

Recibido: Oct., 24, 2017

Aceptado: Jun., 29, 2018

Tógliatty Toro, Dra.

Profesora en Lengua y Literatura. Magister en Educación, mención Gerencia Educacional. Doctora en Cultura Latinoamericana y Caribeña (UPEL-IPB). Docente Agregado. Dedicación Exclusiva del Departamento de Castellano y Literatura, Universidad Pedagógica Experimental Libertador-Instituto Pedagógico de Barquisimeto (UPEL:IPB).



IDENTIDAD SEGREGADA: CONSTRUCCIÓN DE LA IMAGEN DE LA MUJER EN VENEZUELA Y AMÉRICA LATINA DESDE LA COLONIALIDAD

Tógliatty Toro

Universidad Pedagógica Experimental Libertador-
Instituto Pedagógico de Barquisimeto
Venezuela
togliattydejimenez@gmail.com
Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7743-4278>.

RESUMEN

En Venezuela emergieron los estudios de la mujer desde la década de los setenta del siglo XX. Los que referían a la condición femenina lo hicieron desde la perspectiva de ésta como una condición histórica de opresión y alienación, gestada desde tiempos coloniales (Comesaña-Santalices, 1998; Vargas, 2010). La revisión historiográfica presentada en este artículo constituye una fase de la Tesis Doctoral “Relatos Orales de Mujeres De Humocaró Alto, Estado Lara: Lengua, Cultura e Identidad” (investigación en desarrollo), que permitió precisar lo que plantean los estudios históricos y filosóficos, acerca de lo que significa ser mujer en Venezuela (en el marco de América Latina), para contrastarlo luego, etnohistóricamente, con datos empíricos etnográficos y lingüísticos, en una etapa ulterior de investigación. El objetivo de este momento metodológico fue analizar la identidad femenina como proyecto ontológico de construcción de la imagen de la mujer en Venezuela y América Latina, en el marco de la lógica colonial. La hermenéusis fue hecha bajo la modalidad de investigación documental, con el uso de la observación bibliográfica y el fichaje, como técnicas de recolección de datos. En el tratamiento de la información se utilizó el análisis crítico de las fuentes. Los resultados son teleológicamente filosóficos por cuanto a pesar de incluir la precisión historiográfica, permiten comprender cómo, desde los datos históricos, la identidad femenina es femineidad segregada, construida como femineidad salvaje soterrada por la castidad (a modo de tropo caníbal), que emergió como proyecto de construcción ontológica devoradora de la diferencia y alteridad de la Otra.

Palabras clave: identidad, femineidad-castidad, colonialidad, identidad femenina en Venezuela.

SEGREGATED IDENTITY: CONSTRUCTION OF THE WOMEN'S IMAGE IN VENEZUELA AND LATIN AMERICA FROM COLONIALITY

ABSTRACT

In Venezuela, women's studies emerged since the seventies of the twentieth century. Those who referred to the female condition did so from the perspective of the latter as a historical condition of oppression and alienation developed since colonial times (Comesaña-Santalices, 1998, Vargas, 2010). The historiographic review presented in this article constitutes a phase of the Doctoral Thesis "Oral Accounts of Women from Humocaró Alto in Lara State: Language, Culture and Identity" (research in development). This allowed us to clarify what historical and philosophical studies propose about what it means to be a woman in Venezuela (within the framework of Latin America). It also allowed to contrast it later, ethnohistorically with empirical ethnographic and linguistic data in a later stage of research. The objective of this methodological moment was to analyze the feminine identity as an ontological project for the construction of the image of women in Venezuela and Latin America, within the framework of colonial logic. The hermeneusis was made under the modality of documentary research using the bibliographic observation and the signing as data collection techniques. It was used the critical analysis of the sources for the treatment of the information. Results are teleologically philosophical, despite of the inclusion of historiographic precision. They allowed us to understand, from the historical data, how feminine identity is a segregated femininity constructed as a wild femininity buried by chastity (as a cannibal trope), which emerged as an ontological construction project that devours the difference and otherness of the Other.

Keywords: identity, femininity-chastity, coloniality, feminine identity in Venezuela.

Tógliatty Toro, Dra.

Universidad Pedagógica
Experimental Libertador-
Instituto Pedagógico de
Barquisimeto, Venezuela
togliattydejimenez@gmail.com
Código ORCID:
[https://orcid.org/0000-
0001-7743-4278](https://orcid.org/0000-0001-7743-4278).

"el sexo femenino era la encarnación de las tentaciones demoníacas, la causa de las calamidades públicas, el descalabro de las haciendas y la corrupción de los hombres virtuosos"
 Rodríguez-Nóbrega (1999)

1. Introducción

En Venezuela, desde la década de los setenta del siglo XX, se dio inicio a los estudios acerca de lo femenino. La historiografía asumió un posicionamiento de la condición femenina como una condición histórica de opresión y alienación, gestada desde tiempos coloniales (Comesaña-Santalices, 1991; Vargas, 2009). Lo femenino, en consecuencia, fue estudiado no como condición biológica, sino histórica, derivada de la primacía del hombre sobre la mujer, en tanto género. En este sentido, asevera Serret (2004): "la cualidad genérica constituye un elemento fundamental para construir a las mujeres como sujetos, de tal manera que funciona como un elemento de identificación situado por encima de cualquier otro" (pp. 241-242).

En la misma orientación que destaca la diferenciación de género, como base de identidad

femenina, Lafita (2015) vincula este elemento a la vivencia de la dominación colonial en el contexto de Latinoamérica, al señalar: "La mujer como sujeto latinoamericano, además de haber perdido una identidad y formar parte de una alteridad con respecto al poder, ocupa un lugar marginal dentro de su propio grupo de pertenencia como consecuencia de la problemática de género" (p. 264). La autora citada, destaca, además, el fenómeno de la alteridad como sinónimo de la identidad de la mujer, a la cual se le "ha asignado el papel del Otro: otredad, negación o alteridad con respecto al hombre" (Asakura, 2004, p. 740).

A partir de las interpretaciones de la identidad femenina en Latinoamérica, que involucran la trilogía colonialidad-género-otredad, este estudio aborda interrogantes en torno a lo que significa ser mujer en Venezuela (en el marco de América Latina), de

acuerdo a la imagen históricamente construida que se puso en circulación de manera simbólica.

Con base en las incógnitas planteadas, el objetivo de investigación fue analizar la identidad femenina como proyecto ontológico de construcción de la imagen de la mujer en Venezuela (en el contexto de América Latina), en el marco de esa lógica colonial, convertida en lógica simbólica-cultural.

Este trabajo constituye una investigación documental, basada en fuentes históricas que se revisaron desde un posicionamiento filosófico y se usaron aportes filosófico-latinoamericanos de Dussel (1992), Jáuregui (2008), Gnecco (2008) y Cerutti (2011).

El estudio forma parte de la Tesis Doctoral "Relatos Orales de Mujeres de Humocaro Alto, Estado Lara: Lengua, Cultura e Identidad" (en ejecución). Los resultados obtenidos en esta etapa ofrecieron insumos para una fase ulterior de interpretación etnohistórica, en la

cual, dichos hallazgos se contrastarán con datos empíricos, etnográficos y lingüísticos.

El aporte de este análisis consistió en develar la construcción de la imagen de la mujer, como un proyecto ontológico entre feminidad salvaje y castidad.

2. Fundamentos teóricos

2.1. Identidad e identidad femenina.

La identidad, en efecto, es uno de los extremos de una cuerda casi indisociable que tiene en el otro a la cultura. Una sociedad, un determinado grupo social, un grupo de actores sociales circulan en intersubjetivación la cultura y su consecuencia es el proceso de subjetivación que cada cual apropia; en consecuencia la identidad es, en todo caso, una apropiación distintiva de los repertorios culturales (Giménez, 2000) que nos son entregados por otros, quienes nos preceden. Lo sustancial de esa interiorización individual es que ella demarca la frontera entre ese actor social y otro y produce diferenciación, desde los rasgos culturales

asumidos, específica y contrastivamente entre ellos.

La identidad de la cual se emerge (Fornet-Betancourt, 2009) es, entonces, una asunción que contiene dentro de sí la naturaleza cultural y da cuenta de una construcción “histórico-social, como producciones de los propios grupos sociales (...) La identidad es producción de sí mismo, significa ser lo que es, en tanto se fue antes y que queda cristalizado en la memoria social” (Marañón-Rodríguez, 2011, p. 04).

La cultura permite la circulación de la lógica simbólica-cultural y cada individuo subjetiva, de acuerdo a su vida, lo que permite significar y resignificar las normas, pautas y prácticas culturales que requiere. El estudio que nos ocupa se refiere a la identidad; concebida como resultado de la circulación del imaginario social que se hereda de la familia y del pasado familiar para construirla, epistemológicamente, en diálogo intersubjetivo entre los individuos de una sociedad. Unos influyen a Otros permanentemente.

La identidad femenina se construye, entonces, desde que se nace en un proceso de subjetivación y construcción del yo femenino, condicionado por la cultura y por la interrelación con los otros sujetos de la misma, asumiendo la preservación de una herencia cultural colectiva y la significación y resignificación de ésta. Así que la identidad femenina está en esa constante asignación de sentidos y significados por la propia mujer, quien la construye desde los primeros años, pero se encuentra en constante construcción en la medida que ella se relaciona con otras mujeres y en otros espacios, siendo envuelta permanentemente por la red de significaciones simbólicas e imaginarias (Torres, 2007) que es su cultura.

En este proceso, su singular experiencia es valiosa, porque cada mujer (que construye su identidad) está simbólicamente interactuando, intersubjetivamente, con otras (Larrain, 2003) y en ello construye y mantiene su cultura, pero además la recrea y la renueva con su propia experiencia vital. Por

ello es que se asumió la identidad femenina como “la identidad de las mujeres; es el conjunto de características sociales, corporales y subjetivas que las caracterizan de manera real y simbólica de acuerdo con la vida vivida... La condición genérica es histórica, en tanto que es diferente de la natural” (Lagarde, 1990, p. 03). Y en consecuencia, la feminidad emerge en un orden de lo imaginario y lo simbólico cultural (Torres, 2007, p. 228).

2.2. Colonialidad.

En el caso latinoamericano, lo ontológico ha sido signado por el proceso de conquista y colonización y el *ego cogito/ego conquiro*, como principio de dominación, ha constituido un pensamiento de la periferia, según el cual, si yo creo que puedo mejorar al Otro, debo hacerlo. Creer que el Otro debe ser civilizado, mejorado, educado, refinado, instruido es lo que ha constituido el pensamiento del ser latinoamericano.

La construcción de este ser se ha marcado sustancialmente, a decir de Dussel (1992), a partir de

la experiencia de la dominación de un hombre sobre otro, de una cultura sobre otra. He allí, una construcción cultural que se convierte luego en identitaria. Y la mujer, quien “Nace desde el útero materno... es recibido [a] en los brazos de la cultura” (p. 31) y en la inmediatez de la relación madre-hija, recibe también la relación cultura-pueblo, mediante el amamantamiento de los signos de su historia (Dussel, 1992, p.31.) e ingresa a la colonialidad del ser que la construirá y que ha construido a su pueblo.

Siendo así, desde los postulados teóricos dusselianos, la ontología latinoamericana ha sido construida desde la colonialidad y desde ella, la cultura y la identidad de cada sujeto latinoamericano está bloqueada y traicionada (Cerutti, 2011) por un proyecto de ser otro, que no le permite tomar conciencia de sí, sino permanecer en la alteridad (de la Otra mujer impuesta).

A decir de Dussel (1992), todo estudio de la identidad en América Latina es un estudio ontológico que

busca estudiar la relación cultura-pueblo, en el cual se mira al sujeto cultural que vive la relación lo mismo-lo otro (identidad-alteridad).

3. Metodología

3.1. Naturaleza del estudio.

El estudio estuvo enmarcado en la modalidad de investigación de carácter documental (Universidad Pedagógica Experimental Libertador, UPEL, 2003, p. 15). Su diseño, en consecuencia, fue bibliográfico, desde la precisión de datos documentales basados en los estudios históricos y filosóficos. La fuente primaria, por excelencia, fue el documento escrito, analizado desde la perspectiva historiográfica y filosófica.

3.2. Fuentes y técnicas de recolección de información.

El procedimiento bibliográfico fue la revisión de fuentes impresas y electrónicas, con apoyo de la observación documental, el fichaje, el subrayado y el resumen (Balestrini, 1998). La selección de las fuentes consultadas se hizo con base en dos criterios, en particular: a) el núcleo temático propio de la

investigación, el cual tuvo como centro la categoría conceptual “la mujer en Venezuela”, desde una perspectiva historiográfica, en tanto la búsqueda persiguió el develamiento de la imagen de mujer que históricamente se ha construido en el país; b) la revisión filosófica inherente a lo latinoamericano, con especial énfasis en la categoría “identidad”, ello porque la búsqueda investigativa se orientó hacia la producción del conocimiento de nivel doctoral, el cual convoca a filosofar acerca de la imagen circulada socialmente en proceso de intersubjetivación y, en consecuencia, la apropiada en subjetivación (esto es, identidad) por las mujeres venezolanas.

El espacio temporal de revisión documental dio cuenta de fuentes de vieja data (siglo XIX) por la intención histórica para la mirada al pasado y fuentes propias del momento en el cual se dio inicio a los estudios de género que refieren a la década de los 90 en el siglo pasado; sin embargo, para la revisión filosófica se acudió a autores de reciente data, lo cual

produjo revisiones de textos del siglo XXI.

3.3. Análisis de la información.

El tratamiento de la información se basó en el análisis crítico de las fuentes (Balestrini, 1998; Montero y Hochman, 2005), cruzando lo historiográfico con lo filosófico, que, en definitiva, es lo que permite la criticidad acerca de nuestra identidad y de lo propio de la identidad femenina en el marco de lo latinoamericano.

4. Discusión de resultados

4.1. Una lógica colonial sobre la mujer.

En Venezuela, desde la década de los setenta, los estudios históricos han contado lo que ha sido ser mujer y en ellos se ha adoptado la postura de invisibilización de la imagen femenina. Cuando se dio importancia al estudio de la imagen femenina se hizo, no enfatizando su esencia como condición natural, con la cual se nace, sino como una condición emergente de la opresión y la alienación, una condición histórica violenta del poder de unos

sobre otros y del hombre sobre la mujer (Comesaña-Santalices, 1991; Vargas, 2009).

La invisibilidad representa un signo de la historiografía sobre la condición femenina en Venezuela (Vargas, 2009, p. 12), al punto tal de que la propia producción de estudios acerca de la mujer en el país es escasa.

Esta realidad alcanza, incluso, a la Academia Nacional de la Historia, que ha contado con pocas mujeres en su seno. Entre sus Individuos de Numero figuran solamente los nombres de Ermila Troconis de Veracoechea (1978), Inés Quintero (2005) y María Elena González Deluca (2010) y, sin embargo, sus *Discursos de incorporación* no refirieron al tema femenino (Academia Nacional de la Historia, 2017), pese a que las dos primeras han dedicado posteriormente su producción investigativa a la problemática de la mujer.

La preocupación acerca de la situación de las mujeres en la historia no ha sido suficientemente tratada como objeto de estudio

(menos como sujeto). Más bien, los estudios acerca de la mujer, qué es y cómo ha sido vista en la sociedad, han sido escasos. Los autores reconocidos en investigación histórica acerca de las mujeres en el país han sido solo: Elías Pino-Iturrieta, María Álvarez de Lobera, Mabel Moraña, Ligia Montañez, Ermila Troconis de Veracochea, Inés Mercedes Quintero, Iraida Vargas, Marianela Tovar Núñez y, de especial referencia, José Marcial Ramos Guédez con sus estudios acerca de la mujer negra.

Los trabajos de estos autores se han enfocado en el estudio de la mujer en Venezuela, con énfasis en los siglos fundacionales (hasta el siglo XVIII) y recurrentemente dan cuenta de patrones binarios de pecado-castidad, mujeres de élite-mujeres otras, prejuicios culturales, ocultamiento y silencio, lo que remite, ineludiblemente, a lo colonial.

De la indagación historiográfica emergieron dos categorías en contraste, a saber: (1) la feminidad salvaje; y (2) la

mujer perfecta; y ambas se erigieron como imágenes de la mujer en oposición, ligadas a la colonialidad como proceso de construcción de una mujer sobre otra mujer. La imagen de la mujer del pasado en la Venezuela colonial, prevaleció en una lógica colonial también, no por referirse a la época misma, sino porque en ella se fundó la colonialidad como proyecto ontológico venezolano y latinoamericano que la sociedad, los grupos de mujeres y las mujeres como sujetos singulares fueron circulando, transmitiendo y formalizando y en esa puesta en movimiento, armaron y legaron el capital simbólico femenino venezolano.

4.2. La feminidad salvaje.

Inicio mirando la imagen presentada en *Mundus Novus* de Américo Vespucio (1501, citado en Jaúregui, 2008), a propósito de mujeres indígenas:

Siendo las mujeres libidinosas hacen hinchar los miembros de sus maridos de tal modo que parecen deformes y brutales y esto con cierto artificio suyo y la

mordedura de ciertos animales venenosos; y por causa de ello muchos lo pierden y quedan eunucos (p. 47).

Incluso más:

Las mujeres no tienen nada de defectuoso en sus cuerpos, hermosos y limpios (...) Una cosa nos ha parecido milagrosa, que entre ellas ninguna tuviera los pechos caídos; y las que habían parido por la forma del vientre y la estrechura no se diferenciaban en nada de las vírgenes (Vespecio, 1501, p.47).

Los referentes de realidad que privan en *Mondus Novus* derivan del contexto propio del europeo. La mujer conocida (la europea) constituía el único marco de referencia para aprehender una nueva realidad (la americana). Es así como podemos entender que los referentes conocidos son los que permiten tener un posicionamiento, en este caso, ontológico. La única mirada posible era la anterior, la preestablecida. La mujer conocida no era libidinosa, la indígena sí; no usaba prácticas sexuales atrevidas, la indígena sí; tenía cuerpo defectuoso y mostraba en el mismo

las secuelas de los partos, en el caso de la indígena, esto no ocurría, al punto de que su cuerpo era más bien "un milagro", pero ese prodigio era distinto a lo conocido y lo distinto no era aceptado.

Ese posicionamiento ante la realidad, distinta e inasible, contribuyó a la estructuración de las relaciones y produjo consecuencias. La alteridad, jamás concebida, no fue reconocida. La alteridad no fue justamente aceptada. Ocurrió, entonces, que una asunción ontológica en la cual lo conocido nuevo sólo podía tener constatación en lo viejo conocido, devino en otra mirada epistemológica. La mujer, y toda América, pudo relacionarse con el conquistador sólo desde la mirada del Otro, quien asumiéndola otra y diferente, la redujo a lo por él conocido. El yo europeo fue el origen de la enunciación del otro.

Así como se inventó América, también se inventó la mujer que en ella vivió y vive hoy. Dussel (1992) expone la tesis general de que América no fue des-cubierta, sino en-cubierta. América, según este autor, es más que mero espacio e

historia; es un *proyecto ontológico* en el cual, lo que se vio, no era tal y como se vio (mediada la interpretación, por la mirada de quienes veían), no existía (en tanto no era conocido en su realidad por quienes lo vieron). Lo que se vio fue inmediatamente comparado con lo preexistente conocido, lo cual hizo imposible la apertura ontológica de dar existencia a lo nuevo. Estas interpretaciones no le permitieron a América ser lo que era, sino que la hicieron ser, lo que otros vieron de ella.

Justo por eso, refiero el término dusseliano de *proyecto ontológico*, en tanto éste remite a la asunción de supuestos, en los cuales se adopta una relación hombre-realidad dada, así como la creencia que dicho hombre mantiene respecto a esa realidad. Lo que no entrara bajo esta perspectiva era reacomodado ontológicamente. Ello se aplicó a toda América, pero, como nuestro interés solo fue mirar lo concerniente a la mujer, reviso esa reducción trascendental: el ego de la mujer americana se tachó, su *difference* (concepto desarrollado

por Jáuregui, 2008, para dar cuenta de que la alteridad no se permitió, antes bien se tachó) se ocultó y emergió ella *en-cubierta*, arropada por la imagen de otra que no era ella. Epistemológicamente, la ley de la mismidad prevaleció (sin ruptura posible) y ocultó a la mujer que originariamente aquí habitaba, lo que luego alcanzó, por supuesto, a la mujer negra traída de África.

La construcción de la mujer se inició, entonces, desde la atracción de las características negativas del otro. Gnecco (2008, p. 104) explicó que ésta es la segunda vía de construcción del yo (la primera es aquella que conduce al otro porque atrae) y refiere a una atracción negativa. En este caso, cuando ocurre el proceso de subjetivación propio de la identidad, se construye por miedo, en tanto el *Otro* (Otra en este caso) tiene un poder que el Yo no tiene y éste, temiendo ser atraído por aquel, se defiende intentando someterlo antes de ser atraído:

...las características negativas del otro son esencialmente poderosas (y por lo tanto

potencialmente liberadoras) porque amenazan la fragilidad y el temor generalizado del yo (que teme la cercanía del otro, su contagio). El otro tiene el poder de amenazar al yo, mucho más fuerte (y temido) que el poder que tiene el yo para someter al otro. Para contrarrestar ese miedo, más que para someter, el yo despliega una violencia generalizada sobre el otro. (Gnecco, 2008, p. 104).

Dado que la indígena era libidinosa y dejaba a los hombres eunucos con esas prácticas sexuales desconocidas por los europeos; como luego de parir era cual virgen, en una suerte de milagro maléfico; como eso no podía ser controlado por ese hombre, entonces, la construcción de la mujer americana inició un recorrido de demonización, aunado a la idea de que en manos de las mujeres, los hombres aparecen como verdaderas víctimas. El encubrimiento (Dussel, 1992) ocultó lo indígena y negro, desestimó la alteridad femenina e impuso el ideal del *ego conquiro* (referido al ego conquistador) que

estableció a la mujer blanca como única mujer.

Esa mujer blanca fue y sigue siendo el proyecto ontológico, que al ser pensado a futuro, en una mirada prospectiva, se asentó, entonces, en la identidad hacia el futuro; esto es, la identidad femenina fue un plan a futuro que se deseaba, una identidad en construcción, a propósito de la idea que se tenía de lo que debía ser la mujer. Por supuesto, que la religión actuó como el elemento potenciador de ese proyecto de identidad: encubrir lo originario.

Rodríguez-Nóbrega (1999) estudió exclusivamente la iconografía religiosa en la colonia venezolana y se interesó, específicamente, en mirar la presencia de la mujer, porque según declaraba: "Nuestro interés se centra en el mundo dieciochesco, en su particular función sobre la conducta femenina" (p. 371). El hallazgo que hice en Rodríguez-Nóbrega (1999, p. 371)), referido a que el mundo había obrado sobre la conducta femenina y manipulado su

identidad a futuro, devino en la aseveración (propia) de que la mujer fue y ha sido una construcción social y, entonces, su identidad es el resultado del proceso de interpretación de ésta, en un tiempo y espacio definido, en constante significación y resignificación, siempre direccionada y manipulada por esta lógica colonial.

Los planteamientos específicos de Rodríguez-Nóbrega (1999, p. 375) fueron los siguientes:

- las imágenes artísticas exclusivamente religiosas creaban un imaginario colectivo, en el cual se promovía la castidad con el fin de en-cubrir las prácticas sexuales develadas en las mujeres indígenas;
- la imagen religiosa en el hogar fue y es el medio más eficaz para el control social; a través de ésta se instituía la idea de cómo debía ser la mujer para moldearla;
- ese control iba expresamente referido a la mujer, en tanto ella era considerada una encarnación demoníaca; la imagen femenina como convocadora del pecado, hechizadora del hombre y una especie de perdición para éste, justificaba que la mujer fuera canalizada y cambiada;
- el hogar, siendo el espacio de la mujer por excelencia, es el sitio propicio para estas imágenes y es el ámbito de construcción de ese imaginario; con lo cual se aseguraba el impacto en el escenario vital femenino;
- los hogares donde más se exhibía este arte iconográfico eran de “familias mantuanas (ya que) eran el modelo a seguir para el resto de la sociedad” y con ello se colocaba a la mujer blanca en una cúspide y el imaginario se llenaba de su imagen corpórea, su actitud, su comportamiento, su práctica cultural, su religión; con la imposición de la mantuanidad, como expresión de lo mejor y lo aceptado socialmente, se inició el proyecto ontológico de mujer que se quería.

Estas consideraciones permiten pensar claramente que el hecho de *ser* mujer ha sido colonialmente intervenido, desde la colonialidad del ser (en la cual subyace la colonialidad del saber y del poder), que privó en la Venezuela fundacional y esta implantación de una mirada (otra) europeísta de la mujer, ajena, forastera e intrusa se fue imponiendo, poco a poco, y marcando la conciencia criolla (Carrera-Damas, 2012, p. 15) en la sociedad venezolana, pero con un peso absoluto en los autoconceptos y autopercepciones de la propia mujer.

La feminidad salvaje (y peligrosa) era lo primero que había que re-inventar y la lógica social permitió sostener esa reinvención. Retomo aquí a Rodríguez-Nóbrega (1999): "el sexo femenino era la encarnación de las tentaciones demoníacas, la causa de las calamidades públicas, el descalabro de las haciendas y la corrupción del hombre virtuoso" (p. 373). Esa mujer, a quien se le teme (en primer lugar, por ser mujer y en segundo lugar, por ser demoníaca

o milagrosamente atrayente) debía y debe controlarse socialmente. Por supuesto, este temor era, principalmente, de los hombres, quienes, *castos*, no deseaban ser víctimas de esas mujeres libidinosas, ni de esos artificios sexuales.

La lógica colonial moderna, siempre de dominación y exclusión, inauguró una reinvención de los intelectuales, los educadores y los sacerdotes, quienes determinaban quién era la mujer, qué debía hacer y cómo debía comportarse y conducirse.

Ciertamente, lo que debemos mirar aquí es el establecimiento de las relaciones de poder, teleológicamente sustanciales para el colonialismo y la colonialidad, tesis sostenida filosóficamente por Quijano (1999), como aporte a los estudios culturales latinoamericanos, en sus estrictas diferencias, porque es justamente ese poder lo que ha subyugado la voz de mujer. Así, la Canibalia se apoderó de su imagen de mujer para hacer de ella misma un *tropo caníbal* (Jáuregui, 2008, p. 14); tropo antropófago que

se come la diferencia y configura nuevas prácticas culturales, en tanto es el significante maestro de la alteridad colonial y el signo revelador del poder europeo sobre las representaciones y el imaginario cultural para re-significar la identidad y, en consecuencia, ésta es “producto de procesos históricos que han depositado una infinidad de rastros sin dejar un inventario” (Jáuregui, 2008, p. 23).

En la imagen de la mujer se proveyó el significante maestro para la alteridad colonial y se sintetizó el espacio de la *differance* en este período. Canibalia es la asunción de una imagen que expresa el terror por el reconocimiento del Otro y al atribuirle a éste tal connotación (imagen de lo feo y salvaje), lo reduce. En tal sentido, el citado autor afirmó:

La identidad se sirve de la enorme carga simbólica que significa que América fue construida imaginariamente como una Canibalia: un vasto espacio geográfico y cultural marcado con la imagen del monstruo americano comedor de

carne humana o, a veces, imaginada como un cuerpo fragmentado y devorado por el colonialismo (Jáuregui, 2008, p. 18).

Caníbal es todo otro que permite ver que la diferencia sí existe. Entonces, la imagen lo arropa y lo devora, aniquilando la diferencia. Jáuregui (2008, p. 28) asumió que la imagen caníbal se ha movido constantemente desde la Colonia hasta nuestros días, sin detenerse y que se renueva cada vez que algo o alguien es diferente.

La feminidad salvaje que significó “el defecto americano del ideal europeísta criollo” (Jáuregui, 2008, p. 33) fue soterrada por la religión y arropada por la castidad. Aquella mujer desnuda, lasciva, incestuosa, no virgen, se convirtió en un pilar que devorar para la colonialidad. El canibalismo así “se asoció tempranamente a una feminidad siniestra, voraz y libidinosa” (Jáuregui, 2008, p. 25) y se construyeron alrededor de esta idea, imágenes devoradoras hacia la mujer: pecadora, bruja y diabólicamente femenina. Desde aquí se anuló su *differance* y la emergencia de la conciencia criolla

la ha tachado consecuente y seglarmente en la apropiación del *ser mujer*.

4.3. La mujer perfecta.

Las imágenes de vírgenes, santas, santos y cualquier otro objeto religioso de la Iglesia católica presiden los hogares y dan la bienvenida de los allegados. Contra la feminidad salvaje (categoría anterior) emergió la castidad para el control social; fue asumida por la presencia iconográfica religiosa que se constituyó en el imaginario colectivo de la época: altares caseros, misas, pinturas de vírgenes representaron una vía para moldear la naturaleza de la mujer.

La castidad como rastro religioso de lo identitario –en esa infinidad de rastros– dio cuenta de lo que la colonialidad devoró. El imaginario colectivo hecho para la mujer fue vendido por los sacerdotes. En el siglo XVI Fray Luis de León (1527-1591) escribió *La perfecta casada* (1980) para afirmar que era imprescindible temer a Dios y tener limpia la

conciencia; estas solicitudes eran, exclusivamente, para la mujer, porque era ella quien había dado principio al pecado y, sobre todo, podía esparcirlo cuando se casaba, porque pasaba de la mano del padre a la mano de un marido a quien debía servir; y para que entendiera que debía tener el comportamiento esperado por la sociedad, se le instruía así, para que fuera buena mujer:

Porque a la verdad, cuando no hubiera otra cosa que inclinara a la casada a hacer del deber, si no es la paz y sosiego y el gran bien que en esta vida sacan y interesan las buenas de serlo, esto sólo bastaba; porque sabida cosa es que, cuando la mujer asiste a su oficio, el marido la ama, y la familia anda en concierto, y aprenden virtud los hijos, y la paz reina, y la hacienda crece. Y como la luna llena, en las noches serenas, se goza rodeada y como acompañada de clarísimas lumbres, las cuales todas parece que avivan sus luces en ella, y que la remiran y reverencian, así la buena en su casa reina y resplandece, y convierte así juntamente los ojos y los corazones de todos. El descanso y la seguridad la

acompañan a dondequiera que endereza sus pasos, y a cualquiera parte que mira encuentra con el alegría y con el gozo, porque, si pone en el marido los ojos, descansa en su amor; si los vuelva a sus hijos, alégrase con su virtud; halla en los criados bueno y fiel servicio, y en la hacienda provecho y acrecentamiento, y todo le es gustoso y alegre (De León, 1980, pp. 19-20)

Las palabras de Fray Luis de León estaban, textualmente, dirigidas a Doña María Varela Osorio, pero, por supuesto, era un texto de cartilla que se convertiría en documento de dominio público para instruir a las mujeres.

La imagen de la mujer colonial fue detalladamente moldeada para la construcción de un imaginario social que reconocería en ella: la inclinación al pecado, el ánimo flaco, la escasa virtud, la inclinación a vencerse entre sí unas a otras y a las cosas menudas y niñerías, su ligereza y el vano loor; el ingenio y las mañas, lo torpe y abominable, el ser capaz de quebrar la fe del marido, la posibilidad de ser ramera y viciosa, perdida para seguir a otras, agotadora de la paciencia del

marido; y que si algo estudiaba era en enojos al marido y en cuidados de sí misma.

En contrapartida, se pedía de ella que fuera *mujer de valor* y para serlo estaba obligada a ser la perfección y ello implicaba: sencillez, hacer el deber, dar placer a su marido; ser honesta, virtuosa, asistir la casa y guardar los bienes del marido, sin gastar, al no ser costosa, sino hacendosa; vivir en modestia y humildad, no tener todo lo que se le antojaba, sino contener el desatino y el exceso del gasto en el vestido; madrugar para levantarse, ser amante del trabajo durante todo el día, sin ocio, descuido, ni sueño; e incluso veladora hasta que el trabajo del día termine y, finalmente, no dada a la conversación, ni a la risa pública.

Hacer que la mujer lograra ser *buena y de valor* era la búsqueda social, en tanto de ella dependían los hogares y los nuevos hombres. Claro, que no se confiaba en su naturaleza, por eso la tradición judeo-cristiana daba tanta importancia a este propósito:

Porque, como la mujer sea de su natural flaca y deleznable más que ningún otro animal, y de su costumbre y ingenio una cosa quebradiza y melindrosa, y como la vida casada sea vida sujeta a muchos peligros, y donde se ofrecen cada día trabajos y dificultades muy grandes, y vida ocasionada a continuos desabrimientos y enojos, y, como dice San Pablo, vida adonde anda el ánimo y el corazón dividido y como enajenado de sí, acudiendo ahora a los hijos, ahora al marido, ahora a la familia y hacienda; para que tanta flaqueza salga con victoria de contienda tan dificultosa y tan larga, menester es que la que ha de ser buena casada está cercada de un tan noble escuadrón de virtudes, como son las virtudes que habemos dicho y las que la propiedad de aquel nombre en sí abraza (De León, 1980., p. 27).

Una mujer de valor, la promulgada y defendida por la Iglesia católica, fue la que vino a plantarse aquí: una mujer perfecta. Era ese el imaginario que en-cubrió a la indígena y a la negra y a la descendencia femenina latinoamericana; una especie de cúspide en la representación del

ser mujer que por muchos años ha pervivido para la perpetuación de la colonialidad de la mujer.

Una mujer perfecta es una imagen especular impuesta, en la cual hemos puesto las mujeres latinoamericanas una imagen de nosotras mismas, pero fuera de nosotras: en una mujer otra, ideal, que no soy yo y que, por tanto, me mantiene atada en lazo narcisista en un proyecto ontológico que no me deja ser lo que soy, porque inconscientemente la conciencia criolla me ha dado una identidad especular.

El *tropo caníbal* (Jáuregui, 2008) halló en esa mujer perfecta una de las imágenes que más se re-significa y articula constantemente, en tanto sigue aludiendo a un modelo hegemónico que sigue exigiendo la conformación de un sujeto cultural que no falla en nada, que cumple con todos sus roles, que tiene un cuerpo predeterminado, que acepta prácticas y normas culturales de dominación. He allí, que la mujer perfecta se torna en dimensión simbólica para entrapar

especularmente, para devorar la diferencia (su diferencia).

Esa sociedad anhelante y falsamente blanca criolla (Biord, 2013, p. 10) sigue queriendo, al parecer, hacer una "mujer otra" que apareció como imaginario para la época independentista, de la mano de los republicanos quienes intentaron un proyecto civilizador de la sociedad venezolana, en el cual la mujer tenía unas específicas normas y patrones de conducta social. El Manual de Carreño (1979) fundamentó la norma cultural, bajo principios de civilidad y etiqueta. Los deberes que el hombre tiene que cumplir en la sociedad fueron tipificados en este manual. Necesario era alcanzar a la mujer venezolana. En este sentido, Pino-Iturrieta (1992) mostró la imagen femenina del país como "la femme fatal" (p. 26), una que por ser pecadora e incitadora del pecado podía conducir a los hombres hasta el suicidio; la misma feminidad salvaje otra vez.

Esa mujer que nos muestra el autor vive bajo el pecado: la envidia, la lujuria, la ociosidad, la

murmuración constante, el **ocio** (**por** el abandono de sus quehaceres), la incitación a otros al pecado. La mujer era vista como entremetida, murmuradora, envidiosa e incitadora por naturaleza.

Más allá del pecado, Pino-Iturrieta (1993) precisó, además, otros rasgos de "carácter independientes de lo moral" (p. 45). A las blancas, en tanto estaban obligadas al cumplimiento cristiano, se les exigía no caer en pecado (al cual eran por naturaleza proclives), por lo que debían asumir que "el desarreglo y la mortificación del cuerpo, el aislamiento y la moderación son el camino de la pureza" (Pino-Iturrieta, 1995, p. 280).

Pero no solo las blancas fueron arropadas por la castidad como imagen construida. Incluso fue la imagen de esta mujer y de su tradición religiosa la que se convirtió en antropófaga de las Otras mujeres, devoradas solo por la imagen de la mujer blanca, casta y religiosamente católica.

Como la castidad sirvió como tropo caníbal para en-cubrir a todas las mujeres, la feminidad salvaje, originariamente de la mujer indígena, fue inventada y en-cubridora de toda la imagen de la mujer americana en lo adelante (mestiza, zamba, mulata, morena, china, cuarterona, quinterona, entre otras de los cruces coloniales). Cualquier diferencia de lo casto iba a ser soterrada por la castidad, símbolo de la mujer perfecta, y entonces la mujer blanca asentó la imagen de ella misma y de todas las demas, construyendo la identidad de las Otras en una identidad puesta fuera de ellas mismas, en un espejo que no mostraba la imagen de la mujer, sino la de la blanca puesta como un proyecto ontológico histórico de segregación.

5. Consideraciones finales

Al analizar la identidad femenina como proyecto ontológico de construcción de la imagen de la mujer en Venezuela y América Latina, en el marco de la lógica colonial, he precisado que este proyecto tachó la *differance* y

produjo la emergencia de la conciencia criolla que seglarmente devoró el *ser mujer* y lo construyó en el marco de una matriz cultural venezolana y latinoamericana de imagen falsamente mestiza, con hondos deseos de ser mujer blanca y, en consecuencia, silenció la feminidad salvaje y la en-cubrió de castidad.

Los resultados son, teleológicamente, filosóficos por cuanto a pesar de incluir la precisión historiográfica permiten comprender cómo, desde los datos historiográficos, la identidad femenina es feminidad segregada, porque es construida fuera de sí misma y en imagen especular de una mujer Otra (la blanca).

Referencias

- Asakura, H. (2004) ¿Ya superamos el “género”? Orden simbólico e identidad femenina. *Estudios sociológicos*, 22(66), 719-743.
- Balestrini, M. (1998). *Procedimientos de la investigación documental*. Caracas, Venezuela: Consultores Asociados.

- Biord-Castillo, H. (2013). *Reflexiones sobre identidad nacional en tiempos de globalización y particularización. Hipótesis sobre el caso venezolano*. Conferencia presentada para el Programa de Actualización del Doctorado en Cultura Latinoamericana y Caribeña, UPEL-IPB. Barquisimeto, Venezuela.
- Carreño, M. (1979). *Manual de urbanidad y buenas costumbres*. Caracas, Venezuela: Bloque de Armas.
- Carrera-Damas, G. (2012). *De la dificultad de ser criollo*. Caracas, Venezuela: El Nacional.
- Cerutti, H. (2011). *Filosofando desde nuestra América para el mundo. Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. Bogotá, Colombia: Desde Abajo.
- Comesaña-Santalices, G. (1991). *Mujer, poder y violencia*. Maracaibo, Venezuela: Universidad del Zulia.
- De Leon, L. (Fray) (1980). *La perfecta casada*. Madrid, España: Espasa-Calpe
- Dussel, E. (1992). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la "modernidad"*. La Paz, Bolivia: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Fornet-Betancourt, R. (2009). *Interculturalidad en procesos de subjetivización. Reflexiones de Raúl Fornet*. Ciudad de México, México: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.
- Giménez, G. (2000). Identidades étnicas: estado de la cuestión. En: L. Reina. (Ed.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. Oaxaca de Juárez, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista "Miguel Ángel Porrúa".
- Gnecco, C. (2008). Discursos sobre el otro: Pasos hacia una arqueología de la alteridad étnica. *Revista CS, Ciencias Sociales de la Universidad ICESI*, 2, 75-99. Recuperado de: http://www.icesi.edu.co/revistas/index.php/revista_cs/issue/view/55.
- Jáuregui, C. (2008). *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: España: Iberoamericana.

- Lafita F., V. (2015). *Latinoamérica con voz de mujer. Un análisis de la identidad latinoamericana y femenina en cuatro novelas de Gioconda Belli*. Tesis para optar al título de Doctora en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona, España.
- Lagarde, M. (1990). *Identidad Femenina*. Recuperado de: <http://www.hegoa.ehu.es/congreso/bilbo/doku/lau/IdentidadFemeninadeMarcelaLagarde.pdf>.
- Larrain, J. (2003) *El concepto de identidad*. Revista cuadrimestral Porto Alegre, 21. Recuperado de: <http://www.revistas.univerciencia.org/index.php/famecos/article/viewFile/348/279>.
- Marañón-Rodríguez, J.L. (2011) Reflexiones teóricas acerca de la interrelación entre memoria histórica e imaginarios sociales. *Contribuciones a las Ciencias Sociales*. Recuperado de: www.eumed.net/rev/cccss/12/
- Montero, H; Hochman, J. (2005). *Investigación documental*. Caracas, Venezuela: Panapo
- Pino-Iturrieta, E. (1992). *Contra lujuria, castidad: historias de pecado en el siglo XIX venezolano*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Pino-Iturrieta, E. (1993). *Ventanas y castas, diabólicas y honestas*. Caracas, Venezuela: Planeta
- Pino-Iturrieta, E. (1995) *Discursos y pareceres sobre la mujer en el siglo XIX venezolano*. En; B. González Stephan, M. Lasarte y M, Daroqui. (Eds.), *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en America Latin*,(pp.277-290). Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
- Quijano, A. (1999). *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*. En: S. Castro-Gómez, Ó. Guardiola-Rivera y C. Millán de Benavidez. (Eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y Práctica de la crítica poscolonial* (pp. 117-131). Bogotá, Colombia: Centro Educativo Javeriano.
- Rodríguez-Nóbrega, J. (1999). El arte colonial y la mujer: la iconografía religiosa como paradigma de la conducta femenina. *Tierra Firme, Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 17(67), 371-386.

- Serret, E. (2004). Género, familia e identidad cultural. Orden simbólico e identidad femenina. En: J. M. Valenzuela-Arce. (Ed.), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización* (pp. 231-245). México, D.F., México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Torres, A. T. (2007). *Historias del continente oscuro. Ensayos sobre la condición femenina*. Caracas, Venezuela: Alfa.
- Universidad Pedagógica Experimental Libertador (2003). *Manual de trabajos de grado, de especialización y maestría y tesis doctorales*. Caracas, Venezuela.
- Vargas, I. (2009). *Mujeres en tiempos de cambio*. Caracas, Venezuela: El Perro y la Rana.