

LOS CUERPOS DE LAS MUJERES Y LA CULTURA MACHISTA FRENTE A LA VIOLACIÓN EN BRASIL: UN ATENTADO A LOS DERECHOS HUMANOS

Profa. Dra. Rosângela Angelin
Departamento de Ciências Sociais Aplicadas
Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Campus Santo Ângelo-RS (Brasil)
rosangelaangelin@yahoo.com.br

RESUMEN

Con el paso del tiempo, el cuerpo de la mujer fue siendo *encarcelado* y sometido a relaciones de poder patriarcales, naturalizándose situaciones de la violencia contra las mujeres. En este contexto, el Instituto de Investigación Económica Aplicada (IPEA), bajo la Presidencia de la República de Brasil, llevó a cabo una encuesta sobre *la Tolerancia Social a la Violencia contra la Mujer*, donde se entrevistó a 3.810 personas. En esta encuesta, se comprobó claramente que la sociedad brasileña mantiene un patrón significativo aún muy patriarcal y machista, constatándose la idea de culpar a las mujeres por la violación sufrida, debido a su comportamiento social *inapropiado*. Por lo tanto, este estudio pretende *reflejar cómo* se produce la construcción cultural de la identidad de las mujeres, analizando el sentido, el lugar del cuerpo de las mujeres ante la violencia sufrida. Para ello, se evidencia las relaciones de género fueron afirmándose a lo largo de la historia, configurándose como construcciones culturales explícitas; en particular, en especial en los cuerpos que fueron siendo modelados por las relaciones patriarcales. Las condiciones identitarias de las mujeres han sido naturalizadas a través de las funciones biológicas de sus cuerpos y de patrones patriarcales, justificándolo desde diversas formas de opresión y violencia subjetiva y objetiva contra las mujeres, lo que es violación de los derechos humanos de la mismas.

PALABRAS CLAVE: Cultura Machista. Violaciones. Cuerpos de las Mujeres. Investigación de IPEA de Brasil.

ABSTRACT

Over the times, woman's body was imprisoned and submitted to relations of patriarchal power, making to seem natural violence situations against women. In this context, the Institute of Applied Economical Research, linked to the Brazilian Republic Presidency, made a research about Social Tolerance to Violence against Women, where 3.810 people were interviewed. In this research it was clearly found that Brazilian society preserves a male and patriarchal pattern, still very significant, and we can verify the idea of blaming women for rapes, due to their inappropriate social behavior. This way, the current paper aims at reflecting on how the cultural formation of women's identities occurs, analyzing the sense and the place of women's bodies before the violence suffered. So, it's perceptible that gender relations were rooting along history, configuring themselves as cultural framings expressed, specially in the bodies outlined by patriarchal relations. The identity conditions of women have been made natural through biological functions of their bodies and of patriarchal patterns, justifying, for that, several forms of subjective and objective oppression and violence against women, what has outraged their human rights.

Key-words: male culture, rapes, women's bodies, research of IPEA in Brazil.

CONSIDERACIONES INICIALES

El ser humano, en el curso de la evolución de la especie, se ha adaptado al medio ambiente y lo transformó. Pero más importante que esto, es considerar que las personas somos seres sociales y que esta adaptación depende del mundo de relaciones construidas, que son esenciales para humanizar al grupo. La vida en sociedad requiere que sean efectivados algunos acuerdos en el grupo social para que la vida diaria sea más organizada y las relaciones entre sus miembros, más tranquila y humanizadora. Sin embargo, a lo largo de los milenios, las relaciones entre las personas fueron construidas desde jerarquías de poder que, a la larga, han generado desigualdades en la vida en sociedad.

En este contexto, las mujeres tienen una historia de exclusión de la vida pública, y su identidad fueron construidas y reconstruidas de forma tal que generó una profunda desigualdad en las relaciones de género; una situación, *naturalizada* en sede social y legal, influenciada sobre todo por el patriarcado¹. El debate sobre las identidades equivocadas de las mujeres sólo constituyó centro de los debates en el Estado, cuando las mujeres reivindicaron, desde los movimientos feministas, el reconocimiento de su identidad como seres humanos libres del estigma de la sumisión, libres para decidir sobre sus cuerpos y sus vidas, al mismo tiempo que buscan la implementación y/o efectividad de sus derechos de ciudadanía.

Un punto a destacar en el escenario brasileño, en las últimas décadas, por la audacia de exigir la realización de la isonomía en las relaciones de género en diferentes contextos sociales, es que las mujeres, organizadas en movimientos feministas y de mujeres, han demostrado que es posible construir relaciones de género basadas en la equidad, y ha obligado al Estado a tomar una actitud más contundente en el reconocimiento de las mujeres como ciudadanas. Sin embargo, a pesar de los numerosos avances alcanzados en las relaciones de género, en particular, por los movimientos feministas y, la participación de un elevado número de mujeres en la vida pública, se constata la sobrevivencia, de forma significativa y alarmante, de las ideas patriarcales.

Este hecho puede verificarse en el mes de marzo de 2014, cuando el Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), dependiente de la Presidencia de la República de Brasil, presentó los resultados de una encuesta sobre *la Tolerancia Social a la Violencia contra la Mujer*, con una muestra de 3.810 personas, de las cuales 66,5% eran mujeres. La encuesta se realizó entre los meses de mayo y junio de 2013, en 212 ciudades brasileñas. Entre los datos presentados, y que tuvo un fuerte impacto en el país, fue el hecho de que el 65% de las personas encuestadas dijeron que están de acuerdo en que *las mujeres que usan ropa que muestra su cuerpo merecen ser atacadas* (IPEA Brasil. 2014). La repulsa popular fue inmediata y Movimientos como *No merezco ser violada* lideraron los debates a nivel nacional. Unos días más tarde, IPEA lanza una nota corrigiendo la encuesta, arguyendo un error en el intercambio de porcentajes entre dos cuestiones: a) *la mujer que es agredida y continua con su pareja le gusta ser agredida* y b) *Las mujeres que usan ropa que muestran el cuerpo merecen ser atacadas*. Según IPEA, el 65% de los resultados están referidos a la primera cuestión, y el 26% a la segunda.

¹ Debe tenerse en cuenta que la escasez de datos disponibles en la actualidad sobre la historia de las mujeres, desde el comienzo de la humanidad, se componen de pruebas arqueológicas, interpretadas de diversas maneras, sobre todo por los hombres y por lo general utilizando de un análisis desde la perspectiva masculina dominante. En la actualidad, estos descubrimientos arqueológicos están siendo reinterpretados y han puesto de manifiesto una perspectiva hasta ahora desconocida: en la prehistoria existían sociedades más pacíficas y las mujeres tuvieron un papel destacado en la vida social. Al respecto, vid. Riane Eisler, *El Cáliz y la Espada: nuestro pasado, nuestro futuro*.

Incluso con el cambio de datos estadísticos de los resultados señalados anteriormente, se observa, tomando en cuenta toda la encuesta, los datos alarmantes sobre la violencia contra las mujeres, en particular en lo que respecta a las formas de mostrar sus cuerpos. Por ejemplo, cuando el 60% de las personas entrevistadas afirman que la culpa de las altas tasas de violencia sexual son mujeres, se debe a que éstas no se comportan *correctamente*, es decir, dentro de los estándares esperados de *mujer respetable*, y no debe olvidarse que, junto con estos datos, se encuentra el 26% mencionado anteriormente, que condena a las mujeres por vestir ropas que muestran sus cuerpos, mereciendo por tanto, ser violadas (IPEA Brasil. 2014).

Estos resultados parecen constatar el hecho de que las mujeres merecen que sus cuerpos sean violados por no adaptarse a los patrones patriarcales de dominación y explotación impuestos a largo de los siglos, autorizando a los hombres a agredirlas. Así, ante los datos expuestos, y para la mejor comprensión de los factores que desencadenan este *fenómeno* machista, revelado por la investigación de IPEA, nuestra reflexión pretende reflejar cómo se produce la construcción cultural de la identidad de las mujeres, y analizar cómo se han identificado sus cuerpos a lo largo de la historia de la humanidad, encarcelados y esclavizados, reproduciendo, incluso en el siglo XXI, las ideas patriarcales retrogradadas, opresoras y totalmente contrarias a los valores de la dignidad reconocidos por los Derechos Humanos.

1. CULTURAS E IDENTIDADES DE LAS MUJERES: UNA CONSTRUCCIÓN SOCIAL.

Al iniciar el debate sobre los cuerpos y las identidades de las mujeres, tratando de analizar como todavía es posible mantener una cultura patriarcal contundente, a pesar de los grandes avances realizados en los últimos tiempos, es conveniente comenzar la discusión con la *desnaturalización* de las identidades que se impone a las mujeres y, al mismo tiempo, es necesario tener presente que la sociedad actual está formada por inconmensurables identidades, que son construcciones humanas e históricas determinadas por ideologías, experiencias y relaciones de poder. Las identidades son funciones que definen a cada ser humano, así como a los grupos, en especial a partir de factores culturales que indican comportamientos sociales. Pero al final, ¿qué es cultura? ¿Por qué influye tanto en las relaciones de género?

Para Kymlicka, el término *cultura* se ha utilizado para diferenciar todo tipo de grupos. Sin embargo, señala que es esencial para establecer el estudio de los grupos en los que el factor cultural tiene un significado importante en los asuntos humanos, en la sociedad, en las esferas religiosas, educativas, recreativas y económicas, que estos grupos tienden a estar en el mismo territorio y utilizar el mismo lenguaje, y constituyendo lo que el autor llama la *cultura social* (Kymlicka 1996, p. 112). A la vista de lo expuesto, es interesante notar que el término *cultura* implica diferentes perspectivas en el análisis antropológico filosófico, sociológico y cultural, una vez que afronta a la vida en un grupo de manera bastante grande y compleja (Parker en Astrain, 2005, 79).

Eagleton, en su libro *¿Qué es la cultura?*, trata de desentrañar la palabra *cultura* en sus diversas acepciones. En un principio, el autor argumenta que *la cultura* significa el término opuesto a *naturaleza*. Esto significa que el término se relaciona con el cultivo agrícola o con el crecimiento de lo que crece de forma natural. Con el paso del tiempo, el significado del término ha sufrido numerosos cambios, que guarda en sí los restos de las transiciones históricas con diferentes significados: un producto de las relaciones humanas; civilización, a saber, el progreso humano fundamentado en las costumbres, el refinamiento moral e intelectual; relación con las sociedades y las minorías; la identidad; arte; todo lo que es tarea *apolítica*; y la tarea social de unir a la gente y hacer cambios sociales (Eagleton, 2005).

Aunque existen numerosos significados y constantes cambios del significado del término *cultura*, lo más importante es que se considera que no existe sólo una cultura, ni siquiera dentro de un mismo territorio. Las expresiones culturales, la especificidad cultural, también existen dentro de las diferentes culturas, lo que nos lleva al hecho de que una cultura se compone de varias identidades. Por esta razón, esta investigación opta por abordar *los cuerpos y las identidades de las mujeres* en plural, para no limitarse a la idea de que sólo hay un tipo de cuerpo o de identidad de las mujeres, pero sí que las mujeres aportan en sus manifestaciones individuales y colectivas, numerosas especificidades, singularidades y particularidades que las diferencian a las manifestaciones, y al mismo tiempo hay muchos aspectos que los acercan y las tornan similares. Para deconstruir la idea de la naturalización de las identidades de las mujeres, es importante tener en cuenta que las identidades no son fijas. De hecho, las identidades pueden ser contingentes y transitorias, con carácter fragmentado, histórico, plural e inestable. Se construyen a partir de los procesos conscientes y, al mismo tiempo, inconscientes, lo que las vuelve inconclusas y en constante mutación:

“Por lo tanto, la identidad es en realidad algo formado, con el tiempo, a través de procesos inconsistentes, y no es algo innato, existe en la conciencia al nacer. Siempre hay algo “imaginario” o fantaseado sobre su unidad. Permanece siempre incompleta, está siempre “en proceso” siempre “siendo transformada”. [...] Así, en lugar de hablar de la identidad como algo acabado, deberíamos hablar de identificación, y contemplarla como un proceso continuo. La identidad surge no tanto por la plenitud de la identidad, que ya está dentro de nosotros como individuos, sino de la falta de integridad, que es “colmada” a partir de nuestro exterior, de las formas en que nos imaginamos ser vistos por otros” (Hall, 2005 , p. 39).

Aun así, la sociedad ha mostrado en los últimos períodos, una intencionalidad, no ingenua, de fijar las identidades masculinas y femeninas más duraderas. Sin embargo, ese intento se ve *amenazado constantemente* por el empoderamiento de las mujeres que han demostrado la capacidad de modificar las experiencias y los significados de ellas, cambiando así la cultura. En este contexto de debate sobre la identidad de las mujeres, es imprescindible considerar esta *diferencia*, que pueden ser concebidas en oposición a las identidades, y también de forma independiente, es decir: *“la diferencia es aquello que el otro es” (Silva en Silva, 2000, p. 74)*. Por lo tanto, la *diferencia* sólo puede reconocerse ante una identidad, y viceversa. Así, la diferencia es la identidad del otro. En este contexto, se puede notar que tanto las *identidades* como las *diferencias* son elementos inseparables y conjuntamente contruidos dentro de una determinada cultura o entre culturas, que implican la convivencia social. Sin embargo, la identidad individual y/o la identidad colectiva “[...] no se refiere sólo al mundo, sino a la forma en que el ser humano vive en su manera de concebir y manipular su mundo histórico y también el modo cómo construye su proyección introspectiva y estética del mundo”(Sidekum en Sidekum, 2003, p. 266).

Esta ponderación se confirmó por Castells, con respecto a la construcción de identidades:

“No es difícil concordar con el hecho de que, desde un punto de vista sociológico, toda identidad es construida. La principal pregunta, en realidad, se refiere a cómo, a partir de qué, por quién y para qué eso sucede. La construcción de las identidades se sirve de la materia prima suministrada por la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones de carácter religioso (Castells, 2010, p. 23).

De esta forma, todos los factores mencionados por Castells influyen en la construcción de las identidades culturales y en los comportamientos de una nación. La cultura deviene todo lo que es

aprendido, vivido. Es un modo de vida complejo que abarca los valores, creencias, costumbres y prácticas. En fin, es todo lo que no se transmite genéticamente, pero sí enseñado (Eagleton, 2005, p. 54).

Como consecuencia, se puede afirmar que *ser mujer* es una construcción cultural y no un destino. La historia humana contribuye a este punto de vista, siendo importante para desmitificar la condición de inferioridad de la mujer, su sumisión y su dominación, como un hecho natural. De los Ríos sostiene que la historia es capaz de proporcionar que los seres humanos abandonen la justificación de la exclusión, la dominación y la inferioridad de las mujeres a partir de la *naturaleza femenina*. La precitada autora señala que "*Es imprescindible desarrollar la conciencia de ser históricas y al vivir, ser sujetas de la historia. Despojarnos de los ropajes metafóricos que nos animalizan y nos homologan con la tierra y asumir nuestra condición identitaria de humanas*" (De los Ríos, 2011, p. 31).

Las mujeres, hasta hace poco tiempo, eran parte de la historia oficial de la humanidad, sólo como coadyuvantes, con raras excepciones. Pensadores de renombre, como Kant, hicieron hincapié en la inferioridad de la mujer y de su incapacidad para participar en la vida pública, la ciencia y el mundo del conocimiento, afirmando que el único problema era que las mujeres "[...] *carecen de barba para expresar mejor la profundidad del espíritu que ambicionan*" (Tiburi; Menzes; Eggert, 2002, p. 148). Sin embargo, aunque excluidas de la vida pública, en su gran mayoría, muchas mujeres han desempeñado un papel fundamental en la vida del Estado y en la formación de importantes pensadores, aunque éstas no sean recordadas en la historia oficial, como es el caso de los famosos filósofos griegos Sócrates y Pitágoras, educados por sacerdotisas. En ese mismo sentido, también hay pruebas encontradas en Egipto afirmando que hubo mujeres faraones, sin olvidar que en la antigua Grecia, había juezas (Eisler, 2007, pp. 84; 122; 178).

Acertadamente, Simone de Beauvoir (1968) llama la atención sobre el hecho de que no se nace mujer, sino que se convierte en mujer. Por lo tanto, no es el destino biológico, psicológico o económico lo que determina las identidades de las mujeres, sino las relaciones humanas que implican poder. Por su parte, De los Ríos, afirma que la cultura es una dimensión de la vida que envuelve los modos de vida y concepciones del mundo, ambos históricamente constituidos, siendo la cultura "[...] la distinción humana resultante de las diversas formas de relación dialéctica entre las características biológicas y las características sociales de los seres humanos" (De los Ríos, 2011, p. 57).²

Sin embargo, lo que sucede es que por las características biológicas de las mujeres, a menudo éstas son definidas como seres que se encuentran en la naturaleza y siguen las leyes de ésta; es decir, las mujeres menstrúan, quedan embarazadas, tienen hijos, amamantan, tienen la menopausia. Basaglia argumenta que todos estos cambios y modificaciones en los cuerpos de las mujeres son fases de su historia, y por lo tanto, en muchas culturas, se asume que todo lo que se relaciona con la condición de la existencia de las mujeres, tiene que ver con la naturaleza humana: "[...] *es débil por naturaleza, obstinada y dulce por naturaleza, maternal por naturaleza, estúpida por naturaleza, y también, pérfida y amoral por naturaleza*", lo que significa que las

² Es importante tener en cuenta que dichas declaraciones no cuestionan la idea del *relativismo cultural*, el cual presupone que el ser humano es enteramente el resultado de los procesos culturales, justificando sus acciones y comportamientos sólo desde la *cultura*. Eagleton señala que, "Afirmar que somos criaturas totalmente culturales absolutiza la cultura por un lado, y relativiza el mundo, por el otro." Según el autor, no se puede olvidar que existen "[...] necesidades naturales - necesidades que tenemos sólo por el tipo de cuerpo que somos, independientemente de las innumerables formas culturales que pueden adoptar [...]" (Eagleton, 2006, p. 134 y 144).

mujeres que no se ajustan a estos criterios, son consideradas como fenómenos antinaturales (Basaglia *apud* De los Ríos, 2011, p. 56, n. 1).

A partir de la comprensión de que las identidades son construcciones culturales y vivenciales, es importante reseñar, en el caso de las mujeres, la relación de las identidades con sus cuerpos y cómo este proceso fue generando y justificando la apropiación y la violencia contra los cuerpos de las mujeres.

2. CREANDO EL SENTIDO Y JUSTIFICANDO LA VIOLENCIA CONTRA LOS CUERPOS DE LA MUJERES

Para comprender el lugar del cuerpo de las mujeres en el mundo y sus significados, resulta contundente tener presente, como ya hemos indicado anteriormente, que la condición identitaria de las mujeres es una construcción cultural, justificada por las funciones biológicas del cuerpo femenino, que se manifiesta en particular a través de las experiencias vividas por el *cuerpo femenino*, deviniendo un lugar marcado por las experiencias, ya sean materiales o subjetivas. Así, "*el cuerpo es la superficie donde se marcan los acontecimientos*" (Foucault, 2012, p. 22), ya sean culturales, y/o basados en relaciones de poder. El ejercicio del poder se manifiesta de manera crucial y directa sobre los cuerpos de las personas, en particular a través de hábitos cotidianos, produciendo cuerpos moldeados que se comportan de maneras diferentes en la sociedad (Foucault, 2011), sirviendo, incluso, como mecanismos que expanden el poder.

El *cuerpo* posee una geografía, un territorio singular que se inter-relaciona con el mundo:

[...] *El cuerpo tiene una geografía, es territorio, es mapa, espacio, tiempo, texturas de experiencias diversas y diversidades plurales y colectivas -, pero también singulares para cada persona, mujer y hombre. Mi cuerpo es mi territorio; no un territorio para ser ocupado o abandonado, si no inter-relacionado e inter-relacionable* (Ströher en Ströher; Deifelt; Musskopf, 2006, p.107).

En efecto, ante una sociedad donde las identidades son cambiantes, flexibles y, en cualquier momento se pueden modificar, el cuerpo es considerado como el lugar de prueba de lo que supuestamente somos, o en lo que podemos llegar a convertirnos. Entonces, se pretende exigir el comportamiento considerado *adecuado* para cada cuerpo, en especial cuando se trata de género, sabiendo de antemano que pueden ser reinterpretados por la cultura que también inicialmente los clasificó (Loro en Loro, 2013, p. 14).

Bourdieu destaca en su obra *La dominación masculina* (2007), que el análisis de las relaciones de dominación de las mujeres por los hombres, siempre debe impregnarse de un enfoque etnográfico, incluyendo estructuras objetivas, al igual que formas cognitivas sociales e históricas, ya que sin ellas, el análisis sería superficial. De este modo, el papel social asignado a los hombres y a las mujeres – pese a sus diferencias biológicas y muchas veces utilizando aquellas para oprimir- es mostrado de manera racional y/o subjetiva. Borbo subraya que tales procesos se producen "[...] a través de la organización y regulación del tiempo, del espacio y de los movimientos de nuestra vida cotidiana, nuestros cuerpos son entrenados, moldeados y marcados por el sello de las formas históricas predominantes de la individualidad, el deseo, la masculinidad, la femineidad (Borbo *apud* Stroher; Deifelt; Musskopf, 2006, p.126).

De los Ríos, en su obra *Los cautiverios de las Mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas* (2011), es muy enfática al señalar que la historia de las mujeres es la historia de sus

cuerpos, siendo por tanto, de fundamental importancia, escrutar los aspectos relacionados con la antropología de la mujer, con el objetivo de comprender mejor la condición en que se encuentra y sus identidades. Para justificar tal posición, la autora, citando a Basaglia, indica que:

Si la mujer es naturaleza, su historia es la historia de su cuerpo, pero de un cuerpo del cual ella no es dueña porque sólo existe como objeto para otros, o en función de otros, y en torno al cual se centra una vida que es la historia de una expropiación (Basaglia *apud* De los Ríos, 2011, p. 55).

Estas construcciones identitarias están vinculadas, de forma bastante contundente a las experiencias corporales. En la concepción de Gierus, el cuerpo es vivido tanto en lo cotidiano público, como en el privado, siendo influenciado por estructuras de tipo social, religioso, biológico, histórico y también cultural, donde los cuerpos se manifiestan y se construyen y reconstruyen a través de las relaciones que desenvuelven con otros cuerpos y contextos. Este contexto de formación de los cuerpos se encuentra imbricado en relaciones de poder, jerarquías, costumbres, que acaban produciendo una realidad volcada hacia padrones sociales y normas que deben cumplirse (Gierus en Stroher; Deifelt; Muszkopf, 2006, p. 45). Estas relaciones pueden hacer parte tanto de concordancias objetivas, como de aspectos cognitivos, que hacen posible la dominación. Tal es la *naturalización* de la dominación de las mujeres, que la imposición de orden masculino exime de cualquier justificación, como por ejemplo, cuando se utiliza el lenguaje en el género masculino, refiriéndose supuestamente a ambos géneros humanos. Esto pone de manifiesto una posición androcéntrica supuestamente neutral, al servicio de la dominación, a través de concordancias subjetivas de la voluntad, ya que están muy arraigadas en la subjetividad de las acciones (Bourdieu, 2007, p. 18).

De esta forma, por medio de los diversos factores mencionados, el cuerpo femenino viene a ser disciplinado y regulado, manteniendo el carácter duradero de la naturalización de la opresión. Por consiguiente, el cuerpo es un medio de transmisión de la cultura, especialmente por la simbología que representa: "*El cuerpo es una poderosa forma simbólica, una superficie en la que las normas centrales, las jerarquías, e incluso los compromisos metafísicos de una cultura son inscritos y así reforzados a través del lenguaje corporal concreto*" (Borbo, 1997, p. 19). No puede negarse que los cuerpos humanos son diferentes, unos de los otros, en cuanto a sus experiencias, etnia, género, historia. No obstante, estos cuerpos no se diferencian por capacidades comunes y universales, incluyendo el lenguaje, el trabajo y la sexualidad, capacidades éstas que permiten una potencial relación entre los seres humanos (Eagleton, 2006, p. 158).

Bourdieu llama la atención sobre la *naturalización*³ de la función de los cuerpos femenino y masculino dentro del *orden de las cosas*, que acaba por transformarse en algo inevitable e indiscutible, reflejado en las percepciones, en los pensamientos y en las acciones humanas, incorporándose a nuestros cuerpos y en los *habitus* de las personas (Bourdieu, 2007, p. 17). Así, la simbología que abarca el imaginario del cuerpo femenino se hace más fuerte y determina un control subjetivo de sumisión y de dominación femenina. Magníficamente retrata Eduardo Galeano tal condición en su obra *Mujeres*, en la que el autor se refiere a la resistencia de la poetisa argentina Alfonsina Stormi, ante la ideología patriarcal de su tiempo, representada en el supuesto *castigo* al cuerpo femenino, cuando no se obedecen las reglas del comportamiento social:

³ La palabra *natural*, es de uso común hoy en día, y como afirma Eagleton, el término tiene que ser colocado de forma obligatoria entre comillas, afirmando que: "[...] Lo natural [...] no es más que lo cultural congelado, preso, consagrado, des-historizado, convertido en sentido común espontáneo o verdad dada o cierta (Eagleton, 2006, p. 135).

“En la mujer que piensa, los ovarios secan. La mujer nace para producir leche y lágrimas, no ideas; y no para vivir la vida, y sí para espiarla detrás de la persiana. Mil veces se lo explicaron y Alfonsina Stormi nunca lo creyó. Sus versos más difundidos protestan contra el macho enjaulador” (Galeano, 2000, p. 134).

Resulta evidente que el cuerpo debe ser *controlado*, pues representa una amenaza para la organización social patriarcal. Para que el control sea efectivo, el cuerpo es inscrito o demarcado, ya sea de forma violenta o sutilmente. En este contexto, Maclaren llama la atención sobre narrativa, afirmando que las identidades son el resultado parcial de la narración de la vida social, ya que tiene un alto poder de socializar, introducir a los seres humanos en estilos de vida y al mismo tiempo evidencia teorías, ideologías y prácticas sociales (Maclaren, 1997, pp. 162-167). La obra *Las mujeres, diosas y mitos funcionan: lo femenino a través de las edades* (2006), de Martha Robles, retrata a varios mitos sobre las mujeres construidos en el curso de la humanidad, que, en su gran mayoría, sirvieron como una forma de dominación, transmitiendo el *mensaje* de cómo las mujeres deben comportarse, a través de sus cuerpos, en la sociedad.⁴

Neuenfeldt, al analizar el libro bíblico del Levítico, que trata acerca de cómo fueron moldeados los cuerpos de las mujeres en las experiencias impuras de la menstruación y el parto, quedando apartadas de la vida social y sometidas a purificaciones dirigidas, llama la atención en su interpretación del hecho de que lo que venga a ser sucio, contaminado e impuro, es un análisis basado en los dictados culturales.⁵ Por lo tanto, sigue manifestando la autora, que la tentativa de eliminar o segregar lo que contamina, viene a ser un intento de hacer de esa experiencia una forma de cohesión social:

“Las leyes que regulan las realidades corporales quieren promover y mantener la cohesión de un grupo social amenazado de desintegración y asimilación después de la experiencia del exilio. [...] Cuerpos de mujeres y hombres se ven afectados y regulados, separados y clasificados de acuerdo con sus procesos biológicos. Pero los cuerpos de las mujeres sufren más directamente en su corporeidad y su identidad debido a su ubicación social y el espacio que ocupan en la estructura patriarcal y androcéntrica de la sociedad” (Neuenfeldt en Ströher; Deifelt; Musskopf, 2006, pp. 91 y 96).

San Agustín, en sus escritos que se remontan a la Edad Media, contribuyó a estabilizar la idea de que el cuerpo de una mujer era pecaminoso y demoníaco, en particular, a través de la reinterpretación del pasaje bíblico de Adán y Eva en el paraíso, en el que señala que la Caída del Paraíso, fue causado por la mujer que cometió el pecado original. Por tanto, ella convirtió el

⁴ Un relato ejemplar referido en la precitada obra es el del mito griego de Deméter, que tuvo una hija llamada Coré, que fue secuestrada por Hades, dios del inframundo, cuando estaba caminando sola por el campo. El desarrollo de la narración revela el origen de las cuatro estaciones de año, pero aborda, de manera sutil, entre líneas, el tema de la castidad del cuerpo femenino, es decir, llama la atención sobre el hecho de que las niñas vírgenes deben ser recatadas, quedándose cerca del ámbito familiar, y no aventurarse solas por el mundo, pues pueden ser violadas en cualquier momento (Robles, 2006 pp.61-66).

⁵ "En los textos normativos, las mujeres durante la menstruación y durante el embarazo reciben el mismo tratamiento que las personas que tenían la segregación física en general, los leprosos y leprosas. [...] El período de purificación después de dar a luz a un niño tenía que ser de treinta y tres días; éste se duplicaba después del nacimiento de una niña (Lev. 12. 1-5)" (López en Stroher; Deifelt; Musskopf, 2006, p. 58). A pesar de que la menstruación y la maternidad forman parte de la constitución biológica de las mujeres, no son factores condicionantes para ser una mujer, ya que no todas las mujeres menstrúan o paren. Lo que existe en el cuerpo de la mujer es el potencial de ambos. Así, "La forma de experimentar la menstruación y el parto y los símbolos y rituales alrededor de estos momentos son diferentes según la cultura, el contexto, la época en el que vivimos" (Neuenfeldt en Stroher; Deifelt; Musskopf, 2006, p. 97).

sexo y el cuerpo humano en algo corrupto, condenando, por ello, a toda la gente a la muerte. A mayor abundamiento, todavía sostuvo que todas las personas nacidas a partir de las relaciones sexuales sufrieron el castigo por la desobediencia de Adán y Eva. Ese pecado original, condenaba a la mujer a vivir bajo el dominio de los hombres, siendo las más grandes pecadoras (Eisler, 1996, pp. 36-38).

De los Ríos afirma que el cuerpo de las mujeres es el espacio del cautiverio de ellas, así como de su sexualidad, es decir,

"[...] las madres-esposas sintetizan el cautiverio del cuerpo en la maternidad (cuerpo procreador para los Otros) y en la subsunción del erotismo (cuerpo para el placer de los Otros). Las prostitutas tienen su cautiverio corporal en especialización erótica para los otros y la negación de la maternidad. Las monjas reúnen ambos tabúes, el de la madre y el de la prostituta: el cautiverio corporal las monjas está en su ser todo tatuado para el erotismo tanto como para la maternidad" (De los Ríos, 2011, p. 197).

Este *aprendizaje* de que es ser *mujer*, a través de la educación del cuerpo, se transmite de manera más eficaz, de manera tácita, haciendo parte de la moral femenina. Por lo tanto, a las mujeres se les enseña incesantemente, la manera de servirse del cuerpo, transmutándose, como dice Bourdieu, *"[...] en la naturalización de una ética"* (Bourdieu, 2007, p. 38). Esto sucede a través de la coacción, en lo referente a la ropa y peinados que las mujeres deben usar con el fin de ser *bien vistas* por la *sociedad*, pudiendo, por lo tanto, pertenecer al mundo de las mujeres vistas como *honestas*. Por consiguiente, tal postura corporal abarca la forma en que una mujer camina, se sienta, levanta la cabeza y los ojos, así como aceptar las interrupciones mientras habla. Este confinamiento simbólico es garantizado, sobre todo por la ropa que la mujer usa, limitando sus movimientos físicos, como en el caso de los tacones altos, las faldas.

Michelle Perrot, historiadora pionera sobre las historias de las mujeres, en su libro *Mi historia de las mujeres*, da cuenta de la creciente lucha por la visibilidad de las mujeres en la sociedad. En ese trabajo, reflexiona sobre la apariencia del cuerpo de las mujeres: *"La mujer es, ante todo, una imagen. Un rostro, un cuerpo, vestido o desnudo. La mujer está hecha de apariencias. Y eso acentúa más, porque en la cultura judeo-cristiana, ella es obligada al silencio en público. [...] Códigos muy precisos rigen sus apariciones, así como las de una u otra parte de su cuerpo"* (Perrot, 2007, p. 50).

CONCLUSIONES

Por mucho que los avances sociales y la *razón jurídica* se manifiesten sobre la igualdad isonómica entre hombres y mujeres, Brasil se mantiene con fuertes rasgos patriarcales y machistas en la vida cotidiana. El hecho de que la Constitución Federal de Brasil de 1988 ha proclamado la igualdad entre hombres y mujeres (artículo 5, párrafo I) y "promover el bienestar de todos, sin distinción de origen, raza, sexo, color, edad y cualquier otra forma de discriminación" (art. 3, IV), constata la necesidad patria de positivar constitucionalmente comportamientos sociales que estaban en desacuerdo, evidenciando de este modo los prejuicios y el consecuente reconocimiento erróneo de las identidades de las mujeres, así como señalando la necesidad de un cambio no sólo legal, sino también cultural, en el país con respecto al tema.

Sin embargo, no se puede olvidar que la propia historia legislativa brasileña contribuyó de manera significativa a reforzar la cultura patriarcal opresora y machista. En este contexto jurídico y social, merece destacarse que en Brasil hasta el año 2002, con la entrada en vigor del nuevo

Código Civil, se preveía la anulación del matrimonio, cuando la mujer había sido *desflorada* antes del matrimonio, colocándola en la condición de simple mercancía que, después de *usada*, perdía su valor y, por tanto, podría ser *devuelta* a quien había vendido el bien *averiado*. Aún así, lo que demuestran los aspectos culturales y sexistas de la sociedad brasileña, que se manifiesta en el sistema jurídico, no se puede olvidar que el Código Penal brasileño proporcionó, en el campo de los delitos contra la moral (delitos sexuales), la extinción de la responsabilidad penal en virtud del matrimonio del agente agresor con la víctima, o del matrimonio de la víctima con un tercero, contrariando así el principio de la dignidad humana en favor del honor de la familia patriarcal, lo que, afortunadamente, fue modificada por la legislación posterior. Aunque esas condiciones jurídicas de las mujeres indicadas han sido alteradas, la subjetividad de esta ideología persiste en las manifestaciones de la sociedad brasileña, cuando responden a la encuesta IPEA.

En un país donde más de la mitad de la población considera que la *mujer es agredida y continúa con su compañero le gusta ser maltratada*, que si las mujeres se comportaran *adecuadamente*, no sufrirían violencia sexual e, incluso, que dependiendo del tipo de ropa que usan, en el caso de estar mostrando partes de su cuerpo, las mujeres merecen ser violadas, revela una ideología en la que se entiende que los hombres, por naturaleza, no pueden controlar sus instintos sexuales y, por tanto, serían las mujeres las que provocan a través de sus cuerpos, siendo ellas las verdaderas responsables de violaciones. Esta concepción acaba por justificar la violencia contra las mujeres, ya que no se ajustan a los comportamientos patriarcales esperados para una *mujer respetable*. Por supuesto, este argumento es muy débil, ya que las violaciones ocurren también en los períodos de invierno y aun cuando la mujer no muestran sus cuerpos. Más extraño resulta constatar, que simultáneamente, la gran mayoría de la sociedad brasileña que se posiciona críticamente ante las culturas donde las mujeres se ocultan totalmente o casi totalmente con pañuelos o burkas, se compone de las mismas personas que sostienen que las mujeres necesitan ocultar sus cuerpos para evitar ser violadas.

El argumento de que las mujeres que muestran partes de sus cuerpos provocan la violación, revela la tentativa incesante de control y sumisión de los cuerpos femeninos a una cultura patriarcal machista. Imagínese, a un hombre que es atacado y/o violado por las mujeres al salir del fútbol por salir sin camisa del estadio, parecería hilarante y extraño. De hecho, el control del cuerpo y la violencia de género se ejerce sobre las mujeres y no sobre los hombres y este patrón de entendimiento sigue subjetivamente arraigado en el imaginario popular y, como ha quedado nítidamente reflejado en la investigación IPEA. Uno de los temas centrales de esta investigación fue el concepto de *mujer honesta*. No debemos olvidar otro hecho de la legislación brasileña, que reforzó ese pensamiento, cuando se instituía la figura de *mujer honesta*, siendo aquéllas las que seguían los patrones culturales de las buenas costumbres y la decencia, y por lo tanto, eran ellas las que merecían respeto y reconocimiento legal. El Código Civil de 1916, derogada en 2002, preveía en su artículo 1548, que la mujer que fuese agredida en su honor, tendría el derecho de exigir una dote financiera, en el supuesto de que el agresor no quisiera casarse con la víctima. Para ello, el artículo enumeraba que *tipo de mujer*, y en qué condiciones podrían reclamar tal exigencia: a) cuando fuera virgen y menor, antes del desfloramiento; b) si fuese una mujer honesta antes de la violación o amenaza; c) si fuese seducida con promesas de matrimonio, o e) en caso de rapto. Esta posición legal ante lo que sería una mujer honesta coadyuvaba y, a menudo todavía sirve de ayuda, en la actualidad, orientando decisiones judiciales en procedimientos sobre violencia sexual cuando los jueces consideran el tipo de ropa y/o el comportamiento moral de la víctima para sentenciar, o incluso en materia de divorcio y custodia de los hijos, donde el prejuicio se convierte en la línea fundamentadora de las sentencias, sobre la base de conceptos como *mujer honesta*, *buena madre* y *buena conducta*. Por desgracia, hoy

en día, es posible encontrar casos en los que se atenúan las penas de los asesinos de las mujeres, o incluso, se les absuelve en nombre de *la legítima defensa del honor* de los hombres. Maria Berenice Dias, la primera mujer en formar parte del poder judicial del Estado de Rio Grande do Sul (Brasil), en su trabajo *Sobre la justicia que habla y los crímenes contra las mujeres*, sorprendentemente, dice que los estereotipos de los protagonistas de los crímenes familiares son muy relevantes:

“Son condenados maridos o compañeros que sufren de alcoholismo, drogadicción o tienen antecedentes de abuso doméstico. El perfil de los absueltos es el opuesto: es su primera infracción, trabajadores, cariñosos y maridos ejemplares. Así que el hombre que era un buen padre de familia y mató a su mujer que le fue infiel seguramente que será absuelto. Sin embargo, no siempre la buena mujer que mató al mal marido para defenderse a sí misma y a sus hijos de sufrir maltrato será absuelta” (Dias, 2004, p. 45.)

Este tipo de situaciones y posiciones naturalizan la violencia contra las mujeres y atentan directamente contra sus derechos humanos. Al examinar la investigación IPEA, desde las reflexiones desarrolladas en este trabajo, es posible percibir que los procesos de reconocimiento de los cuerpos y las identidades de las mujeres delimitan caminos históricos, filosóficos y culturales, y son orientados por la externalización de los acontecimientos, las ideologías y el comportamiento social, incluyendo los jurídicos, constatándose una multiplicidad de enfoques que consolidan argumentos para justificar la sumisión, el control de sus propios cuerpos y la violencia.

A pesar de ser signatario de acuerdos internacionales como la *Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer* (CEDAW) y la *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer y la Plataforma de Acción de Beijing*, Brasil, y habiendo desarrollado políticas públicas y desarrollado legislaciones que buscan la igualdad isonómica de género, gracias a la presión de los movimientos feministas y de mujeres, sin embargo, mucho tienen que avanzar todavía las políticas para que las mujeres no sean más consideradas agentes provocadores de los más variados tipos de violencia. Uno de los mecanismos adoptados por Brasil para frenar la violencia contra las mujeres es la Ley Maria da Penha (Ley 11.340/2006), que ya produjo un impacto positivo al colocar en debate la violencia doméstica y familiar contra las mujeres, y cumplir una función pedagógica, al castigar más duramente a los agresores, lo que contribuye a reducir la violencia contra las mujeres, no pudiendo, no obstante, acabar con ella.

En efecto, el camino a ser recorrido para la emancipación de los cuerpos, de las sexualidades y de las vidas de las mujeres, así como la equidad en las relaciones de género, es todavía largo. La apropiación de los derechos humanos por parte de las mujeres es primordial, y sigue siendo un objetivo a alcanzar y construir a partir de acciones concretas que transformarán la cultura opresiva actual.

BIBLIOGRAFÍA

Beauvoir, Simone (1968): *Das andere Geschlecht: Sitte und Sexus der Frau*, Rowohlt, Hamburg.

Borbo, Susan R. (1997): “O corpo e a reprodução da feminilidade” en Jaggar, Alison M.; Borgo, Susan R. *Gênero, corpo, conhecimento*, Rosa dos Tempos, Rio de Janeiro, p. 19-41.

Bourdieu, Pierre (2007): *A dominação Masculina*, 5. ed., Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.

Dias, Maria Berenice (2004): *Conversando sobre Justiça e os crimes contra mulheres*, Livraria do Advogado Ed., Porto Alegre-RS.

Castells, Manuel (2010): *O Poder da Identidade*, Tradução: Klauss Brandini Gerhardt, Paz e Terra, São Paulo.

De Los Ríos, Marcela Lagarde y (2011): *Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, Romanyà Vakks, Madrid.

Eagleton, Terry (2005): *A idéia de Cultura*, Editora UNESP, São Paulo.

Eisler, Riane (2007): *O cálice e a espada: nosso passado, nosso futuro*, Trad. Ana Luiza Dantas Borges, Rocco, Rio de Janeiro.

Eisler, Riane (1996): *O prazer sagrado: sexo, mito e política do corpo*, Trad. Tônia Van Acker, Palas Athena, São Paulo.

Foucault, Michel (2012): *Microfísica do Poder*, Organização, introdução e Revisão Técnica: Roberto Machado, 30. Reimpressão, Edições Graal, Rio de Janeiro.

Foucault, Michel (2011): *História da Sexualidade: A vontade de saber*, Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque; J.A. Guilhon, Volume 1. 21. reimpressão. Edições Graal, Rio de Janeiro.

Galeano, Eduardo (2000), *Mulheres*, Trad. Eric Nepomuceno, L&PM, Porto Alegre-RS.

Gierus, Renate (2006): "CorpOralidade: História Oral do corpo" em Stróher, Marga J.; Deifelt, Wanda; Muszkopf, André S. *À flor da pele: Ensaios sobre gênero e corporeidade*, 2.ed. Sinodal, São Leopoldo-RS, pp. 37-41.

Hall, Stuart (2005): *A identidade Cultural na pós-modernidade*, Tradução: Thomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro, DP&A editora, Rio de Janeiro.

IPEA Brasil. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA). Según tipo de documento: <http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=21971&catid=10&Itemid=9>. Consultado: 05/05/2014.

Kymlicka, Will (1996): *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.

López, Maricel Mena (2006): "Corpos (i)maculados: um ensaio sobre trabalho e corporeidade feminina no antigo Israel e nas comunidades afro-americanas" em Stróher, Marga J.; Deifelt, Wanda; Muszkopf, André S, *À flor da pele: Ensaios sobre gênero e corporeidade*. 2. ed., Sinodal; CEBI, São Leopoldo-RS, pp. 55-75.

Louro, Guacira Lopes (2013): "Pedagogias da sexualidade" em Louro, Guacira Lopes, *O corpo educado: Pedagogias da Sexualidade*, Tradução dos artigos: Tomaz Tadeu da Silva, 3. ed., Autêntica Editora, Belo Horizonte, pp. 07-35

Maclaren, Petter (1997): *Multiculturalismo crítico*, Trad. Bebel Orofino Schaefer, Cortez, São Paulo.

Neuenfeldt, Elaine Gleci. (2006): "Sangue e fluxos: poderes e perigos demarcando fronteira nos corpos da mulheres" en Stróher, Marga J.; Deifelt, Wanda; Muszkopf, André S. *À flor da pele: Ensaio sobre gênero e corporeidade*, 2. ed, Sinodal; CEBI, 2006, São Leopoldo-RS, pp. 91-96.

Parker, Cristian (2005): "Cultura" en Astrain, Ricardo Salas, *Pensamiento Crítico Lationamericano: conceptos Fundamentales*, Volumen I. Ediciones Universida Católica Silva Henríquez, Chile, pp.79-97.

Perrot, Michelle (2005): *As mulheres ou os silêncios da história*. Edusc, Bauru, SP.

Robles, Martha (2006): *Mulheres, mitos e deusas: o feminino através dos tempos*, Tradução: Willian Lagos; Débora Dutra Vieira, Editora ALEPH, São Paulo.

Sidekum, Antônio (2003): "Alteridade e interculturalidade" en Sidekum, Antônio, *Alteridade e multiculturalismo*, Coleção Ciências Sociais, Ed. Unijuí, Ijuí-RS, pp. 233-295

Silva, Tadeu Tomaz da (2000): "A produção social da identidade e da diferença" en: Silva, Tadeu Tomaz da, *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*, Vozes, Petrópolis-RJ, p.p 103-131.

Stroher, Marga J. (2006): "Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs: uma aproximação a partir das 'Cartas Pastorais'" en Stróher, Marga J.; Deifelt, Wanda; Muszkopf, André S. *À flor da pele: Ensaio sobre gênero e corporeidade*. 2. ed., Sinodal; CEBI, São Leopoldo-RS, pp. 105-136

Tiburi, Márcia, Menezes, Magali M. e Eggert, Edla (2002): *As mulheres e a filosofia*. Editora UNISINOS, São Paulo.