetárseles, pero acá no se les acepta, debería tomárseles en cuenta pero aquí no...no se les permiten...”(Entrevistada 1)

“entonces todo mi trabajo que hice en sala de trabajo se me perdió... yo trabajé a esa mujer todo mi trabajo de parto” (Entrevistada 2)

“... ella colabora contigo porque le estás informando, la clave está en informarle, ella colabora para poder parir porque ella llegó allí para parir.” (Entrevistada 3)

“Cuando está en el intraparto tú tienes que estar allí, pendiente de tu mujer que está pariendo...” (Entrevistada 4)

“Colaborando, cuando tú le estas explicando las técnicas de relajación, ellas colaboran en la posición, que no cierren las piernas ellas colaboran...” (Entrevistada 5)

Es evidente, cómo las enfermeras asumen como propio el proceso de parir de las mujeres. En tanto tal, es un proceso que no le pertenece a la parturienta. La mujer en labor de parto, no tiene control de sus emociones y mucho menos de su propio cuerpo.

Este vigilar y controlar a las parturientas, por parte de las enfermeras, pasa por tener a las mujeres bajo el dominio de su poder y control, a lo que María de Jesús Montes (2007) califica como cuerpos “sospechosos”. Es decir, dudar de las capacidades de la mujer para enfrentar su proceso de trabajo de parto, en otras palabras, quien sabe realmente como parir son otras/os: el personal médico y de enfermería. La única función de la mujer es simplemente colaborar, obedeciendo fielmente las indicaciones y exigencias que le son impuestas por la lógica institucional de las áreas obstétricas y por ende del modelo biomédico.

Estas representaciones que sobre el cuerpo de las mujeres en labor de parto tiene el equipo de salud, anula la confianza de las mujeres, las expropia de sus saberes y percepciones en relación a las prácticas y vivencias de sus cuerpos. La representación que opera en los imaginarios es que ellas no están capacitadas para afrontar su labor de parto, por consiguiente, deben ser obligadas a acatar los dictados normativos de las expertas es decir las enfermeras, donde la voracidad de sus prácticas hospitalarias respecto al cuerpo, se acompañan y sostienen desde una relación de ajenidad, de desconcierto, de temor, de castigo.

Las mujeres sometidas a tal ejercicio del poder, pierden su identidad y la posibilidad del ejercicio de sus derechos. Despojadas de autonomía son víctimas de una relación saber-poder-sumisión. Michel Foucault, describe este tipo de poder que se ejerce sobre el cuerpo de las mujeres en trabajo de parto como poder disciplinar. Al referirse a este tipo de poder nos dice que éste opera en las relaciones sobre el cuerpo:

...lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten... lo fuerzan... el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción...El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido... (1976, p. 26)

42 |

Continúa el autor señalando que este es un poder absolutamente “discreto”, que funciona permanentemente y en buena parte en silencio. “Poder que es en apariencia tanto menos “corporal” cuanto es más sabiamente “físico”. Se ejerce haciéndose invisible, es la técnica específica de un poder que ve a las personas como objetos y como instrumentos de su ejercicio, lo invade poco a poco, modificando sus mecanismos e imponiendo sus procedimientos.

La praxis obstétrica hospitalaria de las enfermeras está impregnada de este tipo de poder, pues llevan el control del tiempo del trabajo de parto de las mujeres, se controlan todos sus movimientos, todas sus conductas y sus emocionalidades. Nada sucede sin autorización y donde la docilidad de la mujer se impone como único camino para obtener algún grado de bienestar.

Por otra parte, Susana Velázquez al referirse al poder-sumisión de la ciencia ejercida sobre el cuerpo de las mujeres en trabajo de parto, nos refiere:

“La información al normatizar la práctica de la maternidad no deja espacio para las elaboraciones individuales. La información al ofrecerse y operar como una verdad construida desde la ciencia bloquea el surgimiento de otras verdades que las mujeres plantean sentidas desde su subjetividad y sus experiencias concretas de la maternidad” (2010, p. 293)

El patriarcado requiere que las mujeres asuman esta actitud de docilidad, que aprendan a negarse a sí mismas, que se sometan, que no cuestionen ni pregunten, reforzando de esta manera, el discurso de invalidez femenina más allá de sus funciones. Reafirman el poder de la ciencia en manos del discurso biomédico como ente que ejerce control social e ideológico sobre las mujeres, que las coloca en perspectivas de los tomadores de decisiones, indispensables para la estructura patriarcal.

“Hay unas que llegan a parir y no opinan, ni habla... no opinan nada...el papel que cumplen es parir...”(Entrevistada 3)

Nancy Ehrenreich, enriquece el análisis precisando:

“De hecho, es el discurso científico, y la transformación que hace de las mujeres en objetos de conocimiento, lo que hace posible su subyugación... La medicina controla a las mujeres al crearlas, inscribe sus burocráticas, mecanizadas y patriarcales imágenes de la realidad en sus propios cuerpos” (1993, p. 576)

Este conocimiento que le da la ciencia a los/as profesionales de salud y por ende a las enfermeras sobre los cuerpos de la mujer gestantes y su proceso de trabajo de parto y nacimiento; colocan a las mujeres a disposición de las enfermeras quienes imponen sus propios criterios de verdad “que la dominación constitutiva de las relaciones cognitivas se expresa como una cristalización orgánica de esa organización social del saber” (Lanz 1998, p. 81). Por su parte, las ciencias biomédicas en palabras de Diana Mafía le han dicho a las mujeres “cómo ser, cómo gozar, cómo parir, cómo sentir, cómo (no) pensar, cómo enfermar y cómo morir” (2001, p. 48) En tanto tal, a las mujeres nos cuesta concebir nuestros cuerpos como propios.

El sistema de salud, está impregnado de la ciencia y su modelo, el cual invisibiliza completamente a las mujeres. Eugenia Correa, nos describe cómo son percibidas las mujeres dentro de los centros asistenciales de salud y por ende de las salas de partos:

...El sistema de salud concibe a las pacientes como mujeres, mestizas, católicas, provenientes de familiar nucleares, pasivas, pobres, **desinformadas**, heterosexuales, madres (o con deseos de serlo) **necesitadas de asesoría-orientación-consejo, dispuestas a esperar y sin posibilidad de optar por otros sistemas de atención**” (2014, p. 258)

Esta forma de ver a las mujeres que se reproducen en las salas de partos son parte del sistema de salud patriarcal; muestra de ello queda expresado en los discursos que se señalan a continuación.

“...lo primero que debo darle es confianza que no la voy a dejar sola si me toca estar hasta las dos despierta tú me vas a tener a mi aquí contigo llevando el proceso de trabajo de parto hasta las dos de la mañana conmigo, **te voy a orientar tú te vas a dejar llevar por mí y vas hacer paso a paso lo que yo te vaya indicando si tu colaboras conmigo todo va a salir bien** en ese momento tú le estas diciendo a ella que estas allí para ella.” (Entrevistada 1)

“...tal vez se sentiría en confianza si alguna de las enfermeras que está allí en la sala de parto se acerca y le dice o **le enseña como respirar** o le da la mano...” (Entrevistada 2)

**“Si tú le explicas a esa paciente lo que es el trabajo de parto cómo va a ir avanzando tú vas a lograr que esa paciente tenga confianza en ti y si tú estás pendiente ella se va a sentir segura”**... (Entrevistada 3)

“Yo digo que la mujer en trabajo de parto pierde su parte psicológica, pierde su entendimiento...No dominan su fuerza y llegan en ese momento hasta morder a uno...Pierde la conciencia y el control de sí mismas...Pero si tú las entrenas ella no llega a esa agresividad...**Ella va aprendiendo sobre la marcha, si tú la entrenas y le explicas lo que va a suceder en el trabajo de parto la agresión va a ser mínima, el apretar...Ella tiene que tener una serie de conocimientos**...”(Entrevistada 4)

...es que ellas **van desorientadas no saben cómo pujar, no saben qué hacer, no saben qué posición tomar**. (Entrevistada 5)

Las mujeres en trabajo de parto son consideradas enfermas, ya que su abordaje por parte de la institución hospitalaria es fundamentalmente patológico. La mujer en trabajo de parto es doblemente subyugada, en razón del lugar que las mujeres ocupan en una sociedad androcéntrica, excluyente y por ende inequitativa. Por otra parte, la división social y sexual privilegia lo masculino sobre lo femenino, a ello le agregamos su condición de gestante donde se le considerada enferma.

Frente al poder/saber ejercido por las enfermeras, las mujeres en labor de parto no son interlocutoras autorizadas. No dialogan el lenguaje de la ciencia y por ello, no pueden participar en la acción comunicativa allí desplegada.

Esta percepción que se tiene de las mujeres y de la invalidez de su conocimiento, alimentan el mito de la debilidad e inferioridad femenina que grandes pensadores de la antigüedad reforzaron con postulados que mostraron al mundo una visión de inferioridad femenina. Uno de los más resaltantes por su carácter misógino

fue Aristóteles, cuyo pensamiento dejó profundas improntas y aun hoy, su episteme permanece intacta en el pensamiento médico occidental. Para ello nos remitiremos al pensamiento aristotélico con respecto a las mujeres en palabras recogidas de Simone de Beauvoir:

El cuerpo femenino, naturalmente desarmado e incapaz de asegurar su propia defensa, el cuerpo femenino está dotado además de un cerebro pequeño. Este cuerpo esta inacabado como el de un niño y carece de semen como el de un hombre estéril... Todo esto porque las hembras son por naturaleza más débiles y más frías y hay que considerar su naturaleza como un defecto natural... y es que la mujer es ella misma un defecto (1981, p.94)

De esta manera, el sistema de organización del discurso biomédico teje el universo simbólico que reproduce el patriarcado al establecer y mantener la subordinación de la mujer. Hecho que podemos ver en las salas de partos donde a las mujeres se les reduce la posibilidad de valerse por sí mismas; haciéndolas dependientes de una intervención que las desnuda simbólica y literalmente, que las vulnera, las expropia y las cosifica producto de la medicalización a la que son sometidas. Podemos observar una parte de la realidad que viven las mujeres en las salas de parto de acuerdo a lo expresado por las enfermeras:

"...la realidad es Acuéstate allá, quítate la bata y quítate la ropa interior, y prepárate porque vas a parir, vienes a parir..." (Entrevistada 1)

"...la mujer es vista como un paciente que va a recibir tratamiento y ya, que va a parir y ya, no las toman en cuenta..." (Entrevistada 2)

"... la enfermera le dice súbete, ponte para allá y la muchacha pon te tú se cansó porque tiene muchas horas en ese trabajo de partos y está muy cansada y ya no puede pujar entonces se le montan arriba y le dicen pare fulana, pare, saca ese muchacho..." (Entrevistada 3)

"Como un títere, pobrecita, porque es como lo dice este, como lo dice aquel..." (Entrevistada 4)

"...La mujer es vista como un objeto, un objeto que viene a expulsar algo, Eso es el colectivo, lo que más se ve..." (Entrevistada 5)

Sin lugar a dudas, la institución médica separa a las mujeres de su propio cuerpo excluyéndolas totalmente de su propio proceso. Sus vivencias no importan, sus malestares son obviados, su contexto apenas es una sombra, su protagonismo

se pierde en la indiferencia, quedando sujetas a los poderes encarnados por los médicos/as, por el personal de enfermería y por la institución hospitalaria de tal suerte que su cuerpo, siempre es un cuerpo sujetado y es a partir de esta sujeción, que se ha tratado de explicar su sometimiento.

Las enfermeras obstétricas, no están habilitadas para dar cuidados durante el trabajo de parto y el nacimiento por ser mujeres y haber parido, sino por poseer un saber acreditado por la ciencia. Su formación tiene bases patriarcales tan profundas y tan fuertes, que reproducen unos saberes y unos quehaceres marcados por la violencia. Hecho este que impacta la vida y las experiencias de las mujeres que vivencian la labor de parto.

## Referencias bibliográficas

Bartra, Eli. (2002). "Reflexiones Metodológicas". En Bartra Eli (comp). *Debates en torno a una metodología feminista*. Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco. Programa Universitario de Estudios de Género. México.

Cáceres, Jesús (1998). *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. 1ª Edición. México. Editorial Pearson.

Camacaro, Marbella (2000). *Experiencia del parto. Proceso de la mujer o acto médico*. Consejo de Desarrollo Científico u Humanístico. Universidad de Carabobo. Valencia, Venezuela.

Comesaña, Gloria (2010). Prólogo. En: *La Obstetricia Develada Otra mirada desde el Género*. Marbella Camacaro. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico. Universidad de Carabobo. Valencia .Venezuela.

Correa, Eugenia (2014). *Sociedad patriarcal, las luchas por la equidad de género y el posneoliberalismo*. En: *Feminismos para un cambio civilizatorio*, Carosio Alba (coord.) Fundación Celarg-Clacso, Centro de Estudios de las Mujeres U.C.V. Caracas, Venezuela.

De Beauvoir, S. (1981). *El segundo sexo*. Buenos Aires. Argentina: Siglo XXI.

Ehrenreich, Nancy (1993) *The colonization of de womb*. Duke lan Journal.

Foucault, M. (1976). *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. 1ª Edición. Buenos Aires: Siglo XXI Editores .Argentina.

Lanz, Rigoberto (1988). *Razón y Dominación. Contribución a la crítica de la ideología*. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico. Universidad Central de Venezuela. Caracas Venezuela.

Leininger Madeleine (2003) "Criterios de evaluación y crítica de los estudios de investigación cualitativa". En: Morse J. *Asuntos Críticos en los métodos de investigación cualitativa*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.

Maffia, Diana. (2001). *El sexo oculto de la ciencia. En ciencia y Género*. Facultad de filosofía Universidad Complutense de Madrid.

Martínez, M. (2011). *Comportamiento Humano: Nuevas formas de Investigación*. 2ª ed. México: Trillas.

Montes, María (2007) *Las cultura del nacimiento: representaciones y prácticas de las mujeres gestantes, comadronas y médicos*. Universidad Rovix I VIRGILI. Facultad de letras. Programa Doctoral en Antropología de la medicina. Tesis para optar el título de Doctora en Antropología Social y Cultural.

Velázquez, Susana (2002) "Hacia una maternidad participativa. Reflexiones acerca de la prevención y la promoción de la salud mental de las mujeres". En Burin, Mabel, *Estudios de las subjetividades femeninas. Mujeres y salud mental*. Librería de mujeres, Buenos Aires.

# Caminando juntas. Genealogía de las luchas de las mujeres en tres organizaciones del Poder Popular de la Revolución Bolivariana

**María Mercedes Cobo**

mariamercedescobo@gmail.com

Licenciada en Comunicación Social mención Periodismo. Productora de radio y locutora. Maestría en Procesos Sociopolíticos de Integración Venezolanos, Latinoamericanos y del Caribe.

## Resumen

Esta investigación nace con la inquietud de mostrar que en las historias de sujeción de las mujeres nacen historias de desujeción que harán que ellas identifiquen un potencial liberador frente a las dominaciones patriarcales en el mismo terreno donde libran las batallas anticapitalistas. Planteo crear una genealogía que recopile los relatos de las mujeres que construyen prácticas transformadoras en la Comuna Hugo Chávez, en el Campamento de Pioneros Kaika Shi y en la Colectiva Las Hijas de Eva, organizaciones del poder popular de la Revolución Bolivariana. Me pregunto si las luchas de ellas son una plataforma para dar un salto hacia feminismos otros.

**PALABRAS CLAVES:** poder popular, mujeres, movimientos sociales, comunidad

## Abstract

This research was initiated because of worries on how to show that women subordination stories produce also liberation stories that allow them to identify their potential to free her selves from patriarchal dominations in the same battleground of their anticapitalistic struggle. Here I propose to create a genealogy and collect data from the tales of women who create transforming practices in Comuna Hugo Chávez, pioneers camp Kaika Shi and Las Hijas de Eva collective, three women popular power organizations of the Bolivarian Revolution. I ask myself if this type of women fights is a springboard to other forms of feminism.

**KEYWORDS:** popular power, women, social movements, community



## ¿Las luchas de las mujeres en el Poder Popular apuntan a feminismos otros?

Esta investigación nace con la inquietud y motivación de mostrar que en las historias de sujeción de las mujeres nacen historias de *desujeción* que harán que las mujeres identifiquen un potencial liberador frente a las dominaciones patriarcales en el mismo terreno donde libran las batallas anticapitalistas. Para ello, con una postura contrahegemónica planteo crear una genealogía que recopile los relatos, testimonios y voces de las mujeres que construyen prácticas liberadoras en las instancias del Poder Popular de la Revolución Bolivariana.

Desde 1999, cuando Hugo Chávez resulta electo Presidente de Venezuela, se inicia un proceso de participación popular en la gestión de las necesidades colectivas. Comienzan a observarse sujetos y sujetas populares creando y aplicando prácticas transformadoras con sus comunes, en los mismos espacios donde fueron objetos de políticas asistencialistas. La activación de las potencias populares para cambiar la realidad dominante fue desencadenando instancias de participación donde las mujeres han estado actuando masivamente y han impulsado las transformaciones.

En un lapso comprendido entre agosto del año 2015 y febrero del año 2017, conocí, hablé, pregunté, dialogué, compartí y estuve con las mujeres de la Comuna en conformación Comandante Hugo Chávez (2014), que siembran alimentos en la Casa de Cultivo Agrourbana La Bandera, ubicada en el techo del Centro de Diagnóstico Integral Cipriano Yarena, y llevan el funcionamiento del Centro de Educación Inicial César Rengifo, con las mujeres del Campamento de Pioneros Kaika Shi (2011) del Movimiento de Pobladores y Pobladoras, que tomaron terrenos y construyeron sus casas y viven en un urbanismo levantado bajo el modelo de autogestión y con las mujeres de la Colectiva Las Hijas (2014), que producen un programa de radio feminista llamado Mujeres sin censura en la emisora comunitaria La Piedrita 95.1 FM ubicada en la parroquia del 23 de Enero.

La participación evidente de las mujeres en las expresiones del Poder Popular que constituye la Revolución Bolivariana, me lleva a plantearme estas interrogantes: 1) ¿Hay una relación entre las luchas de las mujeres de las organizaciones populares: la Comuna Comandante Hugo Chávez, el Campamento de Pioneros Kaika Shi del Movimiento de Pobladores y Pobladoras de Venezuela y la Colectiva Las Hijas de Eva y los feminismos descolonizados?; 2) ¿Las luchas de las mujeres de estas organizaciones del Poder Popular son una plataforma para dar un salto hacia la liberación, el feminismo o los feminismos?; y 3) ¿Podríamos identificar un feminismo o feminismos locales, populares y comunitarios?

Pienso que las luchas contra el capitalismo y las distintas formas de dominación del sistema mundo moderno y colonial deben incluir las luchas antipatriarcales como un elemento central; es decir, que no habrá descolonización sin despatriarcalización (Carosio 2010, Escobar 2013), y desde esta postura conocí y analicé las prácticas junto a las sujetas populares. En este sentido, asumo que las luchas antipatriarcales deben formar parte de las agendas cotidianas de los ejercicios del Poder Popular.

Me inquieta saber si las prácticas de las mujeres que construyen poder popular a partir de las vivencias cotidianas, locales y comunes apuntan a formas de feminismos otros.

Las comuneras, las pioneras y Las Hijas de Eva construyen formas de liberación en tres instancias del Poder Popular conformadas en el marco de la Revolución Bolivariana. Son mujeres con edades entre 22 y 72 años, que se identifican con el proyecto de modelo político, social y económico de Hugo Chávez, y que viven en las parroquias de La Bandera, La Vega y el 23 de Enero en Caracas, el Distrito Capital de Venezuela.

## Insurgir con las luchas de las sujetas populares

La genealogía de las luchas de las mujeres venezolanas que se organizan en una comuna, un movimiento social o en una colectiva, tributará a la memoria de saberes y luchas de las que resisten, construyen y se liberan, y que han sido marginadas por la historiografía del poder dominante.

Tomo la visión de genealogía de Foucault (1976) que consiste en liberar de la sujeción del poder dominante a los saberes locales y no legitimados, en este caso de estudio, las luchas de las mujeres populares. Elaboré una genealogía donde se registran las historias de *desujeción* de las luchas de las mujeres en distintas modalidades de organización del poder popular venezolano que contrarrestan la dominación capitalista, patriarcal, alimentaria, inmobiliaria, comunicacional y cultural. El método utilizado en la investigación fue la compilación de una genealogía.

En este sentido, la metodología está atravesada por el propósito de estar con las mujeres basado en el concepto de “estancia” (Lagarde 1997). Estuve con ellas mediante visitas y convivencias en los lugares donde construyen las prácticas comunitarias; en estos espacios sostuvimos conversaciones espontáneas y entrevistas semi estructuradas para recolectar la información. En el proceso de estancia, de acuerdo a la visión de Lagarde, traspasé el hecho de verlas como “informantes” y superé la observación participante porque creé una relación estrecha con las comuneras, las kaikashianas y Las Hijas de Eva, reconociéndome en ideas y voluntades hacia la comunidad, asumiéndome parte de ellas desde la convicción y la práctica de ser una sujeta popular, negra, proletaria, militante de la Revolución Bolivariana y feminista.

Es así como esta genealogía contribuye a que las mujeres que salen al paso todos los días de la opresión capitalista y patriarcal puedan leerse, escucharse, verse, reflejarse, narrarse, reafirmarse o cuestionarse en esta exploración que, sin duda, ellas protagonizan desde sus prácticas liberadoras. Probablemente, al verse en estas líneas seguirán más firmes en la construcción que las libera para continuar transformando la realidad y erradicando todas las formas de dominación.

## Cautiverio y madresposas para develar al patriarcado

En este camino también reviso las posturas de patriarcado de Marcela Lagarde y Alba Carosio. Lagarde (1997) identifica al patriarcado como uno de los espacios del poder masculino que se encuentra en las más diversas formas sociales. Se caracteriza por el antagonismo genérico, el dominio masculino en la visión del mundo y el machismo, producto del poder masculino, que discrimina y oprime a las mujeres y a todo lo que no sea considerado apéndice de la visión androcéntrica. Carosio (2010) aborda al patriarcado como una dominación que está presente en lo privado y en lo público convirtiéndose en una jerarquía social naturalizada y legitimada en todas las dimensiones de la vida.

Tomo las ideas sobre feminismos de Francesca Gargallo y Alba Carosio. Abandonar el modelo opresor y patriarcal, que es masculino, clasista, racista, religiosamente jerárquico y colonizador, forma parte de las ideas de (Gargallo 2004), así como dejar atrás el ideal de igualdad con el hombre para comenzar a pensarse y narrarse a sí mismas deslindándose del paradigma masculino dominante y organizándose en acciones conjuntas de liberación. de Carosio (2010) tomé la concepción de feminismo que

se propone comprender la configuración del mundo patriarcal para transformarlo. El feminismo es un conocimiento y una ética que dan base a una acción política de transformación social. Se trata de una relación dialéctica entre teoría y práctica feminista, que se va construyendo en una identidad y un saber femenino (Carosio, 2010: 44).

Desde estas dos visiones entiendo el feminismo como un proyecto político y un movimiento social que no reproduzcan el ideal patriarcal, masculino, racista y colonizado. También me propuse dar con propuestas de feminismos otros en las prácticas transformadoras de las sujetas populares y asumí las visiones de feminismo popular y feminismo comunitario de Korol (2016) y Paredes (2013), respectivamente. Es así como identifiqué las ideas y prácticas feministas populares

en las luchas de *Las Hijas de Eva*. Las experiencias de feminismos populares según la visión de Korol (2016) buscan otros modos de organización y creación para la resistencia; establecen diálogos no jerárquicos; defienden revoluciones socialistas y antipatriarcales; y construyen experiencias de poder popular para crear nuevos modos de vida y convivencia. Me adherí a la propuesta de feminismo comunitario de Julieta Paredes que parte de no pensarnos frente a los hombres “sino pensarnos mujeres y hombres en relación a la comunidad” (Paredes, 2013: 79) para avizorar un potencial de liberación antipatriarcal comunitaria en las comuneras y en las kaikashianas.

Con una visión feminista, popular y comunitaria transito el camino de analizar las prácticas liberadoras de las sujetas desde las categorías: cautiverio y madresposas para analizar las prácticas de las mujeres en el ejercicio comunitario. Asimismo muestro la visión de poder popular con la que trabajo en el análisis de las luchas de las sujetas, que es la visión contenida en la Ley Orgánica del Poder Popular y las concepciones de los argentinos Mazzeo y Stratta.

La categoría cautiverio “sintetiza el hecho cultural que define el estado de las mujeres en el mundo patriarcal: se concreta políticamente en la relación específica de las mujeres con el poder y se caracteriza por la privación de la libertad” (Lagarde, 1997: 151-152). Utilicé esta definición para sustentar que las comuneras, las kaikashianas y Las Hijas de Eva están cautivas en los espacios donde hacen vida, desde el espacio del hogar hasta el lugar donde construyen poder popular. y la categoría “madresposas” que Lagarde define de esta manera:

ser madre y ser esposa consiste para las mujeres en vivir de acuerdo con las normas que expresan su ser -para y de- otros, realizar actividades de reproducción y tener relaciones de servidumbre voluntaria, tanto con el deber encarnado en los otros, como con el poder en sus más variadas manifestaciones. Esta amplia definición antropológica de la maternidad y de la conyugalidad permite develar lo que tienen de maternales las relaciones conyugales, o algunas establecidas entre padres e hijos, entre madres e hijas, o definir como madres a los padres, y así sucesivamente (Lagarde, 1997: 363).

Fue útil para develar el ser de los otros y para los otros que impone la sociedad patriarcal a las mujeres que terminan siendo servidumbres voluntarias en la casa, en el trabajo y también en la militancia comunitaria.

Los investigadores argentinos Miguel Mazzeo y Fernando Satratta consideran que “El poder popular es un poder para desactivar las potencias que objetivan, manipulan y explotan, un poder que le permite al pueblo disfrutar de sus acuerdos, de su cohesión, de su realización, en fin, un poder que le permite ‘vivir’”

(Mazzeo, Stratta, 2007: 17) y la Ley Orgánica del Poder Popular lo define como “el ejercicio pleno de la soberanía por parte del pueblo...” (MPPCyPS, 2010: 8), entonces desde allí considero que el poder popular es lo que permite a las sujetas y a los sujetos proletarios activarse y asumir el poder hacer colectivo para transformar la realidad común que es opresora y explotadora. El poder popular en Venezuela se ha convertido en otro espacio de lucha de las mujeres que construyen propuestas de liberación. Las mujeres se han asumido impulsoras y constructoras del Poder Popular, han activado sus capacidades de resistencias y luchas y se han organizado en sus comunidades para gestionar la solución de los problemas. Es así como también nos preguntamos ¿hay una feminización del poder popular?

Con la visión de Lagarde expresada en las categorías “cautiverio” y “madresposas”, encuentro que la construcción del Poder Popular representa otro cautiverio para las mujeres (aparte de los cautiverios de la familia, el hogar y el trabajo asalariado) que a su vez las lleva a una práctica transformadora para y en las comunidades y que se convierte en un espacio donde pueden identificar su potencial liberador ya no sólo en la resistencia anticapitalista sino también en la resistencia antipatriarcal.

## Mujeres agricultoras urbanas de la Comuna en conformación Comandante Hugo Chávez de La Bandera

*Chávez me liberó en todo*  
Arellys Rivas

Las prácticas liberadoras de las comuneras están desde el cautiverio al *cultiverio*. Las mujeres de la Comuna en conformación Comandante Hugo Chávez se identifican con el pensamiento igualitario, comunitario y socio productivo del Líder de la Revolución Bolivariana, Hugo Chávez, nacido el 28 de julio de 1954 en Sabaneta, estado Barinas ubicado al oeste de Venezuela. Ellas son mujeres con edades entre 35 y 65 años, que son madres, amas de casa, esposas, hijas, hermanas, trabajadoras, líderes y activadoras comunitarias, amigas, compañeras, agricultoras urbanas y militantes de la Revolución Bolivariana; se identifican como madres chavistas y cultivan vegetales para abastecer a sus familias y a sus vecinas y vecinos, por eso practican la agricultura como acción cotidiana en su entorno para multiplicar la vida de los suyos. Me pregunté por qué las mujeres de la comuna aprueban identificarse con el nombre de un hombre, en este caso Hugo Chávez.

Trabajan en sus comunidades dentro de la instancia de los Consejos Comunales para canalizar los problemas de sus vecinas y vecinos, y para conformar la Comuna; y en la agricultura no sólo en la casa de cultivo sino también en cada uno de los espacios donde hacen vida porque están empeñadas en garantizar los alimentos a sus familias sobre todo en el marco de la situación económica que enfrenta el país.

Con respecto a las luchas de las mujeres de La Bandera, identifiqué un espacio de participación política y práctica comunitaria, donde las mujeres se sienten autónomas y empoderadas, por tanto creemos que es un patriarcado que no termina de morir y una búsqueda de liberación que aún no crece del todo, liberación que todavía es una niña porque aún no es una adulta que se enfrenta al patriarcado. Por un lado las mujeres intentan ser autónomas produciendo sus propios alimentos y construyendo comunidad y por otro, entran, salen y vuelven al día a día en los cautiverios de las recargas familiares, laborales y militantes.

Me pregunté entonces, ¿Es un hombre, en este caso Hugo Chávez, quien despierta las prácticas en búsqueda de liberación de las madresposas? ¿El movimiento feminista ha multiplicado el mensaje de la liberación patriarcal entre las mujeres populares? ¿Es el ejercicio de la organización comunitaria y del Poder Popular lo que permite la liberación de las madres chavistas? o ¿Es la conciencia feminista, el otro salto que necesitan las madres chavistas para buscar la liberación?

La identificación con el líder venezolano contribuyó a que las mujeres ejercieran el poder popular y por tanto se pusieran en el camino de la construcción comunitaria para vivir mejor, el amor que sienten por Chávez podría también estar contribuyendo a que ellas se valoraran y se sintieran capaces de ser las protagonistas de sus propias vidas, por eso se sienten convencidas y decididas a lograr un vivir en comunidad que les traerá felicidad, así como lo han expresado innumerables veces en nuestras conversaciones, por tanto pensamos que desde la legitimidad patriarcal ellas estarían desarrollando prácticas en las que existe la dualidad cautiverio-búsqueda de la liberación y viceversa.

Observé que las mujeres de la Comuna Comandante Hugo Chávez siguen en los mismos cautiverios y la práctica comunitaria se convierte en otro cautiverio, pero también en un espacio donde se construye una práctica de transformación que es liberadora, y que las hará cuestionarse de las distintas sobrecargas de trabajo en todos los espacios para luego construir otras búsquedas de libertad en sus mundos privados y públicos.

## Las mujeres del Campamento de Pioneros Kaika Shi del Movimiento de Pobladores y Pobladoras de Venezuela

*Principalmente fuimos las mujeres que le echamos ganas*

Luz Marina de La Cruz

*La mujer kaikashiana es la fuerza del pueblo*

Amalia Guerrero

Las kaikashianas tomaron terrenos y construyeron viviendas con organización comunitaria y autogestión, principios impulsados en la Revolución Bolivariana, desde el liderazgo de Hugo Chávez, en sus leyes, políticas y programas. Ellas se consideran

las pioneras de los pioneros y son la mayoría en el campamento, sus edades oscilan entre 22 y 72 años, son madres, trabajadoras, amas de casa, líderes comunitarias, trabajadoras voluntarias, cocineras, esposas, abuelas, agricultoras, hermanas e hijas. En Kaika Shi, entre el 90 y 95 por ciento de la participación en todos los asuntos que tienen que ver con la comunidad está protagonizada por las mujeres. Del total de la población que vive en el urbanismo: 331 habitantes, 133 son mujeres, 108 hombres, 39 niñas y 51 niños. Se identifican como kaikashianas y se describen como pioneras, primeras, mujeres luchadoras, chavistas y perseverantes.

Desde la necesidad de vivir dignamente junto a sus familias porque antes estuvieron sin techo o desalojadas, las pioneras llevaron a la práctica cotidiana el llamado de Chávez para organizarse y para ser autogestionarias en el camino de lograr la casa y trabajar en la esperanza de vivir en la comunidad socialista, en la construcción del proceso de transformaciones sociales, del que ellas se sienten parte reconocida, reivindicada y estimada.

Las pioneras desde el cautiverio de madresposas, de vivir para el otro (esposo e hijos), tener la mayor carga en el trabajo del hogar y “relaciones de servidumbre voluntaria” (Lagarde, 1997:363) cocinaron la comida de los hombres de Kaika Shi y organizaron las jornadas de trabajo voluntario, así como también ayudaron a levantar los apartamentos del urbanismo batiendo cemento, construyendo columnas, pegando cerámica entre otras tareas que tradicionalmente son realizadas por los hombres. Las kaikashianas desafiaron las creencias de que las mujeres sólo pueden cocinar, lavar y limpiar, y no son capaces de hacer ningún trabajo pesado. ¿Es una práctica liberadora haber logrado construir sus casas con sus propias manos? ¿Pasaron de la servidumbre voluntaria a la liberación voluntaria sólo con unirse y organizarse entre ellas para hacer el trabajo más pesado de la obra de construcción? Creo que el desafío no sólo está en demostrarle a los hombres y a sus esposos que ellas no solamente son madresposas sino que también son fuertes, valientes, creativas y pueden tener voluntad y capacidad para liberarse. Las kaikashianas expresaron sus propias creencias de liberación codificadas desde el cautiverio-militancia-comunidad-empoderamiento-participación.

Vuelvo a las interrogantes que me hice con respecto a las prácticas de liberación de las comuneras ¿Las prácticas liberadoras de las kaikashianas son una alternativa popular a un feminismo burgués y dominante? ¿Descubrieron su voluntad de liberación en el ejercicio de ser Poder Popular? Considero que las pioneras al igual que las agricultoras urbanas construyen prácticas de liberación desde y en los cautiverios, que también las harán cuestionarse de las múltiples labores para luego empoderarse de nuevas prácticas que apunten más hacia la liberación de toda forma de opresión en la casa, la familia y la pareja. Desde la construcción comunitaria identificarán todas las formas de opresión, porque así como levantaron columnas para

hacer los apartamentos, las pioneras también pueden ser las primeras en levantar los cimientos antipatriarcales en el urbanismo por el que tanto se han esforzado.

## Mujeres feministas de la Colectiva Popular Las Hijas de Eva

*Soy Hija de Eva  
Porque soy dueña de mis decisiones  
Porque como del fruto prohibido  
Porque soy desobediente  
Porque soy rebelde, chavista y feminista*

Son cinco mujeres trabajadoras que se organizaron en una colectiva, producen un programa de radio popular y feminista, y proponen un feminismo popular que las lleve a hermanarse con sus vecinas y compañeras reconociendo la historia de opresión y carencia de cada una de ellas, vengan de donde vengan y hagan lo que hagan pero juntas para resistir ante las diversas exclusiones tradicionales.

La práctica liberadora de Las Hijas de Eva está en asumirse ser parte del Poder popular, luego constituirse en una organización popular, darle vida y ejercerla en colectiva, hermanarse con su par dominada al igual que ella, creer en la comunidad, trabajar desde ella en un medio contrahegemónico, hacer pública la palabra censurada durante siglos y promover un feminismo desde/para/con las mujeres que están abajo y que irrumpe ante los feminismos dominantes que han fragmentado las resistencias.

Observé en la práctica de Las Hijas de Eva una búsqueda y una convicción de construir desde las bases del pueblo, como mujeres que son parte de ese conglomerado con carencias, que se organiza y busca en sus iguales la gesta de una conciencia en permanente búsqueda por la liberación que será juntas, hermanadas y en comunión. La libertad de las mujeres no será individual, será encompinchadas, creativas, rebeldes, insurgentes, habladoras, organizadas, atrevidas, y bien juntas y solidarias para superar las contradicciones presentes entre los cautiverios y las prácticas transformadoras.

## Tres propuestas de liberación de mujeres desde la cotidianidad de los cautiverios

La propuesta de liberación de las mujeres que construyen Poder Popular, que pueda articular todas las opresiones, consiste en la articulación de todas las liberaciones para contrarrestar todas las dominaciones. Asumo la propuesta de los feminismos descoloniales para empalmar las liberaciones anticapitalistas, antipatriarcales y anticoloniales en las construcciones de Poder Popular que persiguen proyectos revolucionarios, socialistas y emancipatorios.



Sostengo que las comuneras y las kaikashianas están sembrando las semillas para cosechar propuestas de feminismos descoloniales y transitar el camino para todas las liberaciones.

Las comuneras y las kaikashianas tienen el potencial liberador para dar con una propuesta de un feminismo que no niegue sus prácticas comunitarias y construcciones locales, populares, autóctonas y autónomas. Las propuestas de los feminismos comunitarios son parte de los feminismos populares y se entrelazan con los proyectos revolucionarios, socialistas y antiimperialistas que buscarán todas las liberaciones frente a todas las dominaciones (Korol 2016).

Identifiqué prácticas transformadoras ante las relaciones de explotación del sistema capitalista, desde la identidad chavista que llevó a las mujeres a construir poder popular, para ir abonando un terreno donde pueden concientizarse de la dominación por el patriarcado (vivida en la casa, en el hogar, en la familia, en el trabajo y en la comunidad) y construir prácticas en búsquedas de la liberación ya no sólo del sistema capitalista sino también del sistema patriarcal.

Estuve con mujeres con edades entre 22 y 72 años, que viven en barrios de Caracas. El 60% de ellas son madres solteras y el 70 % no tiene instrucción universitaria. Son mujeres que se unen con la vecina y con la compañera de lucha, ven a los hijos de las vecinas como suyos, trabajan en colectivo y por la comunidad el tiempo que sea necesario.

Las acciones de las comuneras agricultoras y las pioneras kaikashianas son evidentes, significativas y cuantiosas en organizaciones mixtas del poder popular, y las acciones de Las Hijas de Eva cubren toda esta organización del poder popular que está integrada solamente por mujeres. La Comuna en conformación Comandante Hugo Chávez, el Campamento de Pioneros Kaika Shi del Movimiento de Pobladores y Pobladoras y la Colectiva Popular Las Hijas de Eva son instancias que se formaron bajo la identidad del proyecto político de Hugo Chávez. Las mujeres con las que convivimos se autonombraron y definieron chavistas.

El hecho de conformarse en una organización del poder popular y las prácticas de sembrar alimentos, construir apartamentos y comunicar contenidos feministas de las mujeres, se dio a partir de la identificación con el pensamiento y los llamados de Chávez para empoderarse de la realidad capitalista y transformarla en colectivo. Las luchas de las mujeres de las organizaciones populares que analicé, comulgan con los ideas de igualdad, solidaridad, inclusión, organización comunitaria y poder popular de Hugo Chávez.

El llamado a las mujeres a participar, a organizarse y construir en torno a la creación de otros modos de vida como los comunitarios ha sido evidente en los distintos planes

y proyectos del proceso bolivariano. Sin embargo, me surgen estas interrogantes: ¿la participación de las mujeres en las diversas formas de organización del poder popular ha develado las opresiones patriarcales? ¿Existen relaciones de igualdad en la participación de las mujeres y los hombres en las organizaciones populares? ¿Existe una feminización del poder popular (Korol 2016) y explotación del trabajo de las mujeres sin demandar agendas antipatriarcales en el ejercicio del poder popular?

Identifiqué un sentido de pertenencia con el modelo bolivariano y con el legado de Hugo Chávez en las prácticas de las mujeres de las organizaciones. Ellas vieron y ven en Chávez una figura de maestro, impulsor, esposo, hermano, compañero, hijo, amigo y motivador que las convida a resistir, a luchar, a participar, a empoderarse, a construir, a sembrar, a hablar, a “despertarse” y a “liberarse” para ser/estar/vivir sin dominación, sin padecimientos y sin carencias. Las comuneras, las kaikashianas y Las Hijas de Eva luchan ante la explotación capitalista construyendo comunidad y en el caso de la Colectiva luchan contra la dominación patriarcal y se definen feministas.

Esta genealogía fue recopilada únicamente por los testimonios y voces de las mujeres que construyen y dan vida al poder popular. En los casos de la Comuna y el Movimiento Social estudiados, las mujeres luchan principalmente contra la opresión de clase explotada sin haber avanzado aún en prácticas que contrarresten la opresión de género, pero sí comenzando a cimentar las bases para cuestionarse la dominación masculina porque el espacio de construcción del poder popular, al mismo tiempo que es otro cautiverio también es un espacio de lucha, donde ellas participan y se empoderan de una práctica que transforma la realidad de carencias de las comunidades.

Para determinar la propuesta de liberación de las mujeres de las instancias del poder popular de la Revolución Bolivariana que analicé, vinculo estas palabras de Claudia Korol “Feminismos populares en movimiento, en movimientos, en acción cultural para la libertad, entendiendo el socialismo como el horizonte posible para desafiar la barbarie del capital, del patriarcado, del colonialismo” (Korol, 2016: 24) con las reflexiones de liberación de Carosio (2010) que señalan que:

La emancipación social hacia la igualdad, la democracia y la libertad, sólo es posible en la transformación de la vida cotidiana, hacia una experiencia diaria sin jerarquías que desbarate el sistema de roles de género, en los que se fundamenta el sistema patriarcal. Las mujeres y el feminismo son una profunda “fuerza creativa” que transforma el mapa de la política (Carosio, 2010: 93-94).

La propuesta de liberación de las sujetas populares que conocí, se sustenta en la necesidad de empalmar sus luchas con la generación de luchas antipatriarcales que trastocuen/alteren el sistema de roles de género en la vida cotidiana. Las Hijas de Eva por su parte sí están en la construcción de prácticas antipatriarcales que las ha llevado a promover un feminismo popular.

Estoy frente a tres formas de resistencias y liberaciones encabezadas por mujeres. Tres formas de ser chavistas, tres formas de construir prácticas liberadoras desde tres formas de construir poder popular y tres formas de crear comunidad, desde el hecho de estar juntas y en sororidad; y desde los cautiverios en el que hacen vida. También estoy frente a tres formas de búsqueda de liberación de uno o varios cautiverios porque al mismo tiempo los cautiverios son los espacios de lucha de las comuneras, de las pioneras y de Las Hijas de Eva.

Conocí tres propuestas de liberación impulsadas por las mujeres de las instancias de Poder Popular emergidas en la Revolución Bolivariana que sueñan en la vida comunal y que las hará buscar nuevos horizontes donde ya no estén en cautiverio. ¡No nos detendremos en el camino!

## Referencias bibliográficas

- Angeleri, S. (2016) Conferencia “Políticas sociales emancipadoras enmarcadas en derechos humanos para las mujeres populares en Venezuela”.
- Angeleri, S. (2012). “La Araña Feminista estableciendo los parámetros para el estudio de una experiencia de articulación feminista y socialista”. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Vol. 17/N 39, 225-234.
- Carosio, A., Vargas, I. (2010). *Feminismo y socialismo*. Caracas-Venezuela: Fundación Editorial El Perro y La Rana.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra*. Medellín-Colombia: Ediciones Unaula.
- Espinosa, Y., Gómez, D. y Ocho, K. (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán-Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Fabbri, L. (2013). *Apuntes sobre feminismos y construcción de Poder Popular*. Rosario-Argentina: Puño y Letra Editorialismo de base.
- Foucault, M. (1976). *Genealogía del racismo*. Caronte Ensayos. La Plata-Argentina: Editorial Altamira.

- Foucault, M. (1998) "El Sujeto y el poder". En: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. (Jul. - Sep., 1988), pp. 3-20. Disponible: <http://terceridad.net/wordpress/wp-content/uploads/2011/10/Foucault-M.-El-sujeto-y-el-poder.pdf> (Consulta: 2017, Junio)
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala*. Ciudad de México-México. Editorial Corte y Confección.
- Gargallo, F. (2004). *Las ideas feministas latinoamericanas*. [Libro en línea]. Disponible: <https://mega.co.nz/#F!Q88zDI7R!mqdVvvp619BDg5xV6VcMUQ> [Consulta: abril 2015]
- Korol, C., Castro, G. (2016). *Feminismos populares. Pedagogías y políticas*. Colombia: La Fogata Editorial.
- Lagarde, M. (1997). *Los cautiverios de las mujeres: madrepasas, monjas, putas, presas y locas*. México D.F-México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lagarde, M. (s/f). *Pacto entre Mujeres Sororidad*. Disponible: <https://www.asociacionag.org.ar/pdfaportes/25/09.pdf> (Consulta: 2017, Junio)
- Mazzeo, M., Stratta F. (2007). *Reflexiones sobre el poder popular*. Caracas-Venezuela: Fundación Editorial El Perro y La Rana.
- Ministerio del Poder Popular para las Comunas y Protección Social (2010). *Ley Orgánica del Poder Popular*.
- Paredes, J. (2014) *Hilando fino, desde el feminismo comunitario*. DF-México. Disponible: <https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf> (Consulta: 2017, Junio)
- Valdés, G. (2005) "Diversidad y articulación en América Latina". En: *Dialéctica*, DF-México, Nueva Época, año 29, número 37.

# El ostracismo en la mujer afrodescendiente venezolana

**Ismenia Mercerón**

nenajabamiah84@gmail.com

Coordinadora de Investigación adscrita a Educación Avanzada y Coordinadora de la Cátedra Libre África Josefa Bringtown en el Núcleo Maracay de la Universidad Nacional Experimental Rómulo Gallegos, UNERG. Cursa el Doctorado en Ciencias de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez, UNESR. Doctora en Ciencias de la Educación de la UNERG. Magistra Scientiarum en Ciencias de la Educación en la UNESR, Especialista en Educación de Adultos. Licenciada en Educación Integral.

## Resumen

Pretendemos dar cuenta del ostracismo en la mujer afrodescendiente venezolana, una categoría que pareciera que hoy, a comienzos del siglo XXI, ya no existiera; sin embargo, la investigación se propone mostrar relatos vivenciales que dan cuenta del discurso invisibilizador de la negritud, al que llamamos ostracismo enmascarado. Para ello, entrevistamos 5 cinco mujeres a partir de un guión semiestructurado de entrevistas.

**PALABRAS CLAVE:** ostracismo enmascarado, negritud, mujer afrodescendiente venezolana

## Abstract

We intend to account for ostracism in Venezuelan afrodescendant women, a category that seems that today, at the beginning of the 21st century, no longer existed, the research proposes: Show experiential stories that account for the invisibilizing discourse of negritude, to which we call masked ostracism. For this, we interviewed 5 five women from a semi-structured interview script.

**KEYWORDS:** masked ostracism, blackness, Venezuelan afrodescendent woman

El presente estudio emerge de encuentros de experiencias de cinco mujeres venezolanas cuyas edades están comprendidas entre los 15 los 60 años de edad. Sólo cinco pareciera un número poco representativo. Sin embargo, el uso de la metodología cualitativa permite el abordaje del fenómeno de estudio con grupos reducidos para su debida comprensión e interpretación de hallazgos investigativos enunciativos desde la oralidad de las protagonistas.

Estas mujeres se reconocen como afrodescendientes/afrovenezolanas/negras. El paisaje donde se desarrollaron las entrevistas fue la Ciudad de Maracay, en diferentes espacios urbanos: Barrio 23 de Enero, Base Sucre, San Mateo Urbanización El Limón; así como en la Universidad Experimental Simón Rodríguez, y en las comunidades de pueblos de enclave afro Choroní, Ocumare y Cuyagua.

Sentía inquietud por la sospecha de la negación de nuestras raíces de identidad afrodescendiente en mujeres que, sin darse cuenta, niegan sus ancestría y legado afro, cuando incluso sus rasgos fenotípicos son visibles (nariz ancha, cabello rizado, tez de alta pigmentación oscura, labios gruesos, caderas anchas), rasgos de nuestras tierras de Abya Yala y del Mosaico Caribeño, catalogadas como negras. Esta última categoría (negra) ha sido utilizada para maltratar y humillar, a mujeres (aunque no sólo a mujeres) y ser estigmatizadas, a lo que se suma un discurso racista. En muchos casos sienten vergüenza de sí mismas provocando un ocultamiento o invisibilización de su negritud, lo que llamo "ostracismo enmascarado" del que ellas mismas no están conscientes. Esta situación que va en detrimento de la mujer me ha sensibilizado como mujer afrodescendiente. Lo cual me llevó a acercarme a sus mundos de vida y es el propósito que tengo: mostrar relatos vivenciales que dan cuenta del discurso invisibilizador de la negritud.

62 |

### Conceptos que debemos aclarar...

Aimé Césaire, poeta y político martiniqueño, que junto al senegalés Leopold Sedar Senghor acuñó el concepto de negritud en la década de 1930, es clave de orgullosa reivindicación identitaria. "Negro, negro, desde el fondo del cielo inmemorial", escribe. Para Césaire Aimé, la negritud es el lugar de combate por la descolonización, símbolo de libertad y emancipación. Por otro lado, la negritud es un movimiento de exaltación de los valores culturales de los pueblos negros. Es la base ideológica que va a impulsar el movimiento independentista en África.

Negro" significó y continúa significando para los blancos la negación de la condición humana de las personas africanas, de su papel constructor y protagonista de la civilización en los territorios del continente africano, la negación de la africanidad de la humanidad. (Juan de Dios Mosquera 2015:3)

Ahora bien, en cuanto a la categoría afrodescendiente es acuñado políticamente en la Preconferencia de las Américas contra el racismo, (Chile 2000) y en la Declaración y Programa de Acción de Durban Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia (Durban 2001), cuando logramos los movimientos sociales nuestro reconocimiento afrodescendientes, se aprobó un Plan para América Latina y el Caribe. Después de esta última conferencia la Organización de Naciones Unidas (ONU) y la mayoría de los países que lo conforman expresado en el siguiente párrafo: "Todos los descendientes de africanos que sobrevivieron a la trata esclavista en América y abarca a todos los pueblos descendientes, urbanos y rurales directa o indirectamente de la diáspora africana en el mundo" (*Conferencia Mundial Contra El Racismo*, 2001, Durban. Sudáfrica).

Es decir, afrodescendientes son todos los pueblos y las personas descendientes de la diáspora africana en el mundo. En América Latina y el Caribe, la categoría se refiere a las distintas culturas africanas y afroamericanas que emergieron de los descendientes de africanos, las que sobrevivieron a la trata o al comercio esclavista que se dio durante los siglos XVI hasta el XIX tal y como lo expresa el afroecuatoriano John Antón (2008). En este mismo orden, afrodescendiente es un sentir, está en el vivir de cada ser que se auto reconoce como tal, más allá de la pigmentación de la piel, de sus rasgos fenotípicos o genotípicos, más allá de su lugar de origen, de sus raíces. Aporte conceptual de la investigadora y autora Ismenia Mercerón (2011).

De igual manera es importante acotar que el concepto ha cobrado vida desde la mirada de investigadores, antropólogos, sociólogos, actores sociales. En el fascículo 104 del mes de Abril año 2009, la revista digital *Encontrarte*, titulado "Creadores somos tod@s", María Cristina Bassalo (2009) escribe "Soy libre soy negro soy afrodescendiente" a propósito del artículo de Juan Veroes titulado "No soy afrodescendiente, soy negro simplemente". Bassalo expresa su postura al definir:

Ser afrodescendiente es una construcción personal y social orientada a la valoración y respeto por los elementos territoriales, generacionales, históricos y culturales, que nos legitiman como herederos de un legado invaluable, que como parte de nuestra diversidad nos permite posicionarnos como auténticos venezolanos, sujetos de derecho (s/p)

En palabras del afrovenezolano Jesús Chucho García

Hoy el concepto de "afrodescendiente", tiene reconocimiento universal gracias al impulso de las organizaciones afrodescendientes de todo el continente. La palabra "negro", construcción colonial y denigrante de la condición

humana africana, hoy es cuestionada desde la autodeterminación intelectual y práctica de las y los africanos y sus descendientes. (...) Definitivamente “afrodescendiente” es una construcción social y académica al mismo tiempo. También es parte de lo que hemos denominado soberanía intelectual, vinculado al concepto de autodeterminación (...) nosotros los hijos de la diáspora debemos reconceptualizarnos. Afrodescendiente es un término que quiere identificar a los descendientes de aquellos que hicieron parte de la diáspora africana, de los esclavizados en las Américas y el Caribe (García, 2003: 60).

Yudith Heredia (2014), antropóloga afrodescendiente directora del Museo Arqueológico de Maracay, dice: “todos somos afrodescendientes, pues antropológicamente los restos humanos más antiguos encontrados hace más de 4 millones de años eran de África” (Entrevista realizada 10 de Mayo, en el marco de la conmemoración de la afrovenezolanidad estado Aragua.). Así mismo en una entrevista realizada por Diana Duque para la Revista Memorias de la Insurgencia Afrovenezolana, el profesor Reynaldo Bolívar, viceministro de Relaciones Exteriores para África de la República Bolivariana de Venezuela y director del Centro de Investigaciones Saberes Africanos expresa: “Sostengo que todos descendemos de África, no importa el color de la piel y en este sentido, el término afrodescendiente lo asumo como más amplio que un color, porque va más allá” (2010:72).

64 |

En este mismo orden de ideas, tenemos al investigador Jorge Amaiz Monzón (2013:349) en su informe presentado ante la UNESCO en relación a la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial de los afrodescendientes en América Latina, caso Venezuela, nuestra la clasificación elaborada por el antropólogo Emilio Esteban Monsonyi en tres grandes grupos:

- **Afrodescendiente tipo A:** Es aquel que habita en alguna comunidad relativamente cerrada y practica una cultura total y específica, claramente distinguible del entorno sociocultural circundante. Si bien la expectativa es encontrar allí fenotipos marcadamente poco mestizados, consideramos que en tales ámbitos restringidos, inclusive las personas no inmediatamente reconocibles como afrodescendientes, deberían ser reconocidas como tales, por cuanto comparten la misma identidad cultural y todas las especificidades atribuibles al colectivo
- **Afrodescendientes tipo B:** Son aquellos que presentan las características antropofísicas correspondientes al fenotipo afrodescendiente, aunque no habiten en comunidades propias ni presenten una total cohesión cultural, aun cuando siempre poseen manifestaciones culturales perfectamente identificables. En el caso de los proyectos de censos poblacionales, es más bien el propio



registro el que deberá demarcar los ámbitos urbanos y rurales donde dicho fenotipo se presente con mayor profusión, para producir resultados significativos y confiables. Por otro lado, es absolutamente necesario que las personas así censadas se autorreconozcan inequívocamente como afrodescendientes, si no quiere incurrir en imposiciones u otras situaciones indeseables.

- Afrodescendientes tipo C: Esta categoría comprendería a la gran mayoría de los habitantes del país. Esta población no presenta suficiente especificidad ni antropofísicas ni sociocultural para ser empadronada en un censo, que sirva para identificar y cuantificar a los afrodescendientes propiamente dichos, como es el caso de las categorías A y B. Sin embargo, se considera de extrema importancia al haber nombrado y asentado expresamente la realidad y visibilidad de esta categoría tan amplia, ya que es tiempo que todo el pueblo venezolano -incluidos los inmigrantes más recientes- tomen conciencia del aporte fundamental e insoslayable de la afrovenezolanidad, al igual que el de procedencia indoamericana, euroamericana y, últimamente, asiáticoamericana.

De acuerdo a lo antes planteado es importante señalar que la categoría afrodescendiente emerge como un elemento de autorreconocimiento identitario cultural, propio de los pueblos que identifican a sus antepasados africanos los cuales: fueron los esclavizados y esclavizadas traídos del continente africano a nuestra Abya Yala (América) y que hoy día, las prácticas afro conforman y se dibujan en lo cotidiano, educativo, cultural, social, gastronómico religioso entre otros, estas prácticas van más allá de lo fenotípico por ello *afrodescendiente* es un autorreconocimiento desde el sentir humano, individual y compartido en lo colectivo. El término ostracismo viene del griego *ὄστρακισμός* (*ostrakismós*) que significa exactamente “destierro”. Se dice que el ostracismo era un castigo político (el destierro) que se aplicaba a los ciudadanos en la antigua Grecia por unanimidad de la asamblea. Sin embargo, este ostracismo también suele darse por voluntad propia, sería un ostracismo social. En la actualidad es muy probable que nos tropecemos a diario con mujeres que niegan aceptar su negritud, ocultándose tras la máscara de la invisibilización; es decir no dejarse ver públicamente, por prejuicios de su tez oscura o su cabello rizado, entre otros. Yo adjudico la categoría de ostracismo enmascarado que no tiene nada que ver con el endorracismo. Es necesario aclarar esta categoría de endorracismo de acuerdo a la militante de la Red de Mujeres Afrovenezolanas, Nirva Camacho:

Quizás la actitud endorracista pueda adquirirse a manera de defensa ante la experiencia de sentirse rechazada o rechazado, (no me identifico con lo despreciable, mejor asumo lo aceptable) y como mecanismo de defensa busca proteger al individuo de una situación dolorosa, que resulta al concientizar

el rechazo del cual viene siendo víctima a lo largo de todo su proceso de socialización en sus relaciones interpersonales. Sin embargo, es importante resaltar que utilizar este mecanismo de defensa no elimina los efectos del rechazo. (2003:36-37)

Entendiéndose como un comportamiento que se asume de NO aceptar su negritud, su descendencia africana, de negación e inconformidad consigo misma. En muchos casos el endorracismo logra desdibujar a la mujer en su esencia cuando se adopta el blanqueamiento como un mecanismo de aceptación social. En cuanto a la categoría *ostracismo enmascarado* es cuando la mujer se niega a ser visible ante los otros/ otras un ocultamiento propio, pero no teniendo consciencia de que es un ostracismo social. Ryan de la Torre (Lady Saba), (escritora española, en su artículo publicado para el colectivo de mujeres Afroféminas, la mujer invisible que solía ser, declara: “Cuando era pequeña me iba al colegio me ponía muy nerviosa hablar en público para expresar mi opinión... La verdad es que quería ser invisible para que nadie se fijara en mí aunque no lo conseguí” (s/p). Este deseo de invisibilidad no es extraña para los y las afrodescendientes desde el tiempo en que llegaron, secuestrados/as a Europa y sus colonias en América.

66 |

Este deseo de invisibilidad, de negación de las raíces étnicas africanas está marcada por el sometimiento que las sociedades llamadas modernas impusieron sobre la mujer de tez oscura, descalificadas por su apariencia física, la cual no cumple con los cánones de belleza impuestos por una sociedad de preferencias por mujeres de cabellos rubios, ojos claros y figuras estilizadas, haciendo creer que sólo esta es la mujer ideal y deseable. Este pensamiento de una sociedad blanqueada es el que ha llevado y lleva a colocar en el imaginario colectivo la negación de la negritud.

Lo expresado por Lady Saba es común en nuestras niñas y mujeres afrodescendientes en Venezuela. Muestra de ello es apreciable en el discurso de la informante estudiante cuyo seudónimo *Bailarina* expresa: “la negra era yo...me negaba a participar y hablar por vergüenza, por ser diferente” (Entrevista personal UNESR-Maracay 15/5/2015), muestra del ocultamiento, un ostracismo latente: negar lo afro, ese sentimiento de culpabilidad por ser de tez oscura cuyo término peyorativo es negra/negro, ser diferente, encubrirse, no querer dejarse ver.

## La metodología asumida

Se trata de una investigación de campo, reflexionada desde el paradigma interpretativo-vivencial, con empleo de la metodología cualitativa y el método hermenéutico a fin de ir a la realidad y al encuentro con las informantes, protagonistas de la presente intención investigativa.

La investigadora y autora del libro *Investigación cualitativa en educación* de María Paz Sandín (2003) en relación al enfoque interpretativo-vivencial plantea que este permite conocer aspectos de la vida social y cotidiana y del mundo sociocultural mediante una perspectiva cultural e histórica. Se sustenta sobre los siguientes supuestos básicos:

- A. La naturaleza interpretativa es holística, dinámica y simbólica en todos los procesos sociales.
- B. El contexto es un factor constitutivo de los significados sociales.
- C. El objeto de la investigación es la acción humana y la causa de esas acciones reside en el significado interpretado que tienen para las personas que la realizan.
- D. El objeto de la construcción teórica es la comprensión teleológica antes que la explicación casual.
- E. La objetividad se alcanza accediendo al significado subjetivo que tiene la acción como su protagonista.

El enfoque interpretativo se fundamenta en la fenomenología y la hermenéutica, pues es allí donde se contrapone la objetividad de las sujetas y de la investigadora, y se recupera lo vivido y sentido, el significado, es decir, se toma en cuenta lo que representa la experiencia, y la interpretación de la realidad que hacen las sujetas y la investigadora para la comprensión del fenómeno.

| 67

Para la comprensión y visualización de la temática se tomaron informantes emblemáticas. Para el investigador venezolano, Luis Leal (2005), el término *informante clave* se aplica a cualquier persona que pueda brindar información detallada, debido a su experiencia o conocimiento de un tema específico. Para este estudio se escogieron cinco: tres de ellas presentan rasgos fenotípicos de herencia africana (cabellos rizados, piel oscura, nariz ancha labios gruesos), las otras dos tienen piel menos pigmentada. La edad varía entre 15 y 60 años. El intercambio verbal tuvo la característica de ser ameno y cordial, lo cual permitió entablar una profunda interacción y conversación con las sujetas participantes, que nos hace plantear el uso de seudónimos a fin de guardar la confidencialidad e identidad.

La técnica para recolectar la información fue la entrevista informal, sin guion de preguntas; es decir, fue un encuentro dialógico informal y natural. La otra técnica fue la observación directa, además del uso de instrumentos: cámara fotográfica, grabadora portátil y cuadernos de notas. En cuanto al procesamiento de interpretación de la información recabada, se desgravaron las entrevistas.

Con respecto al proceso de sistematización e interpretación de la información, se utilizó el método de comparación constante para construir categorías. El investigador y teórico venezolano Miguel Martínez Miguélez (2004) considera que posibilita:

El descubrimiento de las relaciones (...) comienza con el análisis de las observaciones iniciales (que) se someten a un continuo refinamiento a lo largo de la recolección de datos y el proceso de análisis, y realimentan continuamente el proceso de categorización (2004:74)

De acuerdo a la opinión de citado autor: "la categorización representa una acomodación de información no preconcebida en razón de que se deben considerar solo verdaderas para conceptualizar la realidad que va a emerger del estudio y de la información que se recoja" (2009: 71).

Por tanto, a través de la categorización se resumió y sintetizó en ideas claras, a través de una expresión o palabras claves, el conjunto de información escrita, grabada o filmada, con el fin de manejarla más fácilmente. El proceso de interpretación se completó con la triangulación que, de acuerdo a Luis Leal, señala: "consiste en determinar ciertas intersecciones o coincidencias a partir de diferentes apreciaciones y fuentes informativas o varios puntos de vista del mismo fenómeno." (2005: 116). En este caso, se procedió a triangular tomando en cuenta el discurso de las informantes clave. Con esta técnica denominada *triangulación de fuentes*, se compara la información proveniente de las diversas fuentes o informantes clave.

68 |

## Hallazgos investigativos

A efecto del presente estudio, sólo se plasman extractos de las entrevistas donde se percibe, de acuerdo a criterio de la investigadora, un discurso que permitió que emergiera la categoría social, ostracismo enmascarado, como la huella de negar la negritud.

**Informante 1 (Dulcera).** Adolescente de 17 años de edad, nacida y criada en Ocumare de la Costa, estudiante de Educación Media, noveno año. Contextura delgada, cabellos claros, nariz ancha, labios gruesos, piel clara; en periodos vacacionales vende a orilla de playa, alimentos dulces: besitos de coco, jalea, oblea y otros. Entrevistada en Bahía de Cata el 26/8/15. Investigadora: *¿Qué significa para ti como mujer haber nacido en estas tierras de enclave afrodescendiente?*

*Informante: Yo soy blanca fjjate pero mis cabellos son amarillos pelos malos enrollado pues... No me gustan yo soy ocumareña, nací y crecí aquí, pero no me siento feliz con mi cabello me da pena con los chamos creo que no voy a tener novio pues...*

**Informante 2 (Bailarina).** Estudiante universitaria de Educación Inicial en la UNESR-Maracay Educación Inicial, 21 años, nacida en Valencia. Contextura mediana, ojos oscuros, cabellos largos tratados con productos para el alisado, tez muy oscura, caderas

anchas. Entrevistada en la UNESR-Maracay el 15/5/15. Investigadora: **¿Por qué no te reconoces como afrodescendiente, por qué niegas tus raíces africanas?**

Informante: **No me gusta hablar en público** desde niña sentía los ojos de mis compañeros de clase yo era la negra del salón...en mi escuela todos eran hijos de italianos, portugueses, alemanes allí todos eran blanquitos ojos claros... la negra era yo...**me negaba a participar y a hablar por vergüenza, por ser diferente.**

**Informante 3 (Ubuntu).** Profesional de 60 años de edad, jubilada de la UCV, visiblemente su cabello pinta ya los hilos de la sabiduría, rizado muy corto, contextura muy gruesa, labios gruesos, piel oscura, nacida en la Sabana, Estado Vargas, vivió y estudio en Caracas, actualmente vive en Urb. Caña de Azúcar. Entrevistada el 22/5/2015. Investigadora: **¿Cómo ha sido su experiencia de vida en esta sociedad, como usted misma ha señalado anteriormente, racista?**

Informante: Yo a esta edad no tengo complejos pero de niña fue duro para mí, y en la UCV peor, cuando yo estudié las cosas eran distintas: a los negros, a los afrodescendientes en aquella época no nos querían por negros, nos veían mal, a mí me veían mal pero yo siempre me destacué por mis notas **aunque te digo hablar en público me costó**, luego me hice profesora de la UCV, fue duro con los estudiantes sobre todo porque yo estaba en la escuela de Antropología, y allí hablar del continente africano es necesario, hablar de los homínidos era motivo de risa pero ya adulta no me afectaba...Pero fue duro muy duro...

| 69

**Informante 4 (Cacao).** Es una joven de 24 años de edad, ojos marrones de mirada profunda, sus cabellos son claros y ondulados, sus labios gruesos, nariz perfilada, tez muy clara, andar de suaves movimientos sensuales y alegre, muy coqueta, siempre usa zarcillos y pulseras como complemento de su vestuario; lee, traduce y comprende el inglés. Mide aproximadamente 1.64 de estatura, al momento de la entrevista ya se vislumbra como futura egresada en el acto de grado de Abril 2015 de la UNESR. Entrevistada el 23/10/15. Investigadora: **¿Qué significado tiene para ti haber nacido y crecer en el pueblo de Choroní?**

Informante: A pesar de mi juventud, considero que he vivido momentos yo diría difíciles porque en mi familia como te dije es de Choroní allá todos son oscuros y yo así tan pálida, **me sentía rara, cuando fui creciendo me di cuenta de lo diferente que yo era del resto de mis amigas: yo soy un negra pintada de blanco (risas), me hubiese gustado tener mi piel oscura como somos la mayoría de los chuaeños...**

**Informante 5 (Mestiza).** Mujer de 41 años de edad, tiene 4 hijos, nació y creció, se casó en San Mateo, Edo. Aragua; se siente muy orgullosa de su origen, su cabellera es lisa y de color negro ébano, piel bronceada, ojos rasgados con una mirada que evidencia carisma y dulzura, su tono de voz es suave, boca pequeña, contextura gruesa. Entrevistada el 20/11/13. Investigadora: **¿Por qué dices que no eres mujer de andar en grupos y evitas las reuniones?**

Informante: *Yo siempre he sido **muy penosa no me gusta eso de estar hablando mucho, no sé por qué...** mejor dicho sí creo saberlo, yo creo que es porque mi abuela me daba de correazos, duro, cada vez que yo quería contestar, ah, porque eso sí era yo de pequeña, contestona ¡muy contestona! y por eso me daba mis buenos correazos, por eso hablo poco, y me cuesta mucho decir las cosas...ahora ya de adulta **a veces prefiero quedarme callada** antes de decir y contestar... sé que no es bueno pero me cuesta...*

Las expresiones resaltadas en negritas demuestran la negación y represión de sí mismas, ese sentimiento de culpabilidad por ser negras, por ser diferentes, que las hizo y las hace ocultar, no dejarse ver. A estos resultados obtenidos, a juicio de la investigadora, les he dado la categoría final de *ostracismo enmascarado*. *Ostracismo social* se utiliza “como sinónimo de no participación; alguien que ya sea por voluntad propia (auto condena) o por efecto de cierto “castigo” determina la imposibilidad de participación en el espacio social.” (Horacio Foladori, 2011: 44). El ostracismo social se enmascara tras la exclusión (rechazo o auto-rechazo social), ya sea voluntaria o por actores externos, lo cual supone una amenaza para el ser humano que la padece. El rechazo de acuerdo a la Fundación de Psicoterapia y Personalidad (2016) puede ser detectado en clave no verbal por falta de contacto no visual y agregan que los humanos pueden ser sensibles a señales ligeras de ostracismo, lo cual supone un sistema de detección de la aptitud de rechazo. Este ostracismo enmascarado llega al autoaislamiento, lo cual puede llegar al extremo de comprometer la salud mental. En cuanto al estudio llevado a cabo, se pudo observar que las mujeres que presentaron este ostracismo social no estaban conscientes del mismo, lo que me motivó a calificarlo como *enmascarado*, ya que no se está en cuenta de padecerlo.

Luego de culminar la investigación, me reuní con tres de las informantes, a fin de mostrar lo hallazgos encontrados. Las informantes quedaron sumamente sorprendidas de mi interpretación al comparar las respuestas y reconocieron que en su comportamiento social encajaba perfectamente con mi interpretación. No obstante señalaron, que luego de la entrevistas y saber sus resultados, su aptitud ante sus rasgos, fenotípicos y comportamiento social dio un cambio significativo.

## A manera de cierre

Finalmente, el pensamiento colonizador de una sociedad blanqueada es el que ha llevado y lleva a colocar en el imaginario colectivo la negación de la negritud. La contrapartida es descolonizar el pensamiento. Así mismo, a manera de cierre, es necesario presentar estas reflexiones precisando que el término *endorracismo*, que opongo a *ostracismo social*, lo entiendo como “autorrechazo a la tipología física y cultural de un grupo humano inducido por el proceso de colonización” (Liliana Aguirre, 2013:47). Este autorrechazo se amalgama a otras categorías, como auto-odio, desvaloración, estigma, entre otros. Este último término según Erving Goffman genera en el individuo estigmatizado, desconocer el estigma que muy a su pesar sostiene y logra tener “la sensación de ser una persona normal, un ser humano como cualquier otro, un individuo que, por consiguiente, merece la oportunidad justa para iniciarse en alguna actividad, puede ser uno de sus más profundos sentimientos acerca de su identidad” (2016:17) Esa sensación de persona normal sólo lo siente la/el sujeta/o que, considerándose como diferente y estigmatizado puede acomodarse a susanchas sí y sólo sí se acepta y asume su identidad con el justo valor que amerita, el reconocimiento y aceptación de su identidad .

## Referencias bibliográficas

- Antón, J Proyecto (2008) CEPAL-comisión europea: “Valorización de los programas regionales de cooperación de la unión europea, Santiago de Chile, febrero 2008 Dirigidos a fortalecer la cohesión social”.
- Aguirre, L (2014) *Endorracismo* [Documento en línea] Disponible: [http://www.la-razon.com/opinion/editorial/Endorracismo\\_0\\_1772222841.html](http://www.la-razon.com/opinion/editorial/Endorracismo_0_1772222841.html), [consulta Octubre 6 , 2015]
- Bolívar, R (2010) entrevista realizada para la Revista del Mes de Mayo *Memorias de la insurgencia afrovenezolana*.
- Bassalo, C (2010) “Racismo: símbolo de la no superación del colonialismo”. En: *Memorias de Insurgencia Afrovenezolana*. Ministerio del Poder Popular para la Cultura/Centro Nacional de Historia/Archivo General de la Nación.
- Camacho, N (2003) *Familia Afrovenezolana Endorracismo y Autorreconocimiento* Ministerio del Poder Popular para la Educación. Caracas-Venezuela.
- García, J (2003) *Afrovenezolanidad, Racismo e Interculturalidad* (Comp). Ministerio del Poder Popular para la Educación Caracas-Venezuela.

- Goffman, E (2006). *Estigma la identidad deteriorada*. 10 Reimpresión. Amorrortu Editores Buenos Aires Madrid.
- Heredia, y (2013). Entrevista personal realizada por la investigadora el día 10 mayo a propósito de la *Celebración de la Afroaragueñidad*.
- Leal, J (2005) *Autonomía del sujeto investigador y la metodología de investigación*. Editorial Litorama, Venezuela.
- Martínez, M. (2009) *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*. 2da. Ed. Editorial Trillas, México.
- Mercerón, I (2011) *Visibilización afrodescendiente: una mirada desde sus Protagonistas*. Trabajo de grado para optar al Título de Magíster Scientiarum en Ciencias de la Educación. UNESR, Maracay, Venezuela.
- Monzón, J (2013) *2 Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de los Afrodescendientes en América Latina* 1era Edición. UNESCO.CONACULTA.
- Mosquera, J (2015) *El concepto de negro*. Documento en línea. Disponible en <https://www.aporrea.org/ideologia/a207473.html> [Consulta 2018, Marzo 8]
- Sandin Estevan, Mª Paz M (2003). *Investigación cualitativa en educación. Fundamentos y Tradiciones*. Madrid. Mc Graw and Hill Interamericana de España.
- Foladori, C, H (2011) *La salud social y el ostracismo interior*. En: Cuadernos Brasileiros de Saúde Mental . Vol 3. No. 7. pp. 35-45. .Disponible en file:///C:/Users/vit/Downloads/1903-7545-1-PB.pdf 2011 [Consulta el 2017, Abril 16]



# Signos de la construcción social de la sexualidad femenina

**Anniuska Perdomo**

anniyoepdomo@gmail.com

Socióloga con mención honorífica Magna Cum Laude en la Universidad Central de Venezuela (2015). Actualmente es estudiante en la Escuela de Psicología de la Universidad Central de Venezuela.

## Resumen

Al ser el falo el símbolo privilegiado dentro de la cultura patriarcal, la mujer es el objeto que garantiza el reflejo y la representación del sujeto masculino. Este artículo presenta un análisis sobre la construcción social de la sexualidad femenina, a través del estudio del clítoris y el himen como signos corporales. Corresponde a una investigación cualitativa, se realizaron entrevistas en profundidad que reflejaron que las entrevistadas viven en un cuerpo desconocido, donde el clítoris es ignorado o concebido como un pene incompleto, y el himen es visto como el garante de la virginidad que sella la posesión del hombre.

**PALABRAS CLAVE:** sexualidad femenina, signos, construcción social, cultura patriarcal

## Abstract

Being the phallus the privileged symbol within the patriarchal culture, the woman is the object that insures the reflection and representation of the male subject. This article presents an analysis of the social construction of female sexuality, through the study of the clitoris and hymen as bodily signs. It corresponds to a qualitative investigation, in-depth interviews were taken, which revealed that the interviewees inhabiting in an unknown body, where the clitoris is ignored or seen as an incomplete penis, while the hymen is viewed as the guarantor of virginity that seals the man's possession.

**KEYWORDS:** female sexuality, signs, social construction, patriarchal culture

## La construcción social de la sexualidad

El alcance de la sexualidad es tan amplio que trasciende al cuerpo y al individuo. Constituye un conjunto de complejidades que comprende las relaciones sociales, las instituciones, lenguajes, visiones del mundo, entre otras. Las construcciones sociales se sirven de las diferencias somáticas para atribuir roles diferenciales de género y, desde ahí, establecer la clasificación social de la sociedad.

La sexualidad es el conjunto de experiencias humanas atribuidas al sexo y definidas por éste (...) es un complejo cultural históricamente determinado consistente en relaciones sociales, instituciones sociales y políticas, así como en concepciones del mundo, que define la identidad básica de los sujetos (...) implica rangos y prestigio y posiciones en relación al poder. (Marcela Lagarde, 2005: 184)

La sexualidad humana es una construcción sociocultural y no algo dado por naturaleza. Con Peter Berger y Thomas Luckmann (1998: 209) se aprecia que la suprema realidad – del mundo Occidental – configura ciertos patrones de conductas que tipifican diferencialmente a hombres y mujeres. Estas tipificaciones que han pasado por el proceso de externalización, han de objetivarse. Por lo que usted, en su proceso de socialización, va leyendo y actuando sobre el guión que le han adjudicado. Una vez internalizado cuál es su posición en la realidad, cualquier cuestionamiento es filtrado por economía de esfuerzos, ya que usted da por sentado, por “natural” esas tipificaciones:

La sexualidad humana está dirigida y a veces estructurada rígidamente en cada cultura particular. Toda cultura tiene una configuración sexual distintiva, con sus propias pautas especializadas de comportamiento sexual y sus propios supuestos “antropológicos” en el campo sexual. La relatividad empírica de estas configuraciones, su enorme variedad y rica inventiva, indican que son producto de las propias formaciones socio-culturales del hombre más que de una naturaleza humana establecida biológicamente (Peter Berger y Thomas Luckmann, 1998: 70)

La sexualidad es el elemento por excelencia de organización y clasificación de las sociedades, no es ahistórica; varía de acuerdo al contexto y una cultura determinada. Al ser el elemento central y definitorio para cada sujeto es la encargada de modelar la identidad de grupos y de cada persona.

## La sexualidad femenina en la cultura patriarcal

El orden social que se ha venido describiendo está fundado en el patriarcado, siendo éste un sistema que se caracteriza por la exaltación del sujeto masculino, el cual detenta el poder para ejercerlo en dos focos de sometimiento: las mujeres, niños y niñas. Las culturas patriarcales están definidas por el intercambio de mujeres entre los hombres. “El patriarca posee mujeres y útiles como bienes generalmente marcados por el género femenino” (Luce Irigaray, 2005: 124).

La cultura patriarcal ha reducido a las mujeres a la maternidad. La función materna está asociada a la reproducción social. Marcela Lagarde (2005: 202) nos dice que la sexualidad femenina posee dos vertientes: la procreación y el erotismo. La primera es genérica, asumida como la característica natural y esencial de todas las mujeres. Allí se construye la maternidad como elemento inherente e irrenunciable, es el lado positivo de la mujer. A diferencia de la procreación, el erotismo como característica no es genérica, porque sólo está a disposición de un grupo de mujeres: las putas. El erotismo está presente en todas las mujeres, pero a diferencia de las putas, en las demás el erotismo está subordinado y al servicio de la procreación.

Debido a la separación del erotismo y la procreación, contamos con una especialización de la sexualidad femenina, consecuencia: una sexualidad escindida. El elemento que se encuentra en todas es el de un cuerpo al servicio de los otros; en las madres su cuerpo es materialmente un espacio vital para ser ocupado, mientras que en las putas, su cuerpo es un espacio vital para dar placer a otros<sup>1</sup>. El cuerpo de la mujer es el instrumento y el depositario del cual se sirven los otros para su existencia, “Las mujeres son los únicos seres que se reproducen a sí mismas. Los otros las tienen a ellas para lograr su reproducción” (Marcela Lagarde, 2005: 110).

Occidente está erigido sobre una lógica *falogocéntrica*, cuya base es la anatomía del cuerpo masculino. Derrida califica de *logocéntrica* (*logos*: palabra, verdad, razón y ley) a la tradición occidental, siendo el falo su representante simbólico (Blanca Cabral, 2009: 269). El símbolo fálico se constituye de significados auto-afirmantes de la virilidad: grandiosidad, fuerza, dominación, entre otros. Siempre orientados a realzar al sujeto masculino y, en consecuencia, a subordinar a la mujer.

---

<sup>1</sup> “Los otros de las mujeres son cualquier persona o espacio vital, y su contenido – fundado en la relación materna de la mayoría de las mujeres, primero con hijos y cónyuges, y extendida a cualquier otra-, consiste en la relación particular de las mujeres con su entorno vital: los otros son depositarios del interés vital de las mujeres, que se concreta en sus cuidados vitales” (Marcela Lagarde, 2005: 249).

Si el falo es el símbolo reinante en la cultura patriarcal, ¿qué pasa con lo femenino? Pues, carece de valoraciones, ya que toda la preeminencia la tiene el sujeto masculino, quedando la mujer como la atrofia, lo negativo, el objeto. Luce Irigaray (2007:43) nos va a decir que en nuestra cultura, donde reina el falogocentrismo, lo femenino no es representable, porque es la significación de la falta. El término freudiano “envidia del pene”, implica que la sexualidad femenina se define como la carencia de, ausencia de: El Dios-Falo. Para la teoría freudiana la envidia del pene significa el desprecio de la niña hacia su placer, desprecio que garantiza apaciguar la angustia de castración en el hombre. Esta “envidia” no sólo le asegura al hombre que posee lo que ella tanto desea, sino que a su vez constituye un miedo para él, pues teme que ella pueda arrancárselo.

### El clítoris y el himen como signos del cuerpo femenino

El proceso de encubrimiento del placer femenino, dentro de la cultura patriarcal, puede mostrarse a partir del *significado* del himen y el clítoris -entendiéndolos como signos que representan una realidad-. Los signos expresan un significado que sirven como instrumentos de comunicación: “el signo ofrece datos sobre la realidad representada (...) es una interpretación de la realidad representada (...) es siempre también una hermenéutica, es decir, la interpretación de algún sentido que tiene la realidad conocida” (Victorino Zecchetto, 2002: 66). El signo es como un espejo que muestra el reflejo, la realidad representada y, al mismo tiempo, es hermenéutico.

La cultura patriarcal encubre el poder de la vagina, porque la coloca sólo como el conducto que da placer al sujeto masculino y, que además, está ligada esencialmente a la reproducción. El *himen* representa un obstáculo para el falo, pero a través del imaginario de la *virginidad*, éste logra derrumbarlo para “apropiarse” de la vagina.

La virginidad asegura que la mujer “no tiene dueño”, y el himen sella la propiedad de quien lo “desflora”. No obstante, éste no constituye una prueba suficiente para determinar que una mujer no ha experimentado la penetración, ya que puede ser tan flexible –lo que se llama “himen complaciente”- que inclusive, dice José López Gómez (1984) puede permanecer intacto hasta el momento del parto.

El himen o membrana de la virginidad es un pliegue de tejido conjuntivo, que parcialmente cierra el orificio externo de la vagina (...) un himen roto no constituye evidencia contundente de que la muchacha no es virgen; por otro lado, existen casos en los que el himen es tan flexible o plegable, que puede realizarse el coito en forma repetida sin ocasionar la ruptura de esta membrana (...) el tejido del himen en forma habitual no sella la vagina por completo (James Leslie McCary, citado en José López Gómez, 1984: 28).

Dentro del imaginario patriarcal se dice que hay una “telita” o “mallita” que cubre por completo la vagina, eso es lo que garantiza que una mujer no ha experimentado el coito. Pero el himen es un “tejido *horadado*” que cubre *parcialmente* al canal vaginal y deja escurrir hacia el exterior las secreciones de esta, del útero y de las trompas de Falopio” [Cursivas añadidas] (Nelson Velásquez, Noramaikas Briñez y Delgado Roxana, 2012: 58).

La fisiología del himen ha sido controversial, generalmente se estima que la función de esta membrana es proteger la vagina de infecciones y microorganismos, pero en la pubertad pierde su utilidad con el desarrollo de la microbiota vaginal. No obstante, la posible función del himen es cuestionada porque durante el embarazo las hormonas maternas se traspasan al feto, por lo cual, la composición de la microbiota en las recién nacidas refleja la de su madre. Y, como la vagina en las niñas premenárquicas presenta una mucosa donde escasean los nutrientes, la protección deriva de la microbiota de la piel (Juan Suárez, 2013). Como vemos, el himen pudiese no tener una función biológica, no obstante, dentro de nuestra cultura su función *social* (virginidad) no es cuestionada. Era necesaria una explicación biológica para controlar el goce femenino, controlar el “desenfreno sexual” de las mujeres y someterlas a la sujeción de un hombre.

Para Ferdinand de Saussure, 1994, citado por Victorino Zecchetto, 2002, el signo es una entidad lingüística con dos caras: “una sensible llamada Significante (...) siempre es algo material. Otra es inmaterial: la idea o concepto evocado en nuestra mente, y se llama Significado”. (Victorino Zecchetto, 2002: 68). En nuestro caso el himen es el signo, cuyo significante es la forma física, el himen como tal. Pero el problema radica en el *significado*, que está ligado a la función *social*, al concepto mental: la *virginidad*. Este significado lleva consigo una gran carga cultural, desde la *palabra*, asociada a la religión, hasta la concreción material que es el ideal de las mujeres *buenas* como la Virgen María, lo que deviene en el ocultamiento del placer.

Mientras que para Ferdinand de Saussure, 1994, citado por Victorino Zecchetto, 2005, la semiosis -proceso donde algo funciona como signo- es una diada, donde el significante y el significado tienen una relación puramente psíquica, para Charles Peirce, 1986, citado por Victorino Zecchetto el proceso de semiosis es trídico, cuyos elementos son el representamen, el objeto y el interpretante. El *representamen* es el signo en sí mismo, es lo que representa el *objeto* y que posteriormente se convierte en la imagen mental (*interpretante*) (Victorino Zecchetto, 2005: 57-59).

Para Charles Morris el *designatum* es lo que se toma en consideración y el interpretante es la consideración de algo. Para que un objeto sea un signo, es necesario que haya un *designatum* y que un intérprete lo considere como signo. Sin

embargo, “no existe por tanto contradicción alguna en afirmar que todo signo tiene un designatum pero que no todo signo alude a algo realmente existente” (Charles Morris, 1985: 29). La rotura del himen no alude siempre a la pérdida de la virginidad, por tanto, esa *toma en consideración* se produce sin que necesariamente existan las características que se consideran.

El himen es un signo porque la idea mental (*interpretante*) de quien lo interpreta alude a la virginidad. El himen *designa* la virginidad, esto quiere decir que *puede denotar*, pero no siempre denota, porque “cuando cualquier objeto o situación satisface las condiciones requeridas, se considera denotado por «x»” (Ibíd.: 59). Las condiciones requeridas son: 1) una mujer virgen posee un himen “intacto” y 2) con la penetración se produce la ruptura de esta membrana. Estas condiciones no son satisfechas, por tanto, el himen como todo signo posee un *designatum*, pero no siempre un *denotatum*, ya que puede no denotar la virginidad.

La función social del himen nos ofrece datos sobre la cultura patriarcal, porque refleja que la mujer ha sido calificada como un objeto del cual el hombre debe apropiarse. A diferencia del himen, el *significado* del clítoris no se halla en su función, sino más bien en la negación o invisibilización de éste. La sexualidad femenina se encuentra atada únicamente a la vagina, la cual el patriarcado ha especializado como un conducto de procreación. El clítoris como elemento autónomo del placer femenino, ha sido desplazado. Como la cultura patriarcal ha trasladado el erotismo del clítoris a la vagina, al canal que da placer al otro mediante el coito, se produce lo que denomina Marcela Lagarde (2005: 215): *La mutilación simbólica del clítoris*.

El clítoris no es el único mutilado, la mutilación también se extiende a la vagina, porque se le especializa como el conducto para los otros (cónyuges e hijos), negando la posibilidad del goce en la mujer. Para Sigmund Freud (1930: 3077) la sexualidad femenina está definida sobre la base de los parámetros masculinos, de allí, que en el devenir de una mujer “normal”, el clítoris deba ceder su sensibilidad a la vagina. El clítoris es definido como el “equivalente” al órgano masculino, pero un equivalente a medias, porque es un pene pequeño, es un pene atrofiado.

La mujer ha sido pensada a partir de los parámetros masculinos, la analogía sirve sólo para la mujer, el hombre no tiene que compararse con ella, porque él es el modelo, es quien posee el símbolo privilegiado.

El clítoris ha sido ignorado por la comunidad científica, apenas en 1998 fue cuando la uróloga Helen O’Connell publicó la anatomía precisa del clítoris, exponiendo que lo que conocemos como el clítoris, es decir, el glande que se aprecia en la vulva, es apenas la punta del iceberg, pues, el clítoris es mucho más interno que externo. El glande se conecta con el cuerpo, el cual se abre y forma dos pilares que pueden

medir en promedio 9 centímetros de largo. En 1970 se había estudiado la red de nervios en el órgano masculino mediante resonancia magnética, la uróloga se percató del olvido del clitoris y se propuso a investigar mediante la misma técnica la anatomía de este órgano desconocido, publicando en 2005, *Anatomy of de Clitoris*, junto a Kalavampara Sanjeevan y John Hutson.

En el 2008 Odile Buisson y Pierre Foldés<sup>2</sup> muestran la primera ecografía del clitoris estimulado, y en 2010 publican la primera ecografía del coito. Con estos materiales corroboraron las sospechas de Helen O'Connell, ciertamente el clitoris es un órgano móvil que arroja la uretra y la vagina, por ello, decidieron nombrar este proceso como el *Complejo clitoris-uretro-vaginal*. Desmitificando el supuesto orgasmo clitoridiano y el orgasmo vaginal, pues, en el fondo conforman uno solo.

En el proceso de semiosis los signos se entrelazan, “el signo en cuestión entra en relación con otros signos” (Charles Morris, 1985: 32). El himen sella la propiedad del hombre, y el clitoris como es útil sin que interfiera el hombre, es invisibilizado. Por tanto, estos dos signos se entrelazan bajo la premisa de que la mujer es un *cuerpo para otros* en la cultura patriarcal. Tanto clitoris como himen *designan* en la cultura patriarcal el no-goce, el primero porque se mutila y el segundo porque “duele”. En una sociedad donde la mujer tiene como destino irrenunciable la reproducción, el clitoris carece de utilidad, y el himen es el garante de que los hijos venideros realmente sean del hombre que se ha “apropiado” de la mujer.

En la unión de las dos caras que realiza Ferdinand de Saussure (1994), la relación siempre es lógica y, por tanto, hay un olvido del operador. No hay lugar en la semiosis ni para el operador, ni menos aún para el cuerpo. Para Jacques Fontanille (2008) el cuerpo es el operador de la semiosis, porque es el mediador entre el sujeto y el mundo, es decir, percibe contenidos pero también proyecta valores, es susceptible de testimoniar sus experiencias porque las ha vivido.

La mediación entre lo exteroceptivo y lo interoceptivo se da a través del *cuerpo propio*, siendo “la única entidad común al yo y al mundo” (Jacques Fontanille, 2008: 31) La identidad del actante surge a partir de la mediación de los impulsos y tensiones que hace el *cuerpo propio* a través de la *carne*. “La carne es al mismo tiempo la sede del *núcleo sensoriomotor* de la experiencia semiótica” (Ibíd.: 33). La *carne* es el sustrato del *Mí* del actante, toma posición y hace referencia, en ella

---

2 Vea la presentación de Odile Buisson en: Le clitoris cet inconnu Médiathèque de l'Université Paris Diderot [Video en línea]. Disponible: <https://www.youtube.com/watch?v=Y-4hbbQ3q4g>

3 “El *Mí* correspondería, en el caso particular de un actante que habla, al “*locutor* en cuanto tal” (Ducrot), al individuo concreto que articula, que farfulla, que grita, etcétera (...)” (Jacques Fontanille, 2008: 33).

se encuentra la experiencia interoceptiva (sensoriomotriz), llena de impulsos, tensiones y emociones. El *cuerpo propio* es la expresión de la *carne* en el exterior y el soporte del *Sí*, es en la mediación con las pulsiones de la *carne* donde logra mostrarse al mundo.

El cuerpo propio de la mujer no pasa por las mismas tensiones que el del hombre. Lo que la mujer logra interiorizar para posteriormente manifestar, lo va construyendo desde su niñez, donde aprende que sólo debe tocar su cuerpo al momento de la higiene. Por lo cual, la carne se constituye por una extrañeza interna del cuerpo femenino, lo que deviene en un cuerpo propio que lucha por resolver el problema del *Mí*: la negación del placer y el querer obtener placer.

### Vivencias compartidas: Análisis de la sexualidad femenina

Esta investigación es *cualitativa*, porque busca conocer e interpretar la subjetividad de las personas. La técnica utilizada fue la de *entrevistas en profundidad*, realizada a tres mujeres, cuyo propósito fue comprender la experiencia que ellas tienen sobre su sexualidad y los significados que construyen de su cuerpo. Las mujeres entrevistadas fueron seleccionadas por su género, edad e interés en participar en la investigación. Se escogió una alrededor de los 20 años, otra de los 30 años y una de entre 50- 60 años; esto con la intención de ver las experiencias en mujeres de distintas generaciones. La última condición fue que la entrevistada estuviese dispuesta a compartir su intimidad; de antemano se le hizo saber la confidencialidad, por lo cual, sus nombres fueron modificados para garantizar el anonimato. Como técnica complementaria a sus relatos, las informantes realizaron un *dibujo*, lo que permitió visualizar el conocimiento que tienen sobre su cuerpo, específicamente sobre su zona genital externa.

#### Socialización primaria: “Las niñas juegan con muñecas”

Como se ha venido describiendo, en nuestra sociedad se ha concebido los roles de las mujeres y los hombres como algo natural y, por tanto, invariables. La familia es el principal agente de transmisión de la *realidad*, que mediante mecanismos como los juguetes y la vestimenta les comunican al niño y a la niña cuál debe ser su única identidad de género. Para la niña jugar con muñecas implica internalizar y comunicarle a los demás el grado en el que es niña, y posteriormente mujer:

Recuerdo cuando mi mamá me dijo: “¡Ay! *el Niño Jesús te trajo una muñeca*”.  
Me molesté mucho, porque yo pedí una carreta con un caballo; y me dijo:

---

4 “El Sí sería, (...) la fuente de las “miras”, el operador de las “captaciones”” (Ídem).



“¿Cuál carreta con caballo? Tú no puedes estar montándote en eso” (...) ella me recalca una y otra vez: “*tienes que jugar con muñecas, porque las niñas juegan con muñecas*” (Blanca, 53 años).

En este relato observamos que la esfera doméstica es la imperante en los juegos de las niñas, éstos serán uno de los primeros mecanismos para especializar la sexualidad femenina en procreadora. La familia como el principal agente de transmisión del lenguaje, le va comunicando a la niña que el rol de toda mujer es la maternidad, siendo el único posible y, por tanto, irrenunciable. La madre mediante estas respuestas le inculca a su hija que tiene que identificarse con la versión femenina (jugar con muñecas), sin apenas acercarse a la versión masculina. De darse algún acercamiento a eso denominado socialmente como masculino, la madre recurrirá a los regaños para reafirmarle a la hija cuál es su rol dentro del mundo. Los regaños no sólo se dirigen a la hija, sino que también sirven para que la madre se convenza a sí misma sobre la facticidad del orden social. La realidad queda incuestionada tanto para la hija como para la madre.

En la socialización primaria la niña va interiorizando que debe restringir cualquier exploración sobre su cuerpo. Los órganos sexuales han de ser invisibilizados, pues, la niña sólo puede tocarlos para la higiene:

*Descubrí el clítoris desde chiquita, cuando comencé a lavarme sentía eso ahí, lo manipulaba, lo tocaba. Claro, uno no sabía en el momento que se llamaba clítoris, porque estaba muy pequeña y todavía no tenía esa información (...) no te explicaban, uno se sentía un fenómeno y mencionaba “¡Ay! ¿Qué tengo aquí?” y mi mamá lo que decía era: “Eso no es nada, usted no tiene nada que tocar, usted se lavó y ya está”* (Blanca, 53 años).

El silencio y los regaños funcionaban para que Blanca aprendiera a tocarse sin intencionalidad erótica, y sin ninguna clase de preguntas, porque allí “*no hay nada*”. La prohibición de tocar el cuerpo sólo por placer o por explorar lo que te constituye, forma parte de los elementos de los cuales se sirve la cultura patriarcal para legitimar el aseo como el único vínculo entre la niña y su cuerpo. Al no explicarnos qué es eso que sentimos y vemos, nos van mutilando nuestros órganos sexuales, y la madre que ha crecido con esa mutilación, se convierte en la encargada de extenderla a su hija.

### **Cuerpo ocupado (para otros)**

Para el patriarcado el deseo femenino es sospechoso desde ese primer: “*¡Ay! ¿Qué tengo aquí?*”, por eso, se establece el autodomínio como característica femenina.

Exiliada de su cuerpo, sólo deberá conformar su sexualidad en función de *los otros*, siendo la maternidad el valor reinante en toda mujer:

Definitivamente *mis embarazos han sido los momentos que me han marcado como mujer*, (...) son sensaciones únicas en donde tú dices: ¡Wow! tengo una vida dentro de mí, *soy una mujer*, o sea, *ya soy una mujer* (Ana, 30 años).

Ana ha internalizado que ser mujer implica ser madre. La mujer es reducida a ser matriz, a un cuerpo que está al servicio de otros. Al internalizarse la procreación como característica irrenunciable, la maternidad se construye como el ideal inherente de cada mujer. Por tanto, aquella que no experimente la maternidad será considerada como una mujer incompleta:

Yo me imagino que *las mujeres que no logran ser madres en su vida*, porque genéticamente no pueden o tienen alguna dificultad, *no son personas completas*, transcurren como *con una vida vacía* (Ana, 30 años).

### Un cuerpo desconocido

Con la prohibición de tocar el cuerpo por placer o exploración, la mujer crece con un cuerpo que en su interior desconoce, ya que es un cuerpo expropiado y al servicio de *otros*. Ana y Eliza desconocen sus órganos sexuales, ya que al preguntarle: ¿Qué es la vulva? Respondieron:

¿No es la misma vagina? es lo mismo que la vagina (Ana, 30 años).

¿La vulva? ¡Oye! Pequeño detalle, no me sé esa parte (...) Para mí la vagina es la parte donde el pene se mete para poder hacer la fricción (...) *esa es la parte donde está el clítoris* (Eliza, 21 años).

Estas mujeres confunden su vulva con su vagina. Ese extrañamiento que recorre la corporalidad femenina se debe al silencio y al engaño; cómo no van a desconocer su zona genital, si siempre se les dijo "Ahí no hay nada", "usted se lavó y ya está". Por ello, la mujer internaliza que efectivamente allí no hay nada, pues, lo importante es limpiar y embellecer su cuerpo. Como se prohibió la etapa de exploración, la mujer crece con un cuerpo desconocido, donde ha sido conveniente que aprendiese sólo a nombrar a la vagina, la cual ha sido especializada como el conducto ocupado por los otros.

En el relato de Eliza se refleja claramente la extrañeza de sus órganos sexuales, porque en la vagina no está el clítoris. Si bien es cierto que el clítoris internamente abraza a

la vagina, éste externamente se encuentra en la vulva. ¡Claro! Eliza dijo que no sabe qué es la vulva, por tanto, no podría saber que el clítoris se encuentra en ésta.

A las informantes se les pidió que dibujaran su zona genital externa, que le colocaran un título y señalaran sus partes. “Parte Reproductiva externa” es el título que le colocó Eliza a su dibujo (Ver Figura 1), aquí vemos un primer elemento, en el cual desde la *palabra* se asume el cuerpo desde su función reproductiva. de igual forma, se aprecia que ella no sabe dónde se halla el clítoris ni cuál es su forma, a pesar de haber manifestado en sus relatos que sabe que posee clítoris. Al estar ligada su zona genital externa a la reproducción, el clítoris es mutilado. En nuestra cultura el destino irrenunciable de toda mujer es la maternidad, por lo que el clítoris carece de utilidad y, por tanto, no es relevante que la mujer aprenda donde se encuentra, debe permanecer oculto, desconocido.

En el dibujo de Ana aparecen varios elementos para el análisis (Ver Figura 2), el primero de ellos es que al pedirle que nombrara las partes de su dibujo, nombró a su vulva como: “*tononita*”, siendo éste uno de los nombres que se ha popularizado en Venezuela para designar a la vulva ¿o quizá a la vagina?, ya que como se ha dicho, dentro de la cultura patriarcal, los órganos sexuales de las mujeres se redujeron a uno: la vagina. Desde la socialización primaria Ana aprendió a designar sus órganos sexuales con palabras o expresiones sustitutas. En este sentido, su dibujo refleja lo que ha internalizado desde la niñez:

Siempre fue por la forma en que se han dirigido desde niña, siempre fue tu “*tononita*”, tu “*rabito*”, ¡Vamos para lavarte la *tononita*! ¡Vamos para lavarte el *rabito*! ¿Sabes? y siempre fue así desde niña, cuando mi mamá me bañaba siempre fue: “Vamos a echarte agüita en esa *tononita*” (Ana, 30 años).

La mutilación también implica no llamar a los órganos sexuales por sus nombres, porque como es algo que no le incumbe a la niña, ha sido conveniente colocarle otras

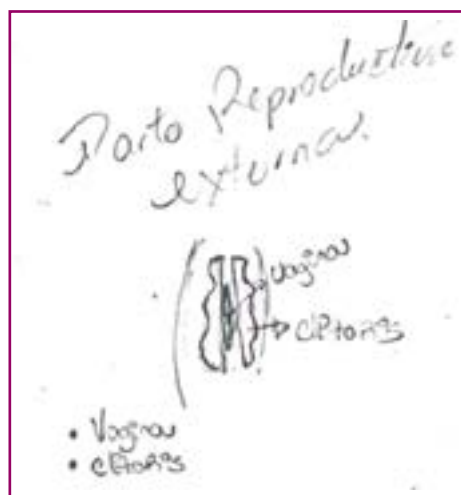


Figura 1. Parte Reproductiva externa. Elaborada por Eliza, 21 años.

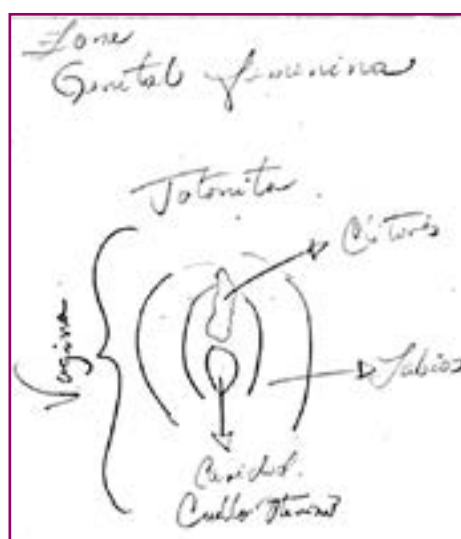


Figura 2. Zona genital femenina. Elaborado por Ana, 30 años

denominaciones. Otro de elementos que se aprecian en el dibujo de Ana, es que ella confunde su vulva con su vagina, y su apertura vaginal con el cuello uterino, el cual no puede ser apreciado en la vulva, porque se encuentra en la parte inferior del útero y al fondo de la vagina.

Las expresiones gráficas y verbales de Eliza y Ana, indican que su sexualidad ha sido construida sobre la base de la maternidad obligatoria y la prohibición del placer, las cuales aparecen como las principales causas del desconocimiento de sus órganos sexuales.

Como no se les dice a las niñas cómo son realmente sus órganos sexuales, ellas crecen con un cuerpo que desconocen:

El clítoris es la parte sensible donde uno se masturba, (risas) así de sencillo. Lo descubrí a los diecisiete años, gracias a mi primer novio, ese hijo de madre me enseñó, él me dijo: “¡Oye! ¿Sabes masturbarte y la cosa?” y yo: “no vale”, entonces me dice: “bueno, te pasas tu mano por tu cosita en circulitos”, me dijo así: “eso se llama clítoris” (...) Lo hice por curiosidad y porque él me estaba explicando (Eliza, 21 años).

84 |

En los relatos de Eliza y Ana se puede apreciar que ambas “descubrieron” el clítoris en sus primeros encuentros sexuales, siendo el hombre el encargado del aprendizaje. No obstante, este aprendizaje está impregnado por la lógica falocéntrica que sitúa al clítoris como un pene incompleto, pequeño o atrófico:

Descubrí mi clítoris cuando tenía diecisiete años, después de mi primera relación sexual (...) *esa parte de mi cuerpo la desconocía por completo*. Yo nunca había tenido *esa malicia de tocarme*, de masturbarme, nunca lo había hecho hasta después de tener mi primera relación sexual. y ahí fue cuando lo descubrí, yo me decía: ¿Qué es esto? ¿Por qué siento esto? *y mi pareja fue la que me dijo que ese era el clítoris, que era como un mini pipicito, era como la contraparte del pene* (Ana, 30 años).

El hombre muestra la sexualidad desde su reflejo, le hace ver a la mujer que él sí posee un órgano sexual completo, mientras que ella sólo posee un “mini pipicito”. Como consecuencia, ella internaliza que efectivamente posee un pene que no se pudo desarrollar completamente, y que es tan pequeño que apenas puede imaginarlo viendo al órgano masculino. La mutilación simbólica del clítoris se sigue perpetuando en el coito, donde el hombre se sirve de su sexualidad para explicar la de la mujer, por lo que, el clítoris es definido como un pene pequeño (mini pipicito), como un equivalente atrófico.

## Un himen intacto

Para el imaginario colectivo con la penetración hay rotura del himen. La funcionalidad de esta creencia es la de sellar la propiedad de quien “desflore” el himen, por esa razón, la mujer debe tener la vagina cerrada con un “himen intacto”, hasta que llegue el propietario al cual debe “entregarse”:

Mi primera experiencia sexual fue muy dolorosa, muy dolorosa (...) Pero al final es por algo que todas debemos pasar, *todas debemos pasar por el dolor* (...) yo duré tres días sangrando y donde no me podía sentar con comodidad. Si te soy sincera, *tuve la sensación de haber sido violada*, porque hubo un momento en el acto donde yo sentía mucho dolor y estaba muy asustada y no quería continuar. Pero recuerdo que mi pareja me dijo: “aguanta, falta poquito”. *Pero, ya no quería aguantar más*, ya no quería seguir sintiendo ese dolor. Me decía: “aguanta, ya falta poco, ya vamos a salir de esto”. *Recuerdo que era más por romper el taponcito* (...) lo hice con la persona que quería (...) *deseaba darle mi virginidad a esa persona, entregársela* como sinónimo de importancia (...) Yo me preparé psicológicamente, quería *entregarme a esa persona*, pero ignoraba por completo el dolor. Pensé que iba a *entregar mi amor y mi cuerpo* y, ya (Ana, 30 años).

| 85

Este relato muestra la cosificación de la mujer, su cualidad como persona se pierde porque ella internaliza que debe entregarse a *otro*. Su cuerpo deja de pertenecerle para ser entregado al hombre; ella termina siendo el objeto y él su propietario. Por ello, a pesar de sentirse violada ella debe obedecer al hombre, por más que le duela y ya no quiera continuar debe “aguantar un poquito más”. Los delitos cometidos en el ámbito privado, como la violencia sexual, muchas veces son desapercibidos porque se ha legitimado como un “deber” conyugal el acto sexual y, con este, el sometimiento de las mujeres. de esta forma, la mujer no reconoce la violencia, porque ha internalizado que debe servir a su esposo en todos los sentidos.

La violencia que se ejerce dentro de la esfera doméstica es invisibilizada. Ana estuvo sangrando durante tres días, no obstante, el dolor se lo adjudica como algo inherente a su cuerpo. El *engaño* arropa las sensaciones de Ana, ella le atribuye al himen el dolor experimentado durante el coito y no a la violencia ejercida sobre ella. de esta manera, el dolor queda constituido como otro elemento constituyente de la mujer, porque garantiza que el propietario ha abierto su posesión, ha roto “el taponcito”. El himen *puede denotar* la virginidad, pero para Ana el himen es un signo que *denota*, porque para ella la “virginidad” existe como algo referido al himen.

## Consideraciones finales

Dentro de la cultura patriarcal, el himen es socialmente visible porque es el sello de garantía de la posesión del hombre, que al “desflorar” la vagina obtiene el cuerpo de la mujer. Pero a diferencia del himen, el clítoris es invisibilizado porque carece de utilidad para el órgano masculino. Ambos signos entran en relación porque representan la prohibición del placer femenino, el himen porque “duele” y el clítoris porque se mutila.

Los relatos de las mujeres entrevistadas nos muestran que el paso necesario que todas debemos dar es el del *conocimiento de nuestro cuerpo*. Digo nuestro porque este es un proceso colectivo, que no solamente incluye a las mujeres, sino también a los hombres. Es necesario redefinir la sexualidad, donde ya no se someta un género al otro, y donde no haya un modelo único de sexualidad.

Es necesario que a las niñas se les hable de sus órganos sexuales, que se le enseñe sus funciones, para que al crecer no sean parte de aquellas que crecemos con un total desconocimiento de nuestro interior. En la medida en que las mujeres vayan conociendo su sexualidad, podrán transmitir sus conocimientos a las demás. Allí, encontraremos una nueva forma de vivir nuestra sexualidad, que no será más nunca fragmentada, porque habremos reconocido su pluralidad. Pero, exiliadas de nuestro cuerpo difícilmente podremos construir subjetividades autónomas, y seguiremos tomando las que nos han otorgado como respuesta a los intereses masculinos. Salir del reducido ámbito de la reproducción, y vivenciar nuestro cuerpo como centro de placer, es una de las herramientas que tenemos para construir nuevas sexualidades.

86 |

## Referencias bibliográficas

- Berger, Peter y Luckmann, Thomas. (1998). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Cabral, Blanca. (2009). *Sexo, poder y género*. Tomo I. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Fontanille, Jacques. (2008). *Soma & Sema. Figuras semióticas del cuerpo*. Lima: Universidad de Lima.
- Freud, Sigmund. (1930). *Sobre la sexualidad femenina*, Obras completas, Tomo III. En Numhauser Tognola, J. (1993). (3ª. ed.). Madrid: Editorial biblioteca nueva.
- Irigaray, Luce. (1992). *Yo, tú, nosotras*. Universitat de Valencia, Instituto de la mujer: Ediciones Cátedra.

- \_\_\_\_\_. (2007). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Ediciones Akal.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Ediciones Akal.
- Lagarde, Marcela. (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas* (4ª. ed.). Universidad Autónoma de México
- López Gómez, José. (1984). *El culto a la virginidad*. Valencia, Venezuela: Vadell hermanos editores.
- Morris, Charles. (1985). *Fundamentos de la teoría de los signos*. Barcelona, España: Paidós.
- O'Connell, Helen; Sanjeevan, Kalavampara y Hutson, John. (2005). *Anatomy of the Clitoris*. En *The Journal of Urology* [Revista electrónica], Vol. 174:1189-1195. Disponible en: [http://yeswecum.org/wp-content/uploads/2015/10/oconell\\_anatomyclit.pdf](http://yeswecum.org/wp-content/uploads/2015/10/oconell_anatomyclit.pdf) [2015,3 de junio]
- Suárez, Juan. (2013.). *Microbiota autóctona, probióticos y prebióticos*. En *Nutr Hosp* [Revista electrónica], Vol. 28, Nro 1. Disponible: [http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0212-16112013000700009&lng=es&nrm=iso](http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0212-16112013000700009&lng=es&nrm=iso) [2015,14 de julio]
- Velásquez, Nelsón; Briñez, Noramaikas y Delgado, Roxana. (2012). *Himen*. En *Rev Obstet Ginecol Venez* [Revista electrónica]. Vol.72, Nro 1:58-68. Disponible:[http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0048-77322012000100009&lng=es](http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0048-77322012000100009&lng=es) [2015,14 de julio]
- Zecchetto, Victorino. (2002). *La Danza de los Signos*. Quito, Ecuador: Ediciones ABYA-YALA.
- \_\_\_\_\_. (Coord.). (2005). *Seis semiólogos en busca del lector: Saussure, Peirce, Barthes, Greimas, Eco, Verón*. (3ª.ed.). Buenos Aires: La Crujía.

## Subjetividad femenina y violencias en estudiantes universitarias

### Cecilia Auli

cecilia.auli@gmail.com

Lic. en Psicología UCV. Maestría en Psicología del Desarrollo Humano UCV. Experiencia como consultora y docente universitaria.

### Karla Burbano

Lic. En filosofía UCV. Maestría en estudios literarios UCV. Experiencia docente.

### Tinia Goncalvez

TSU en Publicidad y Mercadeo del IUTA. Estudiante Gestión y Producción Cultural en Danza" UNEARTE. Experiencia el mercado y redes sociales.

### Ligia Roa

Especialista Educación Inicial en USM. Lic. Educación Tecnología Educativa UCV. Experiencia como educadora y locutora de radio.

### Beatriz Valencia

Lic. En Psicología UCV. Tesis de Maestría en Psicología USB. Experiencia en desarrollo organizacional y docente.

### Maria Esther Tabares

Lic. en Educación UCV. Tesista de la Maestría en Psicología del Desarrollo Humano UCV. Experiencia como docente.

### Resumen

Es un trabajo colectivo diseñado y ejecutado por un grupo multidisciplinario de cursantes del Diploma de Perfeccionamiento Profesional en Género y Estrategias de Animación Sociocultural, con el objetivo de desarrollar un proceso de toma de conciencia, desde la narrativa oral, para de la construcción y visibilización de nuevas subjetividades femeninas. La intervención se inscribe dentro de un marco preventivo de la orientación académica de la Universidad Nacional Experimental de la Seguridad en los temas de Feminismo, Género y Violencia. Los resultados fueron sistematizados en un reporte analítico-reflexivo. Encontrando que la narración oral, genera confianza y potencia el empoderamiento de las mujeres.

**PALABRAS CLAVE:** subjetividad, narración oral, estudiantes, problematización y violencias

### Abstract

It is a collective work designed and executed by a multidisciplinary group of students of the Diploma of Professional Perfection in Gender and Strategies of cultural-social Animation, with the objective of stimulate in university students a process of awareness, from the oral narrative, to the problematization, Construction and visibilization of new feminine subjectivities. The intervention, systematized in an analytical-reflexive report, falls within the preventive academic framework of the Universidad Nacional Experimental de la Seguridad in the themes of Feminism, Gender and Violence. It was found that oral narration, as a strategy, generates confidence and strengthens the empowerment of women.

**KEYWORDS:** feminine subjectivity, oral narration, problematization, violence



## Introducción

En esta intervención social se desarrollaron narraciones, actividades lúdicas, dinámicas grupales que apuntaban a obtener reflexiones sobre la construcción de la subjetividad femenina de un grupo de jóvenes estudiantes de la UNES, a fin de contribuir con la visibilización de la violencia de género, individual o colectiva, que han vivido y las que aún persisten en su cotidianidad.

Esta experiencia fue de carácter vivencial, plena de recuerdos, emociones, sentimientos, razonamientos, creencias y modos de afrontar las violencias de la cotidianidad, principalmente en sus entornos familiares y estudiantiles. En este marco se buscaba, a la vez, recuperar la “sororidad”, la construcción de hermandad y la apropiación de su autonomía en los diferentes espacios, superar rivalidades y crear espíritu de solidaridad y acompañamiento. Fue un compartir, intercambiar, escucharse, conversar, tener espacios de deliberación, de diálogo y debate para cambiar la realidad, en donde la opresión, la sumisión y las violencias se han normalizado.

Las mujeres y en el caso de la población abordada en esta intervención, estudiantes que optan por ser policías, investigadoras penales, bomberas o custodias penitenciarias, transitan un ambiente de formación y un futuro laboral lleno de grandes retos y preferencias patriarcales. Para lo que deben comenzar a *trabajar* la visión de género, que les ayude a protegerse, tomar acciones de forma individual y en equipo ante situaciones injustas, desiguales y violentas.

Por otra parte, el uso de la narración oral como estrategia de intervención contribuye a asumir un compromiso con nuestra realidad, con lo social. En este sentido, quien asume la tarea de narrar se compromete con algo que está más allá de su propia vivencia, y con algo que responde a intereses más grandes que los individuales.

La narración oral escénica se ha convertido en una estrategia de animación sociocultural, que imprime vida a la acción comunitaria donde se abordan muy diversas problemáticas socioeconómicas y educativas (Isabel Zerpa, 2012: 78).

Con esto, la narración oral se convierte en una experiencia artística y transformadora, debido a la amplitud con la que abarca cualquier problemática social. Por ello, ha sido fundamental para nosotras incorporarla con perspectiva de género dentro de este proyecto que busca la reflexión y empoderamiento para las mujeres.

Finalmente, se nos hace urgente recuperar la *sororidad*, la construcción de hermandad entre las mujeres y la apropiación de su autonomía en los diferentes espacios. de aquí, nuestro compromiso con la construcción de nuevas realidades donde

las mujeres puedan reconocerse a través de la escucha de la oralidad, de la crítica y el afecto, y así la posibilidad de eliminar la rivalidad entre las nosotras mismas y crear un espíritu de comprensión. Se trata de hacerle frente a nuestra cotidianidad naturalizada, luchar contra el conjunto de roles que el patriarcado nos ha asignado desde comienzos de la civilización.

Este trabajo está estructurado en cuatro apartados. El primero trata de la justificación, es decir, de la descripción de la situación afrontada, además de las razones que fundamentan lo proyectado. El siguiente apartado expone elementos importantes sobre el contexto en el que conviven las participantes. El tercer capítulo comprende los objetivos generales y específicos que se aspiran lograr. Luego, trataremos aspectos relacionados con los temas de la subjetividad femenina y las violencias que son abordados desde la perspectiva de género, con detalle, el plan de trabajo y los resultados para finalmente exponer una reflexión crítica sobre la experiencia.

Es importante destacar que este trabajo fue presentado en encuentro de investigación en feminismos, estudios de las mujeres y de género. Por una educación a favor de las mujeres y las niñas celebrado por el Centro de Estudios de La Mujer de la Universidad Central de Venezuela, el 12 y 13 de julio de 2017.

## Justificación y Contexto

Históricamente el mundo ha sido construido y diseñado por los hombres para el goce y comodidad de ellos mismos. A las mujeres se nos ha sido asignado un lugar muy estratégico en la historia humana, a saber, el ámbito privado de la vida cotidiana. Esto quiere decir que los quehaceres del hogar y cuidado íntimo-familiares (esposo, hijos, casa, madre, padre, suegros) representan el trabajo que “mejor” se corresponde con nuestra “naturaleza” humana de mujer: se justifica biológicamente que estamos hechas (menstruación, reproducción y maternidad) de tal manera que es conveniente –por el supuesto bien de nosotras mismas– no dedicarnos a pensar la realidad fuera de los muros de la vida privada, ya que son los hombres los que tienen esa capacidad “natural” de crear el mundo. Justo aquí cabe detenerse y advertir que la vida o ámbito doméstico no es otra cosa que la vida *privativa*, es decir, estar privadas del ámbito público y, con ello, sustraídas de aparecer en ese espacio público (lugar en el que se puede ser oído y visto) donde nuestra voz pueda manifestarse para la creación y re-creación de nuevas realidades.

Habiendo desaparecido ya desde hace rato, no debe sorprendernos entonces que se descarguen contra nosotras las mujeres otros efectos que, de igual forma, nos han dejado cicatrices históricas. Nos referimos a la violencia sistemática a

la que nos enfrentamos diariamente: desde el acoso callejero hasta la muerte por diferentes razones, en donde queda evidenciado el enorme rechazo a la figura (cuerpo-mente) de la mujer.

El sistema patriarcal ha creado los medios necesarios y suficientes para el mantenimiento de esa idea de naturaleza o esencia humana, en la que las mujeres y hombres se distinguen (el poder), quedando así fundamentada la repartición de roles y funciones dentro de la sociedad. Esta es una realidad que constantemente nos está atravesando con mayor intensidad: la familiaridad y la naturalidad con la que asumimos la violencia contra las mujeres. y decimos, asumimos, porque no son sólo los hombres sino nosotras mismas las que naturalizamos las conductas de ellos, como los que ejercen el dominio, y de nosotras, como las que aceptan, desde la pasividad, la dominación.

El patriarcado levanta sobre cada hombre y mujer un aparataje cultural coercitivo con la finalidad de apaciguar todas nuestras luchas, es decir, “la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a «normalizar» a sus miembros, excluyendo de ellos la acción espontánea” (Hannah Arendt, 2005: 64). Es necesario decir que no sólo la acción se excluye de nuestras posibilidades, sino que, y aún más peligroso, se invisibilizan las subjetividades, las singularidades.

| 91

En este sentido, lo que busca la civilización es construir “los medios necesarios para defender la cultura; esto es, los medios de coerción y los conducentes a reconciliar a los hombres con la cultura y a compensarles sus sacrificios” (Sigmund Freud, 2011: 2964), para asegurar el «patrimonio espiritual de la cultura». Esto es, asegurar que hombres y mujeres cuenten con el nivel moral que exige dicha civilización.

Son precisamente esas exigencias morales de la civilización que golpean con mayor intensidad a las mujeres. Tratamos, como mujeres, de cumplir con cada ámbito de nuestra vida (trabajo, hogar, esposo, hijos, estudios, gusto, deporte, etc.), pero con seguridad al menos uno de ellos queda desatendido, por no decir olvidado. Es esta la realidad que transversaliza las subjetividades de todas las mujeres, y es la razón principal por la que decidimos poner en marcha este proyecto.

La idea no es quedarse únicamente en la recolección de datos (importantes claro está) de los casos de violencia con el fin de mantenernos en el círculo vicioso de la *quejadera*. Todo lo contrario, todos esos casos deben servirnos para anclarnos en ciertas capacidades humanas que deben cultivarse diariamente y de las cuales sólo nosotras somos responsables, nos referimos a la acción, praxis, la narración oral, la intervención social, las historias como fuente de reconocimiento, la voz.

Es decir, si lo que finalmente buscamos es la transformación, la visibilización, la participación para la creación de nuevas realidades, entonces debemos asumir-nos como actoras de este mundo.

Debemos puntualizar que la realidad que viven diariamente las mujeres estudiantes de la UNES es paradójica: se supone que están en formación para acabar o solventar los problemas de inseguridad y violencia, pero a su vez ellas son víctimas de la misma. Esto nos impulsa a unirnos en la diversidad de voces y disponernos a intervenir socio-educativamente en ese ámbito de la realidad bastante complejo. Recordemos que desarrollar este encuentro requiere de “una buena disposición del alma” como lo llamaría Santo Tomás en algún momento, por allá a finales de la Edad Media. Cuando se quiere generar conciencia se busca no sólo hacer visible una problemática sino comprender con amplitud y profundidad de dónde provienen todos esos malestares creados y asumidos por el mundo-social como fenómenos familiares y naturales.

Para ello aproximémonos brevemente al contexto de nuestras mujeres-estudiantes. Con la finalidad de iniciar el cambio de los cuerpos policiales y su quehacer en pos de una mayor humanización y del uso de la fuerza desde una perspectiva progresiva y el empleo de las armas como último recurso, se propone la educación a nivel universitario. Así, en enero de 2011 inicia actividades formales la Universidad Nacional Experimental de la Seguridad (UNES), la que, de acuerdo con lo establecido por la misión Alma Mater, presenta en cada uno de sus Programas Nacionales de Formación (PNF) las enseñanzas propias de cada área de la Seguridad Ciudadana, para lograr la unificación y profesionalización de las y los servidores públicos de los diversos cuerpos de seguridad del país. Actualmente se cuenta con estudios de Técnico Superior Universitario y Licenciatura para formar a las y los funcionarios de la Policía Nacional Bolivariana (PNB), del Cuerpo de Investigaciones Científicas, Penales y Criminalísticas (CICPC), del Cuerpo de Bomberos y Protección Civil, se incluye también a quienes laborarán en el Sistema Penitenciario.

Han transcurrido siete años y la Unes continúa formando a hombres y mujeres para estas funciones especializadas. Pero los cuerpos de seguridad ciudadana y la universidad aún son entornos de discriminación y de desigualdad, todavía son mundos de hombres, en donde existe mucho desconocimiento de los derechos, de los principios de igualdad y de equidad entre hombres y mujeres; lo que se refleja en grandes desventajas para el componente femenino, además de la diferencia numérica (80% masculinos, 20% femeninas) y jerárquica.

Para llevar a efecto la institucionalización de la igualdad y de la equidad de género, que incluya al personal femenino como masculino, se requiere un esfuerzo sostenido

en el tiempo y, además, planes y presupuesto. Las mujeres que han decidido formar parte de ese contingente de servidoras y servidores públicos tienen como reto una transformación compleja de sus instituciones, en lo ideológico, en lo operativo, en la visión interna y externa de las mismas. ¿Con qué cuentan? Por ahora, con teorías, algunas leyes y buenas intenciones, siendo una de sus banderas de batalla el respeto por los Derechos Humanos.

Al inicio de este proceso de cambio se realizó el Primer (y único) Seminario Internacional de Mujeres Policías cuyo tema de fondo fue el ejercicio de la función policial con equidad de género. Con la participación de más de 200 mujeres policías se llegó a conclusiones acerca de 5 grandes problemáticas que tienen las mujeres en su trabajo como funcionarias: Acoso sexual, Acoso u Hostigamiento, Asimilación a la perspectiva masculina, Inadecuadas condiciones y medio ambiente de trabajo y la necesidad de romper el Techo de Cristal –prejuicios, limitaciones “invisibles” que no permiten sus ascensos para ocupar puestos de dirección y supervisión–.

Con el pasar del tiempo y con el ingreso a la UNES del personal femenino y masculino de los otros órganos de seguridad ciudadana aparte de la policía, se observa una similitud en el tratamiento a las mujeres. Las relaciones interpersonales en la diaria convivencia universitaria están impregnadas de violencias, de acosos, de malos tratos, de abusos de poder, de indiferencias, de burlas... también de reacciones de las mujeres ante tanta inequidad... pero con violencia. Si a eso le sumamos la diatriba política, la intromisión permanente de los medios de comunicación y redes sociales en nuestras vidas... acciones todas que amenazan, lesionan o ponen en peligro la vida física, moral y psicológica de cada una de las estudiantes.

Consideramos, entonces, que esta es una gran oportunidad para intentar, desde la animación sociocultural, desde la narración oral con perspectiva de género, un acercamiento diferente, novedoso, a temas como la subjetividad femenina y las violencias contra la mujer por el simple hecho de serlo en ese universo de lo patriarcal, en donde hay derroche de autoridad más que de *autoritas*.

## Objetivos de la Intervención Social

### Objetivo General

- Desarrollar un proceso de toma de conciencia, desde la narrativa oral con perspectivas de género, para la visibilización de las violencias contra las mujeres y la construcción de nuevas subjetividades femeninas en las estudiantes de la Universidad Nacional Experimental de la Seguridad (UNES).

### Objetivos Específicos

- Emplear la narración oral como una estrategia de la animación sociocultural para generar un acercamiento a la experiencia personal de las participantes sobre su subjetividad.
- Dialogar en torno a los problemas individuales y colectivos que genera el uso indiscriminado de las violencias contra las mujeres, en los ámbitos familiar y universitario.
- Promover la búsqueda de espacios y formas de comunicación de las estudiantes para la reflexión y la denuncia cuando se vean involucradas en violencias de género.

### Plan de Trabajo

#### Estrategias desarrolladas

Para abordar los temas de la subjetividad femenina y las violencias, planificamos cuatro talleres, con una duración de 4 horas académicas cada uno. Usamos como técnica principal la narración oral de cuentos con perspectiva de género. Cada taller se dividió en tres momentos: una exploración de saberes, un diálogo reflexivo de saberes y unas reflexiones finales, siguiendo las pautas de la Educación Popular. En el inicio se presentaron las participantes y animadoras (nombre) y se establecieron las normas de convivencia. Con el propósito de indagar sobre los conocimientos y vivencias previos relacionados con los dos grandes tópicos (subjetividad y violencia) realizamos dinámicas como una meditación dirigida, afirmaciones sobre la historia personal, una lluvia de piropos y dibujos caracterizados. En el segundo momento las animadoras narramos cuentos, a saber: “Las cinco mujeres de Barbanegra”, “El libro de los cerdos”, “Estela, grita muy fuerte”. Al final, propusimos actividades lúdicas en torno a los compromisos con lo aprendido, tales como el arraigo a la tierra, el abanico de las mujeres, la red de compromisos y la dramatización de roles.

Previamente habíamos definido como instrumentos de recolección de la información: la observación, la construcción de textos colectivos e individuales sobre las vivencias personales de las participantes con respecto a los temas abordados. Luego de cada una de las actividades socializamos las reflexiones, tanto orales como escritas con cada uno de los grupos de estudiantes.

#### Población

En esta intervención socioeducativa participaron setenta y nueve (79) mujeres con edades comprendidas entre los 18 y 30 años, con o sin hijos e hijas, aspirantes a trabajar en los Órganos de Seguridad Ciudadana y Servicios Penitenciarios y cursantes de los Programas Nacionales de Formación: Policial (PNB), Investigación Penal (CICPC), Bomberil en Ciencias del Fuego y Seguridad contra Incendios y Servicios Penitenciarios. Esta población se distribuyó en cuatro (4) grupos equitativos.

### Actividades planificadas y desarrolladas en la intervención socioeducativa

La intervención socioeducativa acerca de la “Subjetividad Femenina y violencias en Mujeres-Estudiantes de la Universidad Nacional Experimental de la Seguridad (UNES)” fue efectuada los días lunes 3 y martes 4 de abril del 2017, en la sede de la institución, que está ubicada geográficamente en Catia, Caracas.

Las actividades que se desarrollaron en las 4 jornadas de intervención se llevaron a cabo en horario académico, en dos salas de estudio –denominadas Alí Primera y Galería Simón Bolívar, empleadas comúnmente para impartir sesiones formativas de la universidad y con espacio suficiente para distribuir las sillas en forma circular, con pizarra y mesas a disposición de las necesidades pedagógicas. El diseño instruccional elaborado por las animadoras puede verse en detalle en el Anexo de este informe. Los recursos pedagógicos fueron igualmente construidos por el grupo de estudiantes del Diploma. A continuación describimos las prácticas de animación realizadas en cada uno de los grupos de estudiantes.

#### Actividad inicial, común para los cuatro grupos

Saludo, actividad bienvenida a cada una de las estudiantes, de forma personalizada, escribiendo su nombre de pila en una cartulina preparada a tal efecto y colocándoselo a cada una a modo de collar. Luego se explicaba el propósito del taller. A continuación se describen las actividades de cada taller:

- **Taller 1:** 1) Narración oral del cuento “Las cinco mujeres de Barbanegra” de Adela Turín; 2) Luego de la narración todas las estudiantes manifestaron sus impresiones y se sintieron identificadas con alguna de las mujeres del cuento; 3) Los perores piropos: “Dicen: llegó carne fresca, ofensa y palabras no rompen hueso, uno no se debe dejar dominar por un hombre”.
- **Taller 2:** 1) Afirmaciones generadoras; 2) Narración reflexiva del cuento “El libro de los cerdos” escrito por Antony Brown; 3) Arraigo corporal; 4) Lo que voy a cambiar.
- **Taller 3:** 1) Exploración de saberes a partir de los piropos; 2) Narración reflexiva de saberes mediante la narración del cuento “Estela, grita muy fuerte”; 3) Construcción del dibujo de un hombre y una mujer.
- **Taller 4:** 1) Rosa para ella y celeste para mí. Diferencias en la crianza. Dialogo reflexivo; 2) Dramatizaciones por equipo realizó sobre los roles de género del hombre y la mujer como la violencia escolar, la convivencia familiar, la crianza de los adolescentes, un día en la universidad y las profesiones con demanda masculinas, desempeñadas por mujeres; 3) Cierre con afirmaciones “Soy Mujer y...” y “Hoy aprendí que...”.

### **Intenciones, Logros y Aprendizajes**

Logramos romper con la forma común, en la UNES, de dirigirse a las estudiantes y entre ellas que es llamarse por el apellido, en este contexto se llamaron por su nombre que fue cuidadosamente anotado en la cartulina, sin errores. Intentamos empezar por validar el nombre que es como el mundo nos conoce como personas. Así, durante el proceso todas nos llamamos por nuestros nombres femeninos que es parte del tratarse como lo que somos: mujeres. Es también costumbre en la universidad que las y los estudiantes hagan todo tipo de quehacer, mover muebles, limpiar, recoger basura, entre otros. En este caso, les solicitamos que nos ayudaran a organizar el salón tanto al empezar como al terminar, en señal de agradecimiento y respeto a quienes nos habían facilitado ese lugar.

Además de la finalidad del taller, hicimos hincapié en la confidencialidad de la información que allí se suministraría, por tal motivo, no aparecen los nombres verdaderos de ninguna de las participantes. Esto generó un espacio de confianza con ellas. En algún momento se les preguntó si podríamos grabar alguna de las intervenciones y nos dijeron que no, por tanto, no se usó el grabador en tales oportunidades.

### **Trabajo de las animadoras socioculturales**

La intervención se enfocó en el proceso de generar espacios que desde la práctica de la experiencia narrativa con perspectiva de género, como herramienta de animación sociocultural, favorecieran la comunicación y el compartir de las experiencias de las participantes en cuanto a sus subjetividades como mujeres y sus vivencias en relación con las violencias, especialmente, la de género.

El grupo de estudiantes del Diploma, es decir, las aprendices de animadoras socioculturales practicaron la narración oral escénica con tres cuentos, de manera que alrededor de los temas expuestos en ese tejido de la palabra, las estudiantes pudiesen reflexionar y proponer acciones para su futuro inmediato.

Además, las animadoras sistematizaron las experiencias de forma escrita y audiovisual como una manera de extraer y hacer comunicables los conocimientos que se produjeron en las sesiones, con la intención de propiciar su transformación.

### **Reflexión crítica final sobre la experiencia**

La constitución histórica de nuestras leyes, costumbres y conductas se estructuran sobre la base del sistema patriarcal, por eso no debemos sorprendernos que las consecuencias de dicha normalización hayan puesto en desventaja –política, económica, corporal, social, entre otras– principalmente a las mujeres. No debemos olvidar que nuestro sistema-mundo no sólo es profundamente falocéntrico sino también



capitalista, y las injusticias van dirigidas a los sectores históricamente oprimidos: los pobres, los obreros, la prole y las mujeres en general (que también somos pobres, obreras y prole). La ejecución de este proyecto se dio dentro de una realidad bastante paradójica, en donde las mujeres son formadas para emprender una lucha en contra de la violencia y sus diversas formas de organización y manifestación, pero, al mismo tiempo, son víctimas de la misma violencia que ha reinado desde los comienzos de la civilización y continua despreciando la participación de la mujer dentro del mundo. Ellas diariamente se enfrentan al acoso sexual, al menosprecio intelectual, a la subestimación de la fortaleza corporal del cuerpo femenino, al cambio de su subjetividad apelando a una apariencia masculinizada, pero prudentemente ya que no quieren salir del “mercado de la sexualidad”, éstas para nombrar sólo algunas y que están, sea dicho de paso, en la superficie de la institución.

Con esta experiencia no hemos pretendido solventar y sanar los problemas que las mujeres, estudiantes de la UNES, presentan. Para empezar, la violencia que ellas experimentan dentro de la institución también la viven fuera, por tanto, fue necesario y fundamental emprender este proyecto ya que logramos un primer acercamiento a las violencias, en particular, la de género, a nivel teórico, y una sensibilización y reconocimiento de estos mismos conflictos a nivel práctico. En este sentido, se aclararon ideas y conceptos que se escuchan constantemente pero que no se sabe a profundidad qué significan, como son: género, feminismo, machismo, patriarcado, hembrismo, subjetividad. Igualmente, y quizá con mayor importancia, las participantes no sólo se sensibilizaron con respecto a sus propias historias sino que lograron reconocerse en las otras, creando con ello un primer momento –por decirlo de alguna forma– de sororidad entre ellas.

Es cierto que nuestro sistema-mundo, la civilización, la cultura patriarcal-capitalista, nos lleva una ventaja histórica enorme, tanto que parece haberse introducido en nuestras venas. Es igualmente cierto que las acciones humanas son muchas veces contradictorias, como el hecho de crear una institución de la seguridad, porque no nos sentimos seguras/os, porque hemos naturalizado la violencia a tal nivel que debemos formar a personas que nos protejan; nos sentimos inseguras e inseguros porque creemos que existen personas que son naturalmente violentas. Aun así, tenemos una ventaja: podemos reflexionar constantemente nuestra propia realidad, podemos actuar dentro del mundo, podemos participar, podemos hacer uso de nuestra voz como la mejor forma de empoderarnos; podemos empoderarnos y podemos narrar oral y escénicamente.

Que sean entonces la acción, la praxis, la voz, nuestras armas para transformar nuestra realidad; ellas son las capacidades humanas que han querido silenciar

y ocultar, pero son capacidades en las que debemos anclarnos. Podemos asumir entonces nuestras acciones y praxis dentro de esa realidad; la libertad amerita responsabilidad, que además, va siempre acompañada del cuidado nosotras mismas, es decir, de asumir nuestra propia voz como la manifestación más grande para aparecer concretamente en el mundo.

Como mujeres, es nuestro deber y nuestro poder hacer ejercicio de nuestra voz, para así dismantelar todas las concepciones que han levantado sobre nosotras. Desenmascarar de una vez por todas lo que el género ha tratado de hacer con las mujeres y los hombres: colocarnos como opuestos, en el que a cada uno le corresponde un determinado ámbito de la vida, por ejemplo: hombre/mujer = activo/pasivo = público/privado (Ana Teresa Torres, 2007: 231). Esto significa que al hombre por naturaleza le pertenece el ámbito público de la vida, y por ello puede construir el mundo a su antojo (como bien lo ha hecho), en cambio, a nosotras las mujeres se nos dice que debemos asumir nuestra existencia desde la privacidad del hogar, y nuestras participaciones deben ser justo ahí: en el hogar donde los otros y las otras no pueden ni ver, ni escuchar, ni intervenir.

Finalmente, nuestra lucha debe estar comprometida en la creación de nuevos espacios en donde podamos reflexionar sobre nuestra propia vida como algo que pertenece al entramado histórico-social, donde podamos pensar sobre la vida de otras mujeres y hombres, de aquellas/os que nos rodean, sin condenarlos ni condenarlas, sin culparnos, entonces, sólo en ese momento la realidad se hará más clara, más dura y más compleja, pero será una sociedad en donde participemos todos y todas, y la re-construyamos entre iguales, entre pares.

En conclusión, queremos dejar algunas de las declaraciones o sentires de cada animadora sociocultural. Cecilia expresó “en verdad fue una gran experiencia y, en términos generales, pude comprobar que las narraciones orales promueven el diálogo y la sensibilización, abren las puertas del corazón. Todas ellas tienen grandes historias en sus vidas. Ellas seguirán reflexionando y harán algún cambio en sus vidas, no lo sabremos, sin embargo, haré el intento de realizar otros encuentros pues ya el espacio en la Unes está abierto. Por tanto, las invito a participar”.

Para María Esther “toda actividad que lleve a pensarnos y pensar al otro, es fundamental para suscitar cambios que nos lleven a conseguir una mejor calidad de vida, a fin de promover el máximo desarrollo de nuestras potencialidades y posibilidades”.

Por otro lado, Ligia Roa comentó “entre recuerdos, emociones, alegrías y tristezas, se logró algo muy importante, y es la recuperación de nuestros espacios para poder compartir entre mujeres nuestras historias, sin ser criticadas ni cuestionadas.

Realmente estos talleres son un tesoro y un regalo que dejamos en esos dos días para las estudiantes de la Universidad. Es importante abrir el camino hacia nuevas oportunidades, regresar el valor de la palabra en la boca de cada mujer; realmente es un gran regalo, es un gran tesoro. La palabra tanto oral como escrita, ayuda para enfrentar estas situaciones de violencia”.

Así mismo, Beatriz Valencia opinó “desde la psicología siempre he comprendido la importancia de la pregunta como aquella herramienta que posibilita abrir procesos de sanación, pero nunca imaginé el impacto tan grande y tan notable que la narración oral podría alcanzar. Quedo satisfecha de haber experimentado este arte tan hermoso que nos permite seguir comprendiendo la complejidad de la vida de los hombres y mujeres”.

Para Karla Burbano “esta experiencia nos demuestra lo necesario de seguir incorporando el arte como medio para la transformación humana en cualquier espacio, incluso en aquellos que parecen más rígidos. Seguiremos fomentando la creación de estos espacios para el empoderamiento continuo de las mujeres a través de la palabra”.

La compañera Tinia Goncalves por su parte comentó “lograremos mayor igualdad cuando nos reconozcamos entre nosotras, cuando la sororidad nos mueva, y dejemos de vernos como contrarias, ajenas, extrañas. El arte, en todas sus expresiones nos brinda la oportunidad para transformarnos”.

| 99

## Referencias Bibliográficas

Arendt, Hannah (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Freud, S. (2011). *El porvenir de una ilusión*. En Obras completas de Sigmund Freud. Buenos Aires: El Ateneo.

Torres, Ana Teresa. (2007). *Historias del continente oscuro*. Caracas: Alfa.

Zerpa, I. (2012). *Mujeres que cuentan y escuchan cuentos. Una apuesta en común*. En Revista Venezolana de Estudios de la Mujer. Vol 17/nº39, 2012.

# Globalización, mujer e identidad latinoamericana

**Eudel Seijas Nieves**

eudel.seijas@gmail.com

Licenciada en Educación, Mención Música (Universidad de Carabobo), Musicoterapeuta (Asovermus), Magister en Investigación Educativa (Universidad de Carabobo), Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales, Mención Estudios Culturales (Universidad de Carabobo), Violista y Directora de Orquestas, perteneciente al Sistema Nacional de Coros y Orquestas de Venezuela (Fundamusal Simón Bolívar), Profesora en la Universidad de Carabobo en la Facultad de Ciencias de la Salud de la Escuela de Salud Pública y Desarrollo Social, en el Departamento de Ciencias Sociales. Investigadora acreditada PEII por el Ministerio del Poder Popular para Educación Universitaria, Ciencia y Tecnología (MPPEUCT).

## Resumen

El presente texto pretende un acercamiento al tema de la globalización y su repercusión en la identidad femenina latinoamericana. Prevé mostrar alternativas para romper la tradición hegemónica que se nos muestra cotidiana, al poner en evidencia el conflicto de intereses presentes en la construcción de patrones homogenizantes. Propone desmitificar desde la educación el concepto de globalización como referente de igualdad, al evidenciarla como mecanismo de coacción que repercute en la sociedad y su cultura a través de la repetición de estándares establecidos desde el poder, que terminan atentando contra la identidad.

**PALABRAS CLAVE:** globalización, mujer, identidad latinoamericana

## Abstract

The present text intends to approach the theme of globalization and its repercussion on the Latin American feminine identity. It envisages to show alternatives to break the hegemonic tradition that is shown to us as everyday, by highlighting the conflict of interests present in the construction of patterns Homogenizers. It seeks to demystify from education the concept of globalization as a reference of equality, as evidenced as a mechanism of coercion that affects the daily life of society and its culture through the repetition of standards established from power, which end up attacking identity.

**KEYWORDS:** globalization, woman, Latin American identity

## Sobre la globalización

*Porque para saber lo que he sabido  
Mi corazón estuvo prisionero  
En amargas pasiones sumergido*  
Ana Enriqueta Terán

Pensar en globalización en nuestros días, invita a revisar con detenimiento los procesos de conquista que se han generado a lo largo de la historia, hallando así puntos de encuentro al establecer relación con su carácter expansivo y los fines civilizatorios que utilizan como bandera. Por esta razón nos referimos a Gandarilla en su oportuno citar el pensamiento crítico de Pablo González Casanova:

"la globalización es un proceso de dominación y apropiación del mundo", una dominación que no abarca únicamente a los mercados, sino que se interna de forma efectísimas en las sociedades desde la conquista de sus pueblos, implicándose de manera significativa "en términos político-militares, financiero-tecnológicos y socio-culturales (Gandarilla Salgado, J: 1999; 4)

Las relaciones de poder y dominación se encuentran presentes en los procesos de globalización y los mismos llevan siglos enteros orquestándose. Lo cierto es que en relación a esto, Stuart Hall (fundador de los Estudios Culturales) invita a develar la repercusión de la globalización sobre la cultura, incita a escudriñar en la proximidad que se encuentra entre este proceso homogenizador y sus consecuencias en las identidades de lo que se denomina cultura global. y en particular discute el papel que cumplen los estados-nación en relación a la globalización y su decaimiento ante la maquinaria arrolladora que representa los medios globales de la comunicación, al ejercer dominio en los modernos medios de producción cultural.

Los procesos de dominación se trasladan a distintos escenarios, creando un panorama en el que se ataca directamente la identidad y a la vez reacomoda nuestra episteme. Cita Magdalena Valdivieso (2002):

Este proceso de globalización que tiene como objetivo y estrategia homogeneizar, unificar y ubicar al mercado, como centro ordenador de la vida en el planeta, se ha caracterizado también por los conflictos y resistencias que se han promovido desde las diversidades, las regiones, las particularidades y las exclusiones. En ellas las organizaciones de mujeres han tenido un rol destacado. (Valdivieso, M: 2002; 30)

Del mismo modo Valdivieso nos remite a León (2005) al hacer referencia que “El proceso está acompañado y es sostenido por la imposición de un discurso hegemónico y de una propuesta de modelo civilizatorio que se presenta como indefectible y que ubica al mercado total como hilo conductor, fin en sí y utopía absoluta” (Ibid: 35)

Hay que tener en cuenta que al realizar cualquier crítica que se ejecute en relación al tema de la globalización o mundialización, como le dicen otros autores, se harán presentes las palabras “poder” y “dominio” porque en la búsqueda de homogenizar, se procura una postura integradora calculada, que no surge de la nada. Por tal motivo, no es un misterio para nadie la existencia de culturas dominantes, que la maquinaria económica de ciertos estados-nación donde juegan un papel determinante en la ponderación de beneficios de algunos países, de acuerdo a los ingresos que genere en un momento determinado y es por ello que van más allá de los conceptos de identidad, unión o de uniformidad.

La característica expansiva del proceso globalizador y el papel del estado-nación no reconoce al diferente, por el contrario, lo engulle y lo convierte en parte de una enorme maquinaria productiva. Éste fenómeno no es nuevo y quizás sea la consecución de los procesos de conquista, que han sufrido modificaciones a lo largo de los años y que persiguen como siempre en manejo del poder y la economía global. Lipovetsky lo ha denominado cultura-mundo y su interaccionismo lo relaciona con cinco elementos: “El mercado, el consumismo, la tecnociencia, la individuación, las industrias culturales y la comunicación” (Lipovetsky, G: 2010; 7)

El pensamiento único, el sentido común y otros puntos de encuentro de distintas culturas, se traduce en la conquista de lo globalizado. Las lógicas sociales en las que se construye el devenir cotidiano de la sociedad y la hibridez no son productos de acuerdos de ningún tipo, sino impuestos como respuesta a intereses que van ligados a las relaciones de poderío. Es aquí donde surge la lucha social por evidenciar la relación que existe entre el poder y la cultura. Tomando a Payot (2001) del texto de Lipovetsky “la globalización no produce solo lo homogéneo, camina hacia la hibridación de lo global y lo local, hacia la mezcla de lo cosmopolita y lo vernáculo” (Ibid: 79) Claro está que esta sociedad civil no es un ámbito ideal de pura libertad, debido a que forman parte de una cultura. Sus micromundos, como los llama Hall, incluyen multiplicación de puntos de poder, conflicto, de explotación, opresión y marginalización y “la fase actual de la globalización, a causa de una de las migraciones de masa, forzadas y no forzadas, más grandes de los últimos tiempos. de este modo, los estados-nacionales occidentales, ya irreparablemente “diasporizados”, se están volviendo, uno tras otro, inextricablemente “multiculturales”: “mezclados” en lo étnico, religioso, cultural,

lingüístico, etc. (Hall, S: 2010; 554,555) que se repiten y expanden desde los procesos socializadores como la enculturación. Cada vez más, nuestras vidas cotidianas están envueltas en estas formas de poder y se manifiestan en las relaciones de dominio presente en los ámbitos de la sociedad como el racismo, xenofobia, discriminación, explotación, en fin todos los actos de desigualdad presentes en nuestra llamada civilización. Es por lo que Hall recomienda el reconocimiento del expandido terreno cultural, la feminización de lo social al igual que la participación de los movimientos sociales, como fuerza de oposición a los estándares culturales que nos someten,

La posición de las mujeres en la vida moderna (ha sido) consecuencia no sólo de cambios en las concepciones del trabajo y de la explotación, de la recomposición de la fuerza laboral en términos de género y del mayor control sobre la fertilidad y la reproducción, sino también el renacimiento del feminismo moderno en sí (Ibid: 497)

Esta postura tiene particular relevancia en el contexto latinoamericano donde históricamente, la lucha de clases fue posicionada como oposición a las luchas ancestrales de los pueblos indígenas, los grupos afrodescendientes y otros movimientos sociales en su intento de ser visibles. Por tal motivo los procesos sincréticos y otros aspectos le dieron a esta clase un estatus de “campesinos” presentando así la idea de que debían aspirar a elevarse de clase. Aunque los movimientos indígenas y afrodescendientes hoy cuestionan y rechazan esta imposición a favor de la articulación de clase, raza y etnicidad, aún persisten actitudes reduccionistas, incluyendo a líderes de estos movimientos, que privilegian una de estas categorías sobre las otras. Sin embargo, Hall plantea la posibilidad de construir una política cultural que ocupe de manera positiva la diferencia “de los márgenes” a través de una política que actúe hacia la transformación de discursos y prácticas, hacia la construcción de identidades no solamente enraizadas en las equivalencias negativas de racismo y colonización. Argumenta la necesidad de trabajar el “adentro” y “afuera” de la raza y de la etnicidad, para poner en tensión los sistemas de representaciones sociales que fijan y naturalizan las diferencias y terminan por fortalecer las fronteras identitarias.

Esto nos remite al estudio de su identidad e historia, en relación con cualquier espacio público o privado en el que se encuentren las féminas, porque en sí mismo, esto representa un universo *transcomplejo* que nos aproxima al contexto en el que se desenvuelve y se ve en sí, desde los imaginarios infundados a partir de la eterna representación o construcción social del “Otro” que Levinas plantea para describir al diferente en nuestra sociedad y sobre todo encararlo con el discurso patriarcal que “coloca al hombre en posición de sujeto, y a la mujer en posición del otro”. (Torres, A : 007; 227)

Por otro lado, la globalización tiene el poder de invisibilizar la etnia, al grupo dominado y la cultura tiene el poder de transformar significaciones dentro de la sociedad, hasta convertirla en mercancía a través de la industria de consumo. Un ejemplo de ello se encuentra en las décadas de los 60 y 70, durante la lucha contra la opresión racial, cuando surgió el movimiento *Black Power* y se utilizó el corte de pelo afro como símbolo del orgullo racial para promover y defender los intereses colectivos de los ciudadanos negros, el corte fue asimilado a la industria que creó pelucas afro de colores, que luego se popularizaron como accesorio frecuente de la indumentaria de las trabajadoras sexuales de la calle.

Así mismo, se viene presentando una situación similar en relación al símbolo identitario del movimiento LGTB, que se distingue por su colorida bandera arcoiris, la cual se utiliza en campañas de creación de ambientes amigables al mencionado movimiento social que se distinguen con el nombre de *Gay Friendly*; también se usa en empaques de diversos artículos destinados a la venta, haciendo que se difumine el propósito político de crear un rasgo común en ésta comunidad, lo que podría tener un destino cercano al igual el símbolo identitario afroamericano, lo que evidencia que aunque la cultura no depende del territorio, al perder ubicación geográfica o contexto social, ésta se convierte en una tendencia y finalmente en mercancía.

104 |

Es por ello que los estudios culturales constituyen un tema que definitivamente tiene una estrecha relación con la política, especialmente en América Latina, al tomar en cuenta la representación del excluido; esto no quiere decir que la asimetría en el poder no exista, sino que el reconocimiento de los movimientos sociales se hace eco en distintas comunidades del continente como plantea Catherine Walsh:

La colonialidad del poder se refiere al establecimiento de un sistema de clasificación social basada en una jerárquica escala racial y sexual y en la formación y distribución de identidades sociales de superior a inferior: blancos, mestizos, indios, negros. Este es el uso de "raza" como patrón de poder conflictivo y permanente que desde la colonia hasta hoy ha mantenido una escala de identidades sociales con el blanco masculino en la cima y los indios y negros en los peldaños finales, estas últimas como identidades homogéneas y negativas (Walsh, C: 2012; 113)

Fácilmente se evidencia que dentro del sistema de clasificación social la mujer ocupa un lugar periférico, es como blanco claro de campañas que atentan contra su identidad, le convierte en consumidora por excelencia y se le vincula per se a una serie de hábitos que desvirtúan su esencia.



## La globalización y la uniformidad identitaria de la mujer latinoamericana

Al hablar de la uniformidad identitaria, nos referimos a la influencia de la industria de consumo en la construcción de nuevas identidades, que en los últimos años se ha acentuado con la estandarización de los gustos, donde los medios de comunicación juegan un papel determinante en la creación de nuevos sistemas de necesidades, basadas en el sistema de mensajes publicitarios que se encuentran en todo tipo de programación. Las tecnologías de la comunicación son la punta del iceberg a la hora de analizar el auge consumista del siglo XXI. No existe película, serie o novela, dirigida a cualquier público en los cuales no se encuentren presente los dispositivos móviles entre otros objetos de última generación y las marcas como protagonistas en las escenas como estrategia a través de su inversión en estos espacios.

Del mismo modo, aparecen las campañas de comunicación dirigidas al público en general como herramienta para mantenerse en contacto con personajes de la industria cultural, productores y otras figuras destacadas de la palestra pública, a través de promociones y manipulaciones mediáticas para establecer vínculos comunicacionales “directos” con el “mundo” como parte de la cotidianidad. Tal es el caso de las redes sociales de comunicación como el Facebook, Instagram, entre otros, en virtud de las cuales existe la posibilidad de hacerse presente en la vida fantástica (promocionada) de las estrellas de la industria cultural, sin distinguir distancia, edad, género, clase social. “La cultura-mundo se suele denunciar, pues, como el reinado de productos, consumidores, y culturas homogenizados globalmente bajo el régimen totalitario” (Lipovetsky, 2011: 74). Además, la promoción de productos abarca desde dictar pautas alimentarias, vestuario, estilos de vida, hasta la construcción de patrones estéticos y morales dentro de la sociedad. “Sea cual fuere el poder de los objetos y signos mundializados, las sociedades, los comportamientos, las formas de ser, de sentir y consumir de los individuos siguen siendo moldeados, mucho o poco por su historia, su lengua, su cultura” (Ibíd:76)

En nuestros días, esta fuerza poderosa de los medios de comunicación masivos fortalece la construcción de los imaginarios que responden a la necesidad que surgió con la modernidad de generar “acuerdos” para que algo sea adoptado por la humanidad. y aquí nuevamente se amenaza a la mujer y esta vez directamente a su identidad, debido a que atentan contra la diversidad. Es cierto que el dominio se encuentra presente en el imaginario de la mujer, la historia se ha hecho cargo de demostrarlo, pero un mayor desafío se presenta dentro de la compleja relación entre las propias féminas, al surgir unos patrones que estandarizan los recursos simbólicos en los que se basa la construcción de la identidad: los estereotipos.

La industria de consumo hace uso de la estética corporal para generar una buena porción de sus ingresos. Promocionan el culto a la belleza para capturar un mercado de necesidades destinadas a un cuerpo humano idealizado, al que se le dota de un valor añadido a través de las prendas, atuendos, fragancias, productos destinados a “mejorar” la figura corporal o en otros casos el sometimiento a intervenciones quirúrgicas con el fin de convertir al cuerpo en un objeto de mayor atractivo, digno de ser observado. Muy bien lo expone el antropólogo David Le Breton “El cuerpo metaforiza lo social, y lo social metaforiza el cuerpo” (Le Breton: 2002; 73). Surge así una compleja relación entre mujer-objeto, destinado para complacer la mirada del hombre e incluso de las mismas mujeres. Por esta razón vale la pena hacer referencia a la cita que hace Víctor Silva de Michel Foucault:

Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano entre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se encardina, las condiciones de probabilidad de su funcionamiento (Silva, V: 2006; 11)

106 |

En consecuencia, la comunidad femenina latinoamericana en la búsqueda de cumplir con los estándares estéticos se hace consumidora de la industria cosmética, que quizás es la más favorecida en cuanto a percibir ingresos a consecuencia de la promoción de los cánones de hibridación. Cada día es mayor el número de mujeres que acuden a los quirófanos a modificar su cuerpo y cubrir “nuevas” necesidades con la aplicación de implantes que se ajusten a la figura más promocionada por los medios de alcance masivo. Según Lina Triana, secretaria de la Sociedad Internacional de Cirugía Plástica Estética (ISAPS) Brasil, México, Colombia, Venezuela y Argentina se encontraron en 2011 entre los 25 países a los que más acuden los pacientes que quieren someterse a procedimientos quirúrgicos con fines estéticos (*El Universal*, Caracas, 22/01/2013). La finalidad de esto: lograr figuras corporales más llamativas al deseo masculino, conseguir mejor posibilidades de ingreso a trabajos donde la apariencia juega un importante papel, mostrar una imagen de autorrealización y otros aspectos que le brindan un carácter polisémico a la tendencia quirúrgica de nuestros días.

## En búsqueda de la ruptura hegemónica

La mujer en nuestra sociedad latinoamericana, ha mostrado ser una población bastante vulnerable ante las campañas de consumo y muy bien se ajusta a lo planteado por Pierre Bourdieu en *La dominación masculina*:

Al estar así socialmente inclinadas a tratarse a sí mismas como objetos estéticos, destinados a suscitar la admiración tanto como el deseo, y en consecuencia a atraer una atención constante a todo lo relacionado con la belleza, la elegancia, la estética del cuerpo, la indumentaria, los ademanes (ellas) se encargan de manera natural, en la división del trabajo doméstico, de todo lo relacionado con la estética y, de modo más amplio, de la gestión de la imagen pública y las apariencias sociales de los miembros de la unidad doméstica, los niños, pero también los maridos, que les delegan con harta frecuencia la elección de su ropa (Bourdieu, 1998: 43)

Se corrobora, pues, que los intereses económicos continúan perfilando -como nunca han dejado de hacer- sus estudios de mercado a la maquinaria de consumo, la cual conoce muy bien a su destinatario final, por lo que diseña cada vez estrategias de promoción de artículos con propósitos sexuados en los cuales se involucran factores como reservar exclusivamente para a un género en específico ciertos productos, haciéndose claro esto al observar los comerciales en relación al artículo que promocionan. Por ejemplo, se puede notar que la publicidad dirigida hacia el consumo de productos por parte del sexo masculino, exhibe cuerpos femeninos casi desnudos con posturas insinuantes. Entre estos se encuentran los comerciales de vehículos, bebidas alcohólicas, entre otras. En cambio, a la mujer se le destinan comerciales donde se encuentran presentes las labores de hogar, con niños, personas mayores e incluso animales domésticos que requieren de su cuidado, aquí podríamos notar los comerciales de productos de limpieza, medicamentos y otros destinados a las mujeres. Todo esto basado en supuestos que definen un sexo y otro desde los roles que ocupan dentro de los patrones estandarizados de la sociedad.

Es necesario comprender que las cadenas del poder no resultan del todo invisibles, simplemente han permeado nuestro inconsciente y poseen mecanismos de vieja data que son muy eficaces y ahora se presentan con mayor alcance a las masas a través de la industria del consumo, con la implementación de la estandarización del prototipo femenino en los medios e imágenes que lo venden. Éstas cadenas, transferidas de forma solapada de generación en generación como un valor cultural a los niños y niñas a través del ejemplo de vida, testimonio de civilización o de modernidad que se resume en una falsa sensación de libre albedrío, son muestra de la hibridación de lo global y lo local al mezclar lo cosmopolita y lo vernáculo, todo lo cual responde a un triunfo del poder patriarcal en el espacio femenino, “al combinar cánones estéticos occidentales modernos (silueta delgada y deportiva, atractivo, sexual, cara alargada, nariz pequeña) con modelos plurales, étnicos, *ethnochics*” (Lipovetsky, 2011: 81)

Se hace pertinente detenernos ante el planteamiento que cita Díaz Polanco sobre el trabajo de Zygmunt Bauman, al sostener que “la identidad no tiene ojos más que para construir comunidades en las nuevas condiciones globalizadas, que resultan precisamente de la destrucción de los anteriores tejidos comunitarios” (Díaz Polanco, 2006: 137). Por lo tanto, esas nuevas condiciones globalizadas perfilan la identidad, asumen rasgos marcados que se reproducen y se establecen como norma, que difícilmente se someten a crítica y que se naturalizan en el inconsciente colectivo de la sociedad que no responde a las necesidades reales del colectivo, todo lo contrario le confunde y hace presa fácil de manipulación ante las redes del consumo. En otras palabras y desde el análisis de Franz Hinkelammert, que cita José Gandarilla en su texto, donde plantea la necesidad de recuperar tres cuestiones a propósito del discurso globalizador en relación con: el ambiente cultural, el universalismo de los criterios del mercado y el universalismo abstracto, de los cuales me permitiré tomar éste último para continuar lo expuesto anteriormente.

Se trata de un universalismo del ser humano abstracto, detrás del cual, como siempre, se esconde/proyecta la dominación de una minoría que se impone por medio de los criterios de su universalismo abstracto práctico. de nuevo se revela el hecho de que los universalismos abstractos son posiciones de intereses minoritarios o, si se quiere, posiciones de clase de clases dominantes (Gandarilla: 1999; 8)

108 |

Lo que ratifica la premisa previamente planteada sobre la similitud con los procesos a los que se ve sometida la mujer latinoamericana, que aun cuando ha venido ganando territorios en pro de su emancipación, se hace prisionera de los procesos globalizadores de la identidad homogenizada.

En la búsqueda de la ruptura hegemónica patriarcal que se solapan a través de los procesos civilizatorios se hace pertinente develar las tretas de lo homogenizado y ante esto se nos deben encender las alarmas que indiquen las múltiples maneras en las que se pretende implementar la tendencia hacia la eliminación de las diferencias sexuales, étnicas, creencias, valores culturales, identidad, ideología política y un sinfín de particularidades que serían arrojadas por los procesos homogenizadores que pretenden a un ciudadano de mundo con identidad neutra o, mejor dicho, hecho a la medida de los medios de comunicación, para crear una serie de nuevas necesidades y formar parte de la industria de consumo.

Así pues, surge la importancia de desmitificar los conceptos de globalización como referentes de igualdad y evidenciar que son los viejos conflictos de poder los que se

imponen en el nombre de la universalidad y amenazan la identidad y la diversidad con bases civilizatorias que asemejan a los procesos de conquista. Es por ello que diversos autores sugieren que para procurar cambios significativos dentro de la sociedad se hace necesario fijar la mirada en los movimientos sociales y a los nuevos procesos educativos que permitan un acercamiento a la otredad, dejando a un lado los preceptos hegemónicos en los que se ha fundado la academia tradicional como “la idea de que el conocimiento es singular, que parte de una sola racionalidad y que tiene género y color: es masculino y es blanco. La que también da razón al control epistémico, ontológico, social y existencial de la sociedad y la naturaleza” (Walsh, 2012: 125).

Finalmente, se hace necesario generar conocimiento desde otra matriz epistémica y política, partiendo de la óptica del nuevo poder del subalternizado, desde su identidad y de la experiencia de conocer y reconocer al otro, le permite asumir el poder de forma distinta, con una nueva forma de pensar las relaciones sociales y así procurar una nueva lógica del pensamiento. La pertinencia que surge de la urgencia de construir un pensamiento parte de nuestra necesidad de ser vistos ante nuestros ojos y los del mundo desde nuestros propios conceptos de mismidad. “El camino no puede ser sino la reevaluación del conocimiento-emancipación, concediéndole la primacía sobre el conocimiento-regulación. Esto implica, por un lado, que se transforme la solidaridad en la forma hegemónica de saber” (Santos: 2003; 87)

## Referencias bibliográficas

- Bourdieu, P (1998) *La dominación masculina*. Editorial Anagrama. Barcelona.  
Disponible en: [http://www.pueg.unam.mx/images/seminarios2015\\_1/investigacion\\_genero/u\\_1/bou\\_pie.pdf](http://www.pueg.unam.mx/images/seminarios2015_1/investigacion_genero/u_1/bou_pie.pdf)
- Díaz Polanco, H (2006) *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Editorial Siglo XXI. México
- Gandarilla Salgado, J (1999) *¿De qué hablamos cuando hablamos de la globalización? (Una incursión metodológica desde América Latina)*. Disponible en: <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=43>
- Hall, S (2010) *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Envió Editores, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar. Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos y Universidad Andina Simón Bolívar (sede Ecuador).
- Le Breton, D (2002) *La sociología del cuerpo*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.  
Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/29756453/david-le-breton-la-sociologia-del-cuerpo#scribd>

- Lipovetsky, G (2011) *El Occidente globalizado, un debate sobre la cultura planetaria*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Ortiz, R (2014). *Universalismo/Diversidad, Contradicciones de la modernidad-mundo*. Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Santos, B (2003) *Crítica de la razón indolente, contra el desperdicio de la experiencia*. Editorial Desclée de Brouwer, S.A. Bilbao. Disponible en: [http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/critica\\_de\\_la\\_razon\\_indolente.pdf](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/critica_de_la_razon_indolente.pdf)
- Silva, V (2006) *Sin carne: representaciones y simulacros del cuerpo femenino*. Arcibel Editores. España. Disponible en: <https://books.google.co.ve/s?id=AIFOXDiVGZUC&printsec=frontcover&dq=sin+carne+representaciones+y+simulacro+s+del+cuerpo+femenino+tecnolog%C3%ADa+PDF&hl=es&sa=X&ei=DbCM-VOb8Hc60yATo4DIDA&ved=0CBsQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false>
- Torres, A (2007) *Historias del continente oscuro, ensayos sobre la condición femenina*. Editorial Alfa. Caracas. Venezuela
- Valdivieso, M (2002) *Globalización, género y patrón de poder*. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/giron/03valde.pdf>
- Walsh, C (2012) *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Ediciones Abya-Yala. Quito-Ecuador
- El Universal (2013) "Salud: la liposucción es la cirugía estética más popular". Disponible en: <http://www.eluniversal.com/vida/130122/la-liposucion-es-la-cirugia-estetica-mas-popular-imp>

## Agradecimientos

El **Centro de Estudios de la Mujer** de la Universidad Central de Venezuela quisiera agradecer a las autoras su participación en este número 50 de la revista. También quisiera agradecer al Comité Editorial y al Comité Asesor sus recomendaciones y consejos.

Un reconocimiento especial a todas aquellas entidades y personas que han realizado aportes económicos necesarios para impulsar y mantener este proyecto.

Especialmente reconocemos el valioso apoyo del **Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)** para la edición del presente número.

Agradecemos los aportes especiales de las integrantes del Grupo de Trabajo **Feminismos y Alternativas Civilizatorias**.

| 111

# Instrucciones



# Instrucciones para la presentación de originales

Para ser considerada la publicación de originales en la *Revista Venezolana de Estudios de La Mujer* éstos serán sometidos a una evaluación que consta de varias fases, tales como: una consideración preliminar por parte del Comité Editorial, la Editora y la Responsable de Edición, con el fin de seleccionar los artículos que cumplen con los parámetros de forma y contenido establecidos en la convocatoria y en estas instrucciones. Posteriormente, los originales seleccionados serán enviados a las/los lectores externos, como pares académicos, quienes evaluarán bajo el sistema «doble ciego» los diferentes textos. Dicha evaluación consta de los siguientes aspectos: 1) Pertinencia e importancia del tema; 2) Originalidad del planteamiento; 3) Organización del artículo; 4) Contenido y validez; 5) Actualidad de la bibliografía; 6) Metodología de la investigación; y 7) Calidad de la redacción, modo de presentación y cumplimiento de las normas de referencias y citas bibliográficas.

113

De ser necesario y de considerarse precisa la publicación de un original, los comentarios de arbitraje serán remitidos a las/os autoras/es con determinadas sugerencias para optimizar la calidad del artículo. En caso de discrepancia entre ambas evaluaciones, se realizará un consenso entre el Comité Editorial y las/los árbitras/os para determinar la pertinencia definitiva de su publicación. Los resultados del proceso de dictamen académico serán inapelables en todos los casos.

Los artículos deben ser originales y no haber sido publicados previamente o estar postulados a otras publicaciones, por lo que se debe enviar adjunto al mismo, una Carta de Compromiso de Originalidad. La Carta de Cesión de Derechos de Autor/a para la difusión de los artículos bajo licencia Creative Commons, será exigida cuando el artículo sea aceptado para su publicación.

La presentación de los originales para su consideración se realizará exclusivamente en versión digital, con las siguientes especificaciones: en Word, letra tipo Arial, tamaño 12, a 1 ½ espacio. Los trabajos serán recibidos en la dirección electrónica

revistadestudiosdelamujer@gmail.com. Las autoras o autores deben enviar, junto al artículo, un resumen del mismo en castellano y en inglés, con una extensión no mayor de 100 palabras y cuatro (4) palabras clave, con objetivo de indización. Junto con el texto las y los autores deben enviar un curriculum resumido y breve lista de trabajos publicados.

El Comité Editorial se reserva el derecho de aceptar o rechazar los artículos presentados o a condicionar su aceptación a la introducción de modificaciones.

114 |

La **Revista Venezolana de Estudios de La Mujer** recibe colaboraciones para ser incluidas en las siguientes secciones:

- Artículos Académicos: Artículos de investigación teórica o de campo y ensayos con base bibliográfica, y con una extensión 10 a 20 páginas.
- Informes y Experiencias: Informes breves sobre experiencias relacionadas con la temática de la convocatoria, y con una extensión 5 a 10 páginas.
- Femiteca Latinoamericana: Reseñas de libros, películas y otras publicaciones con visión feminista latinoamericana, y con una extensión 1 a 2 páginas.

Las notas que pueden acompañar a los textos deben aparecer debidamente numeradas al final de cada página. Las referencias bibliográficas deben incorporarse en el mismo texto según las norma 258 del sistema Harvard, colocando entre paréntesis el nombre y apellido de la autora o autor, año de publicación y página(s), ejemplo: (Agnes Heller, 1990: 34-56).

De acuerdo al mismo sistema, las referencias bibliográficas al final del artículo se ordenarán alfabéticamente, según el apellido de las autoras o autores. En caso de registrarse varias publicaciones de una misma autora o autor, éstas se ordenarán cronológicamente según el año en que fueron publicadas. Cuando una misma

autora o autor tenga varias publicaciones en un mismo año, se mantendrá el orden cronológico, diferenciándose las referencias de este mismo año utilizando letras (ej: 1996b). Todas las referencias deben aparecer en la bibliografía de acuerdo a los modelos siguientes:

- Libro: Apellidos, Nombres, (año de publicación). *Título*. Lugar de publicación: editorial.

Ejemplo: Randall Lopis, Andrea (1996). *El amor en el medioevo francés*. Buenos Aires: Ed. Losada.

- Artículos: Apellidos, nombres, (año de publicación). "Título del artículo" En *Título de la Revista*, volumen, número, Lugar de publicación: editorial, p. páginas.

Ejemplo: Girondo, Luis (1994). "Estudios afroamericanos en el siglo XIX" En *Actas del Folklore*, Vol. 4, N° 2, Madrid: Universidad Autónoma , p. 54-55

- Internet: Autor, Nombre (fecha mostrada en la publicación). Título [tipo de soporte], volumen, números de páginas o localización del artículo. Disponible en: dirección electronic [fecha de acceso].

Ejemplo 1: López, J. R. (2002). Tecnologías de comunicación e identidad: Interfaz, metáfora y virtualidad. En *Razón y Palabra* [Revista electrónica], Vol. 2, Nro 7. Disponible en: <http://www.razónypalabra.org.mx> [2003, 3 de junio].

Ejemplo 2: Worldwatch Institute (2003, octubre). Disponible en: <http://www.worldwatch.org/live/>[2004, 3 de febrero]

Sólo se considerarán los originales que cumplan de manera estricta con estas instrucciones.

## Instructions for submission of manuscripts

To be considered for publication in the journal *Revista Venezolana de Estudios de La Mujer*, the manuscript will be subjected to an evaluation that includes several phases, such as: a preliminary consideration by the Editorial Board, the Editor and the Editorial Manager, to select the texts that meet the parameters of form and content established in the call and in these instructions. Subsequently, the selected originals will be sent to external readers, as academic peers, who will evaluate with double-blind system. This evaluation comprises the following: 1) Relevance and importance of the issue; 2) Originality of approach; 3) Organization of the article; 4) Content and validity; 5) Updated bibliography; 6) Research Methodology; and 7) Drafting quality, presentation and compliance of references and citations.

116 |

If it seems necessary to publish an original, arbitration and comments will be forwarded to the authors with some suggestions to optimize the quality of the article. In case of discrepancy between the two assessments, there will be a consensus among the Editorial Board and/or referees to determine the relevance of publication. The results of the academic opinion will be final in all cases. The articles must be original and not previously published or be nominated to other publications, so you must attach a Letter of Commitment of Originality. A letter for transfer of Copyright will be required when the article is accepted for publication.

The presentation of originals will be made exclusively in digital format, with the following specifications: Word, Arial size 12, 1 ½ space. Entries will be received at the electronic address [revistadestudiosdelamujer@gmail.com](mailto:revistadestudiosdelamujer@gmail.com). The authors must submit, along with the article, a Summary in Spanish and English, no longer than 100 words, and four (4) keywords, target indexing. Along with the text the authors should send a short curriculum and a brief summary list of published works.

The Editorial Board reserves the right to accept or reject the submitted articles or to condition the acceptance to the introduction of changes.

The *Revista Venezolana de Estudios de La Mujer* receives contribution for inclusion in the following sections:

- Academic Articles: Theoretical or field research papers or bibliographical based essays, and with extension 10 to 20 pages.
- Reports And Experiences: Brief reports: reports on experiences related to the topic of the call, and with extension 5 to 10 pages.
- Latin Femiteca: Reviews of books, movies, and other publications with Latin American feminist vision, and with extension 1 to 2 pages.

| 117

The notes that accompany the text should be displayed properly numbered at the end of each page. References should be incorporated into the same text according to the 258 standard system "Harvard", placing in brackets the name and surname of the author, year of publication and page(s), eg: (Agnes Heller, 1990: 34-56).

According to the same system, the references at the end of the article will be sorted alphabetically by the last name of the authors. If registering several publications of the same author, they will be chronologically ordered according to the year of publication. Where the same author has several publications in the same year, the chronological order will be maintained, and references of the same year will be differentiated using letters (eg 1996b). All references should appear in the literature according to the following models:

- Book: Surnames, first name (year of publication). Title. Place of publication: Publisher.

Example: Randall Llopis, Andrea (1996). Love in french medieval. Buenos Aires. Publisher: Losada.

- Articles: Surnames, first name (year of publication). "Title of article". In: "Title of the Journal", Volume number, place of publication: Publisher, pages.

Example: Girondo, Luis (1994). "African-American Studies in the nineteenth century", in: "Proceedings of Folklore", Vol 4, No. 2, London University.

- Internet: Author, Name (shown on the publication date). Title [type of médium], volumen, page numbers or location of the article. Available in: electronic address [access date].

Example 1: Lopez, J.R. (2002). Communication technologies and identity: Interface metaphor and virtuality. In: Reason and Word [Journal], Vol 2, Issue 7. Available at: <http://www.razónypalabra.org, mx> [2003, June 3].

Example 2: Worldwatch Institute (2003, October). Available at: <http://www.worldwatch.org/live/>[2004, February 3].

Only originals that strictly comply with these instruction will be considered.



**CEM**  
Centro de  
Estudios  
de la Mujer