



AIBR
**Revista de Antropología
Iberoamericana**
www.aibr.org
Volumen 21
Número 1

Enero - Abril 2026
Pp. 85 - 105

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

«Nosotras somos otra cosa»: Uso y contención del cuerpo en migrantes venezolanas en México

Pablo Caraballo

Seminario Migración, Desigualdad y Políticas Públicas, El Colegio de México
pacaraballo@gmail.com

Recibido: 13.09.2024

Aceptado: 05.05.2025

DOI: 10.11156/aibr.210105

RESUMEN

El artículo analiza las experiencias migratorias de mujeres venezolanas en México, destacando la articulación encarnada entre género, nación y fronteras. El análisis se desprende de una investigación cualitativa, a través de la cual se recogieron los itinerarios de 23 hombres y 13 mujeres de origen venezolano, residentes en Puebla y Ciudad de México. Haciendo énfasis en los relatos de las mujeres abordadas, mi argumento es que la construcción hipertrófica de un cuerpo femenino nacional, en el contexto venezolano, genera las condiciones para la emergencia de un «empoderamiento» de género, asociado a lo que Marcia Ochoa llama «feminidades espectaculares». Esto es, una sensualidad exacerbada que aparece como elemento integrado al orden patriarcal habilitando no obstante, en el contexto de origen, el ejercicio práctico de un poder relativo. Mientras que, en el marco de las experiencias migratorias analizadas, esta agencia deviene fuente de amenaza y contradicción ante las normas y valores vigentes en la sociedad de acogida. La inadecuación e inmoralidad atribuida a estas mujeres y las violencias machistas que ellas reportan en sus relatos se entienden, entonces, como un modo de contención de esa agencia, y un llamado de ajuste al orden patriarcal situado en el que se insertan.

PALABRAS CLAVE

Migrantes, cuerpo, nación, patriarcado, sexualización.

«NOSOTRAS SOMOS OTRA COSA.» USE AND CONTAINMENT OF THE BODY IN VENEZUELAN MIGRANTS IN MEXICO

ABSTRACT

The paper analyzes the migratory experiences of Venezuelan women in Mexico, highlighting the embodied intersection of gender, nation, and borders. The analysis is based on qualitative research through which the narratives of 23 men and 13 women of Venezuelan origin, residing in Puebla and Mexico City. Emphasizing the narratives of the women interviewed, the paper argues that the hypertrophic construction of a national female body in the Venezuelan context creates the conditions for the emergence of gender «empowerment,» associated with what Marcia Ochoa calls «spectacular femininities.» This refers to an exacerbated sensuality that becomes an integrated element of the patriarchal order, enabling the practical exercise of relative power in the context of origin. However, within the framework of the analyzed experiences, this agency becomes a source of threat and contradiction in the face of the norms and values prevailing in their host contexts. The inadequacy and immorality attributed to these women, as well as the gendered violence they report in their accounts, are thus understood as a means of restraining that agency and a call to conform to the situated patriarchal order in which they now find themselves.

KEY WORDS

Migrants, body, nation, patriarchy, sexualization.

1. Introducción

En 2018, una vendedora ambulante venezolana de nombre Jessica se hizo viral en redes sociales y medios locales de Cancún. Los vídeos que la popularizaron la mostraban trabajando, bajo el sol, vestida con ropa ceñida y una gorra alusiva a la bandera de Venezuela. De cuerpo voluptuoso, los titulares la describían como «sensual» y «candente», destacando su «carisma» en el trato a compradores, a quienes se dirigía con frases como «mi vida» y «mi amor». En los comentarios públicos de usuarios y usuarias, en los portales digitales que la dieron a conocer, algunas personas exaltaban su apariencia física, mientras otras la condenaban por exponerse como objeto pasivo (y vulgar) de «cosificación», acusándola de dedicarse al trabajo sexual (rumor que ella misma se vio impelida a desmentir en uno de los vídeos en los que la entrevistan). Así pues, por un lado, la disposición performática de Jessica parece reivindicar la apropiación del espacio público como medio legítimo para sostenerse económicamente y sostener a su familia en Venezuela, afirmando con ello una agencia ligada al uso de su cuerpo y una autonomía que incluye el propio acto de migrar sola. Disposición que, por otro lado, da cuenta de un cuerpo nacionalizado en el que se reactualizan las fronteras, al igual que las desigualdades de género ligadas a estas.

Diversas investigaciones en torno a la migración venezolana reciente, particularmente en países latinoamericanos,¹ han destacado la especificidad de los itinerarios de las mujeres migrantes venezolanas, llamando la atención sobre dinámicas de sexualización y la atribución de ciertos estereotipos corporales (Aguilar, 2019; Berganza y Solórzano, 2019; Espinosa y Pérez, 2022; Navarro-Conticello, 2024; Niño, Espinel y Mojica, 2022; Prado, Zavala y Lovón, 2021; Ramírez, 2018; Robles, 2022; Sánchez, Blouin, Minaya y Benites, 2020; Stefoni, Blukacz, Cabieses, Velez, Saldívar, Mujica, Silva y Jaramillo, 2021). Siguiendo esta línea, el presente artículo analiza las experiencias migratorias de venezolanas en México,² pregun-

1. Debido a la crisis que aqueja al país, millones de personas han salido de Venezuela en la última década. En noviembre de 2024, la Plataforma Regional de Coordinación Interagencial para Refugiados y Migrantes de Venezuela (R4V) registraba 7.891.241 personas venezolanas repartidas por el mundo, de las cuales 6.702.332 se encontrarían en países de América Latina y el Caribe. Esto denota un cambio significativo en los flujos históricos de esta población, cuyos destinos principales en el pasado eran España y Estados Unidos. Pese a esto, para enero de 2025 se estimaba que la población venezolana en España ascendía a casi 400.000 personas, encontrándose entre las tres primeras nacionalidades extranjeras residentes en dicho país (EFE, 2025).

2. Para noviembre de 2024, el número de personas venezolanas en México ascendía a 106.015 (R4V). De acuerdo con las estimaciones de Ariza y Jiménez (2022), de las poblaciones extranjeras con presencia en territorio mexicano, la venezolana tuvo la tasa de crecimiento más alta entre 2010 y 2020, con predominio de mujeres, menores de 40 años en promedio y con un nivel de escolaridad medio superior al de la población nacional.

tándose: ¿cómo las diferencias nacionales se encarnan en sus cuerpos?, ¿qué conflictos derivan de dicha encarnación?, y, ¿cómo interviene el género en esta arena de disputas? Para ello, parto de una perspectiva carnal (Wacquant, 2006), informada por una mirada de género, entendiendo el cuerpo como realidad orgánica («biológica») flexible, socialmente producida por aparatos de gobierno y lógicas prácticas de *uso*.

El texto se desprende de una investigación cualitativa, de enfoque etnográfico, para la cual se recogieron los relatos de 23 hombres y 13 mujeres de origen venezolano, residentes en Ciudad de México y Puebla.³ Las edades, al momento de las entrevistas, oscilaban entre los 20 y los 60 años. La mayoría de estas personas (29) habían llegado a México después de 2014, lo que inscribe sus experiencias en el marco de la crisis generalizada que se vive en Venezuela desde hace al menos una década (Terán Mantovani, 2022), en consonancia con lo cual sus perfiles sociodemográficos responden al de una clase media empobrecida recientemente en sus contextos de procedencia. Las entrevistas (realizadas entre 2021 y 2022) fueron semiestructuradas, considerando los siguientes ejes: 1) condiciones y antecedentes de origen, 2) contexto y condiciones de salida, 3) movilidad y tránsito migratorio, 4) establecimiento e inserción sociolaboral, y 5) factores de inclusión-exclusión. En el presente análisis me centro específicamente en las experiencias de las mujeres abordadas. El texto se organiza en tres secciones. En la primera, expongo el marco teórico y el argumento del artículo y, en la segunda y tercera, despliego los dos ejes que lo conforman. Para cerrar, vuelvo a modo de conclusión sobre el caso de Jessica, contrastándolo con los hallazgos derivados de las experiencias analizadas.

2. «Usos» del cuerpo

Nosotras somos otra cosa. [...] A nosotras no nos montan la pata así tan fácil. Como que nosotras somos mujeres (y hablo por mí y por todas mis amigas venezolanas que estamos aquí) independientes, restateadas [...] Pero lo que sí siento aquí en México, que no he sentido nunca en ningún lugar del mundo [...] es un tema de acoso muy fuerte [...] es una manera, una cosa que tú sientes... horrible... incómoda (Elena, Ciudad de México, 21 de junio de 2022).

3. De estas personas, 25 eran residentes en Ciudad de México; 11, en Puebla. La elección de Ciudad de México como contexto principal de abordaje obedeció a que es la ciudad que concentra la mayor cantidad de población venezolana en el país; mientras que la inclusión de Puebla respondió a criterios de conveniencia. El muestreo cualitativo se realizó combinando criterios teóricos con la técnica de bola de nieve y la saturación de la información. Al tratarse de un estudio cualitativo, la selección de los relatos y las citas presentadas en el texto se fundamenta en su significatividad, más que en su representatividad estadística, en tanto permiten ilustrar elementos emergentes surgidos del trabajo de campo.

Elena⁴ es modelo y actriz. Cuando llegó a Ciudad de México, en 2019, tenía unos 30 años. Es delgada, de cabello largo y apariencia impecable. Estudió actuación en Venezuela y ha ejercido dicho oficio en varias producciones dentro y fuera de su país. Su llegada a México se dio en el marco de un proyecto que le abrió la posibilidad de insertarse laboralmente. Dada su ocupación, Elena considera importante mantener su cuerpo «en forma», lo cual se evidencia en su físico. Sin embargo, esa preocupación por su cuerpo ella lo asume como un elemento más bien cultural, y no privativo de su profesión: «Creo que de pronto el venezolano culturalmente, en líneas generales, se preocupa más de hacer ejercicio. Aquí [en México] no... aquí la gente no va tanto a los gimnasios» (Elena, Ciudad de México, 21 de junio de 2022). Este contraste es aludido por la mayoría de las personas entrevistadas, como un elemento transversal señalado a través de la idea de un «culto» al cuerpo que, dentro del ámbito académico venezolano, ha sido también objeto de reflexión (ej., Acosta-Alzuru, 2010; Esqueda, Hernández y Herrera, 2011; Hurtado, 2008).

Lejos de una consideración meramente banal, o incluso estética, este «culto», en tanto que régimen de regulación corporal, suele juzgarse a partir de «fórmulas éticas (“no es conveniente”)» que, como señala Boltanski (1975, p.62), sirven para sopesar los hábitos y rutinas, propios y ajenos. Esto lo vemos, por ejemplo, en la referencia a la depilación corporal como una práctica más extendida en Venezuela, de acuerdo con los relatos (tanto en mujeres como en hombres), que suele juzgarse sobre la base de lo que es bueno para el cuerpo y su higiene. Esta orientación deontológica se observa, asimismo, en frases que apelan al «estar bien» como meta última de esquemas de cuidado y atención del cuerpo, que abarcan los modos en los que este se despliega en el espacio público. La siguiente cita de Julia, una mujer de unos 45 años que vive desde 2015 en Puebla, permite para ilustrar esto:

Quando había bonanza en Venezuela, todas las mujeres... la mayoría, *se sabía* arreglar [...] quizá como había *cultura de arreglo personal*. Acá es *por sector*. Si tú vas para Angelópolis, todos son bellos... producidas, arregladas, adineradas, o sea, bellas, bellas. Y si vas para [otro] sector... [...] *no saben* comprar, o les duele gastar en [una] planchita [para alisar el pelo] ¿me entiendes? [...] Acá en México es por estatus. O sea, la que tiene dinero sí tiene acceso a cuidarse, o tiene cult[ura]... sus padres *les enseñan* a cuidarse, o bueno, no andan en combi, cargan sus carros, entonces manejan más dinero y *sobre todo más información*. En cambio, en Venezuela *sí manejábamos esa información todos desde pequeños* [...] era *un culto al arreglo personal*... (Puebla, 12 de junio de 2022).

4. Todos los nombres son seudónimos. Algunos datos personales fueron omitidos o cambiados para preservar el anonimato de las participantes.

Para Julia, la interiorización de «un culto al arreglo personal» responde, en México (y en específico en Puebla), a un acceso diferenciado a «información» a partir de condiciones de clase.⁵ En contraste, para el caso de Venezuela ella señala una disposición para el sacrificio en provecho del embellecimiento que no observa en el contexto mexicano («les duele gastar en [una] planchita»). Distintas investigaciones destacan este componente sacrificial en Venezuela, como priorización del cuidado del cuerpo (higiene y belleza), por encima incluso de necesidades básicas (Hurtado, 2008, p.202). La incorporación de esta lógica corporal de atención en torno al cuerpo se afina en la necesidad, asumida como natural, de un imperativo de «belleza», particularmente para las mujeres. No se trata, por tanto, de la búsqueda de la belleza, en sentido abstracto, sino de un modelo particular de belleza femenina que se impone a la vez como accesible y prescriptivo, en un contexto que históricamente establece el cuerpo como uno de sus principales mediadores de éxito y ascenso social (González-Stephan, 2013).

Dicho modelo y sus prescripciones es lo que Alicia llamó una *mentalidad de miss*. Para ella, que migró a México en 2009 junto a su familia con apenas 17 años, se trata de una mentalidad «que [luego de salir de Venezuela] todavía queda, [...] no se te quita, solamente se matiza» (Ciudad de México, 6 de julio de 2022). El empleo del término *miss* no es casual. De acuerdo con Ochoa (2014), el Miss Venezuela es una matriz dentro de la cual se producen y negocian los cuerpos de las mujeres venezolanas (incluyendo aquellas que no pueden o quieren encarnar ese modelo). Dicha «mentalidad» puede entenderse entonces como un elemento constitutivo de la «mujer venezolana», en tanto que interiorización de una serie de procedimientos prescritos, que no obstante no se imponen «de acuerdo con una causalidad necesaria o con determinaciones estructurales; [sino que] abren un campo de experiencia» (Foucault, 1999, p.366). Siguiendo a Foucault y Agamben, en el presente análisis entiendo la materialización de lo que en estos testimonios es referido como un «culto» al cuerpo (y su correlato de género, ligado al modelo de la *miss*), a partir de la noción de «uso».

Como es sabido, en las últimas intervenciones de Foucault (1999), el interés por la dimensión ética de la formación del sujeto llevó al filósofo a desplazar el centro de su atención, de las técnicas de poder y dominación, a las técnicas y prácticas de sí. Con tal propósito, y recurriendo a la Grecia antigua, habla de una «estética de la existencia» para entender los mecanis-

5. La zona referida por Julia (Angelópolis) es un sector financiero, residencial y comercial de la ciudad de Puebla, asociado a sectores privilegiados. Elena hizo una afirmación similar, pero para el caso de Ciudad de México, tomando como ejemplo a la colonia Polanco.

mos por los cuales uno se constituye en objeto para sí, por medio de la instauración y vigilancia de un «régimen» de autogobierno, como práctica de libertad. En ese sentido, Foucault (1999) retoma los términos griegos «uso» (*chresis*) y «usar» (*chresthai*), para señalar al carácter deontológico implicado en el dominio y reducción de la naturaleza, que se expresa en un «cuidado de sí» como «cuidado de la actividad y no cuidado del alma en tanto que sustancia» (p.452). Desde este punto de vista, insistirá Agamben (2017), el «cuidado» (del cuerpo) no tiene aquí un sentido meramente estético, sino que responde, en su acepción clásica, a un componente ético (pp.189-192). Se trata, pues, de un «uso» del cuerpo que, no supone una sujeción pasiva, sino también agencia. De modo que, si para Agamben (2017) hay una relación intrínseca entre *chresis* («uso») y *enérgeia* («ser-en-obra»), todo «uso» del cuerpo es intrínsecamente *uso de sí*.

Con base en lo anterior, entiendo por *uso del cuerpo* la práctica de agenciación⁶ a través de la cual los sujetos producen continuamente su cuerpo físico, sobreponiéndose a las funciones «naturales» del mismo, en respuesta a discursos e imaginarios que definen los límites del cuerpo ideal o «legítimo» (Bourdieu, 1986); límites que, a su vez, en la operación de su materialización, ven reactualizados los términos que le son prescriptivos. Es decir, no se trata simplemente de la adecuación paciente a parámetros impuestos «desde arriba», sino de un proceso situado y contingente de subjetivación. Hablo entonces de *agencia* no para apelar a «individuos unificados y autónomos que ejercen su libre albedrío», sino para nombrar la capacidad de elección y movimiento, que nunca es ilimitada y depende de condiciones no elegidas por el sujeto (Scott, 2001, p.66). La agencia, siguiendo a Butler (2002), se constituye a partir de la habilitación de un lugar material *en* el discurso, desde el que podemos nombrarnos y actuar. Por lo tanto, dicha constitución depende de suyo de un vínculo con la regulación que nos somete y nos hace devenir sujetos (Butler, 2005, pp.78-79).

Partiendo de este marco, mi argumento consta de dos ejes. El primero, supone que la centralidad del cuerpo femenino *nacionalizado*,⁷ genera las condiciones para la emergencia de lo que Esteban (2013) llama un

6. Uso el término «agenciación» para dar cuenta del carácter procesual de la agencia, en el sentido que lo entienden autoras como Butler (2002 y 2005). Con ello, tomo distancia aquí de la noción de «agenciamiento» (como traducción del francés *agencement*), cuyo origen responde a una tradición teórica distinta. Véase Platero y Enguix (2017), con relación a la traducción al español de *assemblages* (*agencement* en Deleuze y Guattari).

7. Entiendo por «cuerpo nacional» (o «cuerpo nacionalizado») el resultado encarnado de la internalización e incorporación de disposiciones y esquemas relativamente compartidos y valorados en el marco de una determinada formación nacional. Mi principal inspiración aquí es el concepto de *habitus* en Bourdieu (1986) y la interpretación que de este hace Bol-

«empoderamiento» de género, fundado en una conciencia corporal intensificada (p.254) revestida de una connotación ético-deontológica. Esto comporta, en el contexto venezolano, la cesión de espacios de poder a las mujeres, siempre que estas apelen (o se ajusten) *tácticamente*⁸ al «uso» legitimado de sus cuerpos femeninos: esto es, una sensualidad exacerbada (espectacularizada, según veremos) que funciona como elemento integrado al orden patriarcal; ejercicio práctico de un poder *relativo* y limitado,⁹ que no respondiendo a una conciencia emancipatoria se materializa cotidianamente a nivel performático.¹⁰ Esta agencia supone, en fin, una operación ambivalente de capacitación y a la vez reafirmación de su subordinación y complicidad de género, asentada en la feminización de sus cuerpos a través de una disciplina constante (Díaz Orozco, 2004) que reproduce el «género como estructura de relaciones entre posiciones marcadas por un diferencial jerárquico» (Segato, 2003, p.13).

En vinculación con lo anterior, mi argumento parte, en segundo lugar, del entendimiento del patriarcado como un orden históricamente situado (Segato, 2011). Suponiendo el predominio patriarcal tanto en el contexto de recepción como en el de origen, mi hipótesis es que las diferencias señaladas respecto a uno y a otro no responden a distintos niveles de intensidad, sino a la discrepancia organizativa (logística, si se quiere) que se expresa en el «uso» (moralmente) aceptado de los cuerpos y la producción diferenciada de jerarquías encarnadas en las que se articulan género y nación. Esto, según propongo en la siguiente sección, hace que la agencia que describen las mujeres venezolanas (como *normalizada* en su contexto de origen), devenga fuente de *amenaza* y contradicción frente a las normas y valores patriarcales vigentes en México. Según Segato (2003), la violencia hacia las mujeres (cuya forma por antonomasia es la violación, direc-

tanski (1975), si bien estos autores no lo aplican directamente al ámbito nacional, como lo hace Elias (1996), con sus respectivas diferencias teóricas.

8. Apelo al concepto de «tácticas», según lo propone De Certeau (2000), como un «lugar de poder» inestable y una serie de cálculos que operan por una lógica de apropiación fragmentaria y «oportunistas», en «el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña», externa (p.43). Para un planteamiento similar, explícitamente feminista, véase la noción de «treta» en Ludmer (1984).

9. De acuerdo con la ENCOVI (2022), por ejemplo, el acceso de las mujeres a cargos de dirección en Venezuela es limitado y el ingreso promedio de los hombres en cargos directivos es casi el triple de lo que gana en promedio una mujer ocupando el mismo cargo (respectivamente, 16,85 y 5,67 dólares por hora). Esto implica una brecha de 197,4%.

10. Siguiendo a Taylor (2011), distingo entre *lo performático*, como dimensión práctica (no discursiva) y relativamente consciente del *performance*, y *lo performativo* (o *la performatividad*), en tanto que citación productiva (no necesariamente consciente) de un discurso tradicional y normativo que de ese modo es restituido. En la agencia, tal como la entiendo aquí, se conjugan ambas dimensiones.

ta o alegórica) tiene un carácter «canibalístico, en el cual lo femenino es obligado a ponerse en el lugar de dador: de fuerza, poder, virilidad». En ese sentido, como muestro en la tercera sección, la señalada contradicción se materializa en la contención de esos cuerpos a través de una violencia estabilizadora que, en las experiencias migratorias analizadas, parece permitir la restauración del dominio masculino «a expensas de la subordinación del otro [femenino]» (p.31).

3. Agencia

Emilia trabaja en una estética. Es un negocio familiar pequeño, ubicado en una zona popular de Puebla, atendido principalmente por ella y su madre. Cuando llegué al local, la tarde de junio de 2022 que pautamos vernos, me hizo pasar y me invitó a sentarme en una silla frente a lo que parecía ser un escritorio o mostrador. Bajó el volumen de la música y se sentó del otro lado. Al fondo se escuchaba a un grupo de mujeres hablar, mientras las peinaban. Detrás de Emilia, un aparador negro exhibía decenas de frasquitos de pinturas de uñas de distintos colores. Y, sobre la mesa, dos catálogos abiertos mostraban, en sus páginas, gruesos mechones de cabellos teñidos de diferentes tonos. Emilia llegó a Puebla hace casi 20 años. Hoy, tiene unos 35. Aunque ha vivido más de la mitad de su vida en México, aún extraña a Venezuela, e identifica con claridad diferencias culturales entre ambos países. Al igual que otras entrevistadas, para ella una de esas diferencias es la vanidad y exuberancia de sus mujeres:

En cuanto a las venezolanas, somos más vanidosas... estar arregladas... uña, cabello, o sea, bien vestidas. Nos gusta como *llamar la atención*. Ser *lo más llamativas posibles* es lo de nosotras. Y aquí son como más tranquilas... así como que el gelcito que no se vea tanto, no tan extravagante, no tan largas, por ejemplo, en las uñas. O sea, algo discreto. Y nosotras somos, como dicen acá: «ponme el molcajete encima y agrégle una arepa, si quieres... un chicharrón». Y acá, no. Acá es peinarse más discreto [...] igual en la vestimenta... Puebla es muy... o sea, del tiempo que llevo acá... es muy cerrada. O sea, de que, pues, «¿cómo vas a andar en la calle con un escote?» (Puebla, 3 de junio de 2022).

Sus uñas, recién pintadas, y su cabello meticulosamente arreglado y estirado, dan testimonio de su aseveración. Emilia tiene cintura estrecha y senos prominentes. Aunque no lleva escote al momento de la entrevista, su pecho destaca, gracias a una blusa ceñida, de cuello alto. Viste un pantalón de mezclilla que deja ver la anchura de sus caderas. No es muy alta y su tono de voz es bajo, pero sus movimientos tienen la cadencia, soltura

y afectación que llena con comodidad el espacio que habita. Su relato y su presencia indican la traducción performática de códigos culturales incorporados y encarnados en ella. Con Ochoa (2014), podemos entender dicha traducción como la materialización de una «feminidad espectacular» (*spectacular femininity*). Partiendo de la acepción butleriana de *performatividad*, con este término Ochoa (2014) define formas reiteradas de modulación corporal «que involucran una especie de hiperfeminidad destinada a su exhibición», como «objeto de una mirada masculina imaginada». Dicha feminidades espectacularizadas lo son en tanto que recurren a tropos, prácticas significantes y «formaciones de género» altamente legibles que articulan discursos globales, en torno a lo étnico-racial y el cuerpo, y narrativas nacionales y locales sobre la belleza en Venezuela (pp.208-209, traducción propia).

De acuerdo con la autora, estas feminidades tienen una orientación hacia lo público (lo que Emilia alude a través del acto intencional de «ser lo más llamativas posibles»), apropiándose y encarnando un discurso identitario construido en torno a la belleza y al Miss Venezuela (véase también Gulbas, 2017). Discurso articulado con un imaginario histórico de figuras femeninas, como Doña Bárbara (personaje principal de la novela homónima de Rómulo Gallegos) y María Lionza, cuya relevancia popular en el país es equiparable, según Taussig (2015), a la de El Libertador, Simón Bolívar. La imponente sensualidad de estas figuras se insinúa como el recurso de poder que les permite infiltrarse en la historia patriarcal del país. Un imaginario que se expresa, de igual manera, en la caracterización popular de la *mujer venezolana* como «mujezona», «segura», «independiente, resteadada», «arreacha»¹¹ y «suelta». Se trata, por lo tanto, de un poder asociado al despliegue del cuerpo en el espacio de lo cotidiano y una agencia, como apunta Liliana, ligada a una capacidad seductora, inseparable de su sexualización.

Liliana llegó a Ciudad de México en 2015. Tenía unos 30 años. En Venezuela se dedicaba a la producción audiovisual, pero en su adolescencia fantaseó con la idea de presentarse en el Miss Venezuela. Hoy se muestra aliviada de no haber cumplido con la estatura mínima para ingresar al certamen porque, dice, «al final tenías que apadrinarlos... buscar padrinos, acostarte con ellos». Hace referencia así a prácticas de sexo transac-

11. En Venezuela este término tiene varios significados, aunque a diferencia de otros países ninguno de ellos se relaciona explícitamente con lo sexual. «Arrechera» se utiliza como sinónimo de *ira* (alguien «está arrecho» cuando está enfadado o iracundo); también puede referirse a una situación dificultosa (que se torna «arreacha»), o puede significar vehemencia y altivez, valentía, coraje u osadía. En estos últimos casos no se dice que una persona «está arrecha» sino que «es arrecha», como en la expresión citada.

cional que, según se evidenció con hechos recientes (Abbady, 2018; Mozo Zambrano, 2018), eran comunes entre las candidatas que no contaban con los medios económicos para costear su participación. Pero, más allá de esa conexión directa al acto sexual, Liliana señala cómo la «hipersexualización», en tanto que canon de feminidad, está presente incluso desde la infancia, a través del cuerpo como objeto de competencia:

[...] nuestra sociedad nos hipersexualiza desde chamitas [niñas]. O sea, nos hipersexualiza de... la carajita [niña] reina del colegio de 5to. grado A y ves a la mocosita de 12 años toda bien... bien tuneada ¿no? Para el desfile. Entonces ya la hipersexualización empieza desde la infancia y ya como que lo tienes tan naturalizado [...] Entonces esa hipersexualización desde la infancia ya te permea y creces con ella hasta la adultez, y cuando llegas a México (donde esa hipersexualización no está tan marcada, porque no hay un discurso hegemónico que te obliga a estar así), *tú resaltas* (Ciudad de México, 10 de julio de 2022).

A partir de su trabajo con los concursos de belleza en Venezuela, Ochoa (2014) observa la formación de este sujeto «hipersexualizado» como resultado de una interpelación sexual constante, por parte de los hombres (muchos de ellos no heterosexuales) que integran el campo institucionalizado de la belleza en el país (p.124). Dicha interpelación no es percibida como violenta. Por el contrario, forma parte de un proceso constitutivo de «subjetividades sexuales» que aprenden de ese modo a «destacar» conscientemente ante una audiencia real o imaginaria (p.122). Más aún, dice la autora, la sexualización que deriva de este proceso se presenta como el desahogo de un «lado masculino» (entendido, en esos términos, como la apropiación de un poder constitutivamente ajeno), que las sitúa en una posición relativamente favorecedora. En consecuencia, la preocupación por el cuerpo y su proyección no es asumida como frívola, sino como una forma de agencia que se construye en el cuerpo y desde él. El propio discurso del Miss Venezuela se basa en una representación de sus concursantes, no solo como sensuales y bellas, sino como «empoderadas» y «combativas»¹² (Auletta y Jaén, 2013, p.399). Si el patriarcado es un sistema de estatus en el que la feminización de ciertos cuerpos supone ya el «acto mismo de su subordinación» (Segato, 2003, p.30), paradójicamente este discurso hace de la feminidad exacerbada (*espectacularizada*) un recurso táctico de poder.

Una relación particular con el cuerpo que, en el contexto que aquí nos ocupa, tiene implicaciones diversas sobre las experiencias migratorias

12. Como parte de su visión institucional, la Organización Miss Venezuela se presenta como «un movimiento de empoderamiento femenino» (Organización Miss Venezuela, s.f.).

de las mujeres venezolanas abordadas. Por ejemplo, Ximena, quien llegó a Ciudad de México en 2016 con unos 20 años, ingresó en el mundo del modelaje luego de migrar, aún sin tener ninguna experiencia previa en ese rubro. Para ella, algo que favoreció su inserción fue una «actitud» que asocia a su origen nacional: «a veces depende mucho de la actitud... también... como con más seguridad a veces. [...] siento que [las personas venezolanas] tienen esa actitud como de más seguridad». La actitud que menciona remite a una disposición más «cercana» y una *mayor* «calidez» que se manifiesta en el habla, como vimos en la viñeta introductoria al artículo, a través de inflexiones locutivas como «mi amor», «mi vida» o «cariño». No obstante, en la medida que, en México, estas suelen tener una connotación erótica, dichas inflexiones pueden jugar tanto a favor como en contra, al ser valoradas alternativamente como donosas, inapropiadas y problemáticas.

La seguridad se vincula a una *performance* sensual, desenvuelta y desinhibida («no andan con tanto tabú», «no tenemos pena», a decir de Emilia). Lo que contrasta, en los relatos, con la «sumisión» atribuida a la *mujer mexicana* (Mena Iturralde, 2014). A partir de su diferencia, la instrumentación, en tanto que «ventaja», de esta *performance* generizada (el «tú resaltas» que señala Liliana) facilita, como en otros contextos (Koechlin, Solórzano, Larco y Fernández-Maldonado, 2021; Sánchez *et al.*, 2020), la inserción en trabajos relacionados con servicios y atención a clientes, y que dan prioridad al cuerpo, como vimos con Ximena. Sin embargo, estas opciones de inserción se articulan con lógicas de subordinación de género y dinámicas simultáneas de inclusión y exclusión (Wade, 2013) que complejizan sus experiencias. Al tiempo que, para la mayoría de ellas, el despliegue de esta feminidad funciona como elemento de reconocimiento y diferenciación, desde el que se reivindica, produce y naturaliza su identidad nacional. En la medida que la postura consciente (conscientemente «llamativa») ha cedido ante la repetición disciplinada («uso» incorporado), la disposición de estos cuerpos se impone como expresión *natural* de la feminidad venezolana. Cuerpo *nacionalizado* que produce así la «ilusión retroactiva» de un «núcleo interno» y esencial (Butler, 2005, p.159), por medio de la actuación devenida *performativa*, en tanto «presente enunciativo» de la nación alrededor del que se refuerza su pertenencia (Bhabha, 2010, p.394) y, por tanto, su *extranjería*.

4. Contención

Yuraima tiene 60 años. Llegó a Ciudad de México en 2016. Sin embargo, su proceso migratorio inició un par de años antes. Previo a su estableci-

miento en territorio mexicano, vivió una larga temporada en un país de Centroamérica donde, dice, el incremento de la población venezolana generó una ola de discriminación. Dicho panorama detonó en gran parte su decisión de reemigrar. Su experiencia en México coincide con la de otras entrevistadas en lo que refiere a un proceso de adecuación cultural ligado estrechamente a su cuerpo. Desde su punto de vista, la prioridad puesta en el aspecto físico en Venezuela implicaba para ella, antes de migrar, ciertas demandas (como que «obligatoriamente la mujer se tiene que maquillar», y tiene que «estar *presentable*») que le hicieron vivir la migración como un «alivio» y una salida de esa «presión» constante. Sin embargo, y pese a ello, su «adaptación» al contexto mexicano no ha estado exenta de conflictos. Al respecto, ello mencionó el siguiente episodio:

De hecho, te puedo contar algo que me pasó cuando fui la primera vez al ginecólogo aquí [...] cuando yo llego con la doctora, la doctora me dice «qué edad tiene usted» (eso fue hace 3, 4 años)... aquí la mujer después de los 40 años tiene que cambiar la forma de vestir. Después de los 50, ya eres anciana, *no sirves para nada*, y no tienes por qué *lucirte*. Entonces, «y ¿a usted no le da pena vestir como...?», ¡[dice] la doctora! ... «¿no le da pena vestir como... o sea, no le da pena andar vestida de esa manera?» y yo [responde ella:] «¿por qué?». (Andaba en lycra, venía del gimnasio, entonces andaba en monos [pants], andaba en mi ropa deportiva.) Y le digo: «no, ¿por qué?»; «usted ya está fuera de la edad para vestir así, y usted tiene que saber que tiene que usar manga larga, cuello alto, ropas anchas». [...] Yo uso hilo dental porque me da mi gana, porque me acostumbré y me gustó, y ese es mi problema. A mí la doctora me regañó porque yo estoy... me dijo «*usted está muy mayor*, usted está muy grande para usar ese tipo de ropa» (Ciudad de México, 13 de julio de 2022).

Como vemos, Yuraima encuentra el sentido de la condena en el hecho de que, en México, después de los 50 años, una mujer «no sirve para nada, y no tiene por qué lucirse». De este modo, la idea de *lucirse* aparece como equivalente al *seguir sirviendo*; lucir el cuerpo a través del vestir (determinada forma de vestir) implica una cierta reivindicación de autonomía y valor, como ejercicio de agencia, independientemente de su edad. Además del componente deontológico que supone la atención al cuerpo, el fragmento glosado expresa un empoderamiento, en los términos referidos por Esteban (2013), en el que el «uso» sensual del cuerpo se asume como un ejercicio *íntimo* de poder. No estando destinado directamente a la seducción, este apela a una decisión autónoma («uso hilo dental porque me da mi gana») que se asienta, no obstante, en la reproducción de ciertos parámetros culturales de género incorporados, y su implicación en cuanto a la vivencia de su propio cuerpo como expuesto a la mirada invisible de un «otro» masculino generalizado (Bartky, 1994). En ese sentido, Aquiles,

un joven de unos 30 años que llegó a Puebla en 2015, relató una anécdota similar a la anterior:

[...] yo tengo mucha confianza con mi tía y ella me dijo que ella un día se fue a depilar sus genitales, pues, a un salón de estos... y todas las mujeres que estaban ahí que iban a hacer esta depilación... [...] se miraban entre ellas y una de ellas le pregunta: «¿va a hacerle un regalo a su novio?». Y ella [su tía, responde]: «¿qué?» Se quedó como: «¿regalo a quién?». «Es aseo», decía ella, «es normal» [...] *Mi tía, como venezolana, lo hacía porque va en ella*, pero aquí en México es... [...] porque va a dar un «regalo» sexual. [...] En Venezuela lo hacen, pero no necesariamente para eso. [...] yo creo que, cuando en México [...] una mujer está como más cerca [atenta]... de las uñas, del cabello, de operarse aquí, de operarse todo, generalmente, tiene una vida ya, que ellas ya están seguras de que... de que rondan por un círculo sexual [...] en Venezuela, no. [...] *Lo hacen porque es una cultura*. Es como «me voy a poner un jean». O sea, *no te pones un jean porque quieres seducir* a alguien, tú te pones jean porque te quieres vestir (Puebla, 30 de junio de 2022).

Para Aquiles, la preocupación por el cuerpo supone un componente cultural incorporado («*va en ella*»), que no tiene una connotación sexual inmediata. Pero, en el contexto mexicano, asume él, esa misma preocupación corre el riesgo de ser valorada como «excesiva» y, por lo tanto, tiende a adquirir «un enfoque más a lo sexual». Al igual que vemos en Yuraima, la referencia al cuerpo en este episodio parece obedecer a una *autonomía corporal* que no necesariamente encuentra una fundamentación discursiva, pero se encarna en modos de relacionarse con el propio cuerpo. Frente a esto, aunque de maneras distintas, ambas anécdotas refieren, no solo a la expresión de diferencias culturales encarnadas, sino a lo que podemos entender, en el marco de estas experiencias, como una suerte de *contención moral* de sus cuerpos, leídos como *demasiado* desinhibidos y sensuales. En ambos casos, hay una demanda, en mayor o en menor medida velada (y consciente), a ajustarse a los parámetros que, en torno a la feminidad, propone el contexto de recepción como normales y aceptables. Esto se ve aún más claramente en las referencias al modo de vestir en público en los relatos de la mayoría de las entrevistadas. En ese sentido, Mireya, una abogada de unos 30 años que vive en Puebla desde 2016, narró lo siguiente:

[...] me invitaron una vez a... justo con uno de los chamos con los que salí recién llegué [a México], a pasar como un día en un hotel allá en Ciudad de México, con piscina y así... un full day, pues. Y luego yo, recién llegada [se ríe] con mi hilacho. Con mi traje de baño y mi hilacho. Claro, con 20 kilos menos. Y, te lo juro, que la cara de... y el hotel era super estirado, de pura gente así...

ridiculísima. Y cuando llego yo y me meto en mi piscina con mi hilo, y con mi traje baño de dos partes, *normal, que en Venezuela hasta... cualquiera lo usa*. O sea, *uno no lo ve mal*. No, bueno, o sea, *todo el mundo me veía con cara de espanto*. [...] Y me acuerdo que me metí, nadé, me quedé un rato ahí, y cuando me salí... estaban los señores como... no sé, como los meseros, qué sé yo, los que estaban ahí alrededor... con una toalla así esperándome. Y las viejas me veían con cara de «pinche, vieja, loca» (Puebla, 31 de mayo de 2022).

El sentimiento de estar «fuera de lugar» deriva de su constitución como cuerpo extraño (Ahmed, 2015, p.318) a partir de la percepción de una impresión ajena que define sus práctica como fallas morales (se ve «mal»). La contención toma la forma aquí de un sentido de inadecuación que se traduce en modos de fronterización cotidianos e inconscientes (Avallone y Molinero, 2021). Una *performance* que, si como vimos puede resultar en una ventaja de inserción, también corre el riesgo de ser leída como *amenazante*. A la escasez económica, como habitual justificación del rechazo a los flujos migratorios, se suma entonces una connotación de género que construye estos cuerpos como «riesgos» potenciales a la estabilidad de la pareja y la familia (Loayza, 2020; Sánchez *et al.*, 2020). Al respecto, Emilia señaló: «dicen ‘ay es que ustedes las venezolanas prácticamente vienen a trabajar de noche, a *quitarnos los maridos*, a *quitarnos el trabajo*’». Operación simbólica que, al mismo tiempo, reduce estos cuerpos (extranjeros) a una sexualidad inmoral que las imagina, según señalaron las entrevistadas, como «putas», «regaladas», disponibles o «fáciles»,¹³ habilitando una cierta moralización del cuerpo de la «mujer mexicana» a la que se opone.

Pero, en un sentido más fundamental, el carácter amenazante de estos cuerpos podemos entenderlo como un modo práctico de desestabilización del orden de género imperante. Disposiciones que, en su exceso sensual (revalorización de lo que era asumido como «normal» o «acostumbrado» en el contexto de salida), llama a una contención moral, también violenta. Así puede entenderse, en coincidencia con lo encontrado en otros países (Aguilar, 2019; Asca, Harman, Espinoza, Echarry y Osorio, 2020; Blouin; 2019; Loayza, 2020; Sánchez *et al.*, 2020), la recurrencia de casos de

13. En otro momento, Mireya señaló también: «Es feo, porque eres venezolana y parece que tienes un letrero que dice, no sé, ‘sexo gratis toda la noche’ [...] y es inmediato» (Puebla, 31 de mayo de 2022). Por su parte, Andreina, una joven de 20 años que llegó a México en 2017, dijo: «siento que cambia la percepción de alguien cuando le dices que eres venezolano [...] siento que sí me ha afectado, que sí puedo ser más vulnerable [...] [porque] es más fácil que *te vean* como más ‘fácil’ en ese aspecto [sexual]» (Puebla, 17 de junio de 2022). Es interesante observar que, al igual que en otros contextos de acogida (Aguilar, 2019; Huaita Alegre, 2024), varias entrevistadas mencionaron haber recibido ofertas para incursionar en el comercio sexual, coincidiendo con lo encontrado por Navarrete-Suárez (2025).

acoso reportados en los relatos. Por ejemplo, una de las primeras anécdotas que recuerda Emilia, luego de llegar a Puebla, siendo menor de edad, es ir caminando por la calle y haber recibido una nalgada que le propinó un hombre al pasar junto a ella en bicicleta. Durante su adolescencia y adultez, escenas similares, dice, se repitieron varias veces. El acoso se puede entender como el dispositivo inadvertido de una violencia policiaca y estabilizadora, que les impone a estas mujeres o bien la búsqueda de protección de otros hombres (reafirmando el pacto entre pares masculinos) o el recato como disciplina moralizadora, devolviéndolas a una «posición subordinada y ostensiblemente tutelada» (Segato, 2003, p.31).

Como consecuencia, la mayoría de las entrevistadas dicen haber modificado viejas rutinas (evitando, por ejemplo, el transporte público o salir solas a la calle o con la frecuencia que lo hacían antes), así como su forma de vestir habitual, adoptando incluso nuevos hábitos de arreglo personal, para evitar sentirse inseguras o verse incomodadas y acosadas. Yuraima señaló al respecto: «ya no me pinto el cabello, prefiero que se me vean las canas, andar vestida lo más *echada a perder*, para que no me vean, porque realmente el hombre mexicano es agresivo» (Ciudad de México, 13 de julio de 2022). Asimismo, a modo de contraste con Venezuela, Emilia señaló:

[...] en Venezuela, pues, tú no ves eso. En Venezuela te podrán robar [...] pero que vayas en la calle y que te metan una nalgada o que te estén acosando, no, no lo ves [...] allá puedes andar si quieres en calzones, y los hombres no te van a estar *morboseando* como acá [...] acá, empiezan de que si a piropear, que si a faltarte el respeto cuando vas en la calle, ese tipo de cosas. Cuando en Venezuela, pues, *los hombres están acostumbrados a vernos que si en top, en shortcito, minifaldas, y pues no se da tanto eso del acoso* (Puebla, 03 de junio de 2022).

La migración finalmente implica un trastocamiento de los criterios previos de normalidad (lo «acostumbrado» en Venezuela). Sin embargo, la demanda de contención que se expresan en los cambios sobre la gestión de sus cuerpos, en muchos casos encuentra también resistencias encarnadas que se hacen conscientes a través del «choque» con esta nueva realidad y la experiencia misma de «extrañamiento» que supone la migración (Lara y Stang, 2021). La renuencia explícita a mudar ciertos hábitos y disposiciones revela lo que esa demanda tiene de enajenante frente a una identidad asumida como esencial, en la que se ligan la afirmación de la feminidad y la reivindicación de su pertenencia nacional. Una connotación de género que también reviste a la imposición del ajuste corporal. La masculinidad mexicana, como vemos, es descrita por las entrevistadas

como «más agresiva», y su carácter «invasivo» aparece como un sentido de propiedad sobre el cuerpo femenino. La adaptación entonces, no solo busca favorecer la inteligibilidad de las interacciones cotidianas (como es el caso, en general, de los hombres entrevistados), sino que se presenta como imperativo para evitar las violencias machistas, que incluyen desde miradas y «piropos» lascivos, hasta contactos físicos inapropiados, hostigamiento y, en un caso, un intento de violación.

5. Conclusión

El supuesto de partida del presente artículo es que el cuerpo es una materialidad, socialmente producida, en la que se dirimen conflictos que lo exceden. Con base en ello, propuse entender el cuerpo femenino nacionalizado como un nodo ambivalente de articulación entre el género, la nación y las fronteras. En particular, sostengo que el contexto venezolano propicia dinámicas de sujeción de las mujeres a un poder táctico, relativo y encarnado, que tiende a restituir jerarquías patriarcales, reduciéndolas a sus cuerpos físicos. No obstante, en el marco de las experiencias migratorias analizadas, obnubilando su simultánea subordinación, ellas tienden a reivindicar este poder femenino, no solo como un modo efectivo de empoderamiento, sino también como fuente de identidad nacional; frente a lo cual, su recepción en México aparece mediada por violencias que castigan y buscan encauzar esa feminidad, en la medida que esta interpe-la a una masculinidad atraída y fragilizada por su despliegue. Entonces, si Jessica, como señalé al inicio de este texto, ilustra la agenciación de un determinado «uso» del cuerpo; al mismo tiempo, encarna diferencias estructurales vinculadas a la interiorización del orden patriarcal de su contexto de origen, cuyos preceptos y prescripciones confrontan las jerarquías de género, tal como están instituidas en el contexto de acogida, generando dinámicas de tensión e inclusión excluyente.

Las fronteras, insertas en lo cotidiano, favorecen la inserción de Jessica a través de su cuerpo, excluyéndola, al atribuirle un valor que responde a su construcción como otredad: cuerpo «candente» de disposición «carismática» que al definirlo en términos erotizados se le niega un *valor moral* y, por contraste, moraliza a quienes proyectan sobre él sus fantasías o su condena. De este modo, el deseo ratifica la fijación corporal de las fronteras, naturalizando la *extranjería* de estas mujeres a través de una supuesta biología diferenciada, y justificando el acoso sobre la base de un necesario ajuste y mantenimiento de las posiciones de género moralmente aceptadas. Ante esto, la denuncia de esa violencia en los relatos echa en falta cierta «normalidad» del contexto venezolano, en la que la

jerarquización de género es reproducida de manera menos evidente. La denuncia de la violencia en última instancia no implica, pues, un cuestionamiento de las condiciones patriarcales que la engendran. En cambio, la reivindicación que hacen ellas de su pertenencia nacional hecha cuerpo, hace manifiesta una relación de subordinación incorporada que contribuye a naturalizar las fronteras, tanto como el orden patriarcal que estas habilitan y delimitan.

Agradecimientos

A la Dra. Blanca Laura Cordero Díaz, por su guía en el proceso de investigación del que se desprende este artículo y por la revisión de una versión temprana del mismo.

Referencias

- Abbadly, T. (2018). La prostitución del Miss Venezuela. *The New York Times*. 26 de mayo. En <https://www.nytimes.com/es/2018/05/26/espanol/opinion/opinion-abbady-miss-venezuela-abuso-sexual.html>.
- Acosta-Alzuru, C. (2010). Beauty queens, *machistas* and street children. The production and reception of socio-cultural issues in telenovelas. *International Journal of Cultural Studies*, 13(2), 185-203.
- Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos*. Homo sacer, IV(2). Adriana Hidalgo Editora.
- Aguilar, L. (2019). *Mujeres Migrantes contra la Violencia en el Mundo del Trabajo. Venezolanas viviendo y trabajando en Lima, Perú*. CHS Alternativo/GAATW.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones* (Cecilia Olivares Mansuy, trad.). UNAM/PUEG.
- Ariza, M., y Jiménez, L.F. (2022). Migración femenina e interseccionalidad: El trabajo reproductivo de las inmigrantes latinoamericanas en México. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de EL Colegio de México*, 8, e957. En <http://dx.doi.org/10.24201/reg.v8i1.957>.
- Asca, R., Harman, L., Espinoza, M., Echarry, H., y Osorio, S. (2020). *Análisis rápido de género (Proyecto Alma Llanera)*. CARE PERU.
- Auletta, N., y Jaén, M. (2013). Miss Venezuela: more than just beauty? *Academia. Revista Latinoamericana de Administración*, 26(3), 395-414. En <https://doi.org/10.1108/ARLA-07-2013-0103>.
- Avallone G., y Molinero, Y. (2021). Liberar las migraciones: la contribución de Abdelmalek Sayad a una epistemología migrante-céntrica. *Migraciones Internacionales*, 12. En <https://doi.org/10.33679/rmi.v1i1.1949>.
- Bartky, S.L. (1994). Foucault, feminismo y la modernización del poder patriarcal (Elena Larrauri, trad.). En E. Larrauri (Comp.), *Mujeres, derecho penal y criminología* (pp.63-93). Siglo XXI.

- Berganza, I., y Solórzano, X. (2019). El proceso de integración social de la migración venezolana en el Perú. En C. Blouin (Coord.), *Después de la llegada. Realidades de la migración venezolana* (pp.83-101). Lima: THÉMIS.
- Bhabha, H. (2010). DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna. En H. Bhabha (Dir.), *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales* (pp.385-423). Siglo XXI.
- Blouin, C. (2019). *Estudio sobre el perfil socio económico de la población venezolana y sus comunidades de acogida: una mirada hacia la inclusión*. IDEHPUCP/PADF.
- Boltanski, L. (1975). *Los usos del cuerpo*. Periferia.
- Bourdieu, P. (1986). Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo (Julia Varela, trad.). En F. Álvarez-Uría y J. Varela (Eds.), *Materiales de sociología crítica* (pp.184-194). La Piqueta.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Paidós.
- Butler, J. (2005). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Cátedra.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana.
- Díaz Orozco, C. (2004). La santa y la prostituta. Métodos de fragilización de la conducta corporal femenina en el *Manual de Urbanidad y Buenas Maneras* de Manuel Antonio Carreño. *Presente y Pasado. Revista de Historia*, 9(18), 119-133.
- EFE (2025). Los venezolanos que viven en España se multiplican por 10 en una década y ya son 400.000. *EFE*. 9 de enero. En <https://efe.com/espana/2025-01-09/venezolanos-residen-espana-multiplican/>.
- Elias, N. (1996). *The Germans. Power struggles and the development of habitus in the nineteenth and twentieth centuries*. Columbia University.
- ENCOVI (2022). *Condiciones de vida de los venezolanos*. UCAB.
- Espinosa, N., y Pérez, L. (2022). Ser mujer y migrante en tiempos de covid-19: la situación de mujeres venezolanas en el Perú. *Migraciones*, (55), 1-22. En <https://doi.org/10.14422/mig.2022.006>.
- Esqueda, S., Hernández, L., y Herrera, C. (2011). La belleza es otra cosa. *DEBATES IESA*, XVI(1), 24-27.
- Esteban, M.L. (2013). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Bellaterra.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales Volumen III*. Paidós.
- González-Stephan, B. (2013). Cuerpos in/a-propiados: *carte-de-visite* y las nuevas ciudadanías en la pardocracia venezolana postindependentista. *Memoria y Sociedad*, 17(34), 14-32.
- Gulbas, L. (2017). Transformative Possibilities: Politics and Cosmetic Surgery in the Bolivarian Revolution. *Medical Anthropology*, 36(7), 642-656.
- Huaita Alegre, M.P.M. (2024). Jóvenes migrantes venezolanas/os con hijas/os en Perú: entre la decisión de migrar y la ruta migratoria. *Acta Sociológica*, 94, 97-123.
- Hurtado, S. (2008). Obsesión por la belleza femenina en Venezuela. *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*, 27(2), 191-208.

- Koechlin, J., Solórzano, X., Larco, G., y Fernández-Maldonado, E. (2021). Impacto laboral de la inmigración venezolana en tres ciudades de Perú: Lima, Arequipa y Piura. En J. Koechlin, J. Eguren y C. Estrada (Eds.), *Inserción laboral de la migración venezolana en Latinoamérica* (pp.177-219). OBIMID.
- Lara, A., y Stang, F. (2021). Experiencia de extrañamiento en los desplazamientos migratorios: la migración como trayecto de subjetivación. *Papers*, 106(4), 555-582. En <https://doi.org/10.5565/rev/papers.2922>.
- Loayza, J. (2020). Inmigración venezolana y estigmatización laboral en el Perú. *Investigaciones sociales*, 23(43), 179-192. En <http://dx.doi.org/10.15381/is.v23i43.18492>.
- Ludmer, J. (1984). Las tretas del débil. En P.E. González y E. Ortega (Eds.), *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas* (pp.47-54). Huracán.
- Mena Iturralde, L. (2014). Los otros inmigrantes. Identidades y diferencia en la integración cultural de los venezolanos residentes en Tijuana. [Tesis de maestría, no publicada]. El Colegio de la Frontera Norte, A.C.
- Mozo Zambrano, R. (2018). Quinta Miss Venezuela cierra sus puertas por «revisión interna». *Efecto Cocuyo*. 21 de marzo. En <https://efectococuyo.com/la-humanidad/quinta-miss-venezuela-cierra-sus-puertas-por-revision-interna>.
- Navarrete-Suárez, J. (2025). Inmigración e identidades étnicas: Discursividades y mediaciones en la formación de uniones mixtas en México. *Latin American Research Review*, 60(1), 115-136. En <https://doi.org/10.1017/lar.2024.54>.
- Navarro-Conticello, J. (2024). Un otro horroroso: imaginarios sociales sobre el inmigrante venezolano en las audiencias de la prensa online chilena. *Estudios Fronterizos*, 25. En <https://doi.org/10.21670/ref.2414150>.
- Niño, N., Espinel, G., y Mojica, E. (2022). Entre marines «gringos» y «veneks» migrantes: racismo y sexismo en memes. *Revista Saber, Ciencia y Libertad*, 17(2), 70-96. En <https://doi.org/10.18041/2382-3240/saber.2022v17n2.9267>.
- Ochoa, M. (2014). *Queen for a Day. Transformistas, Beauty Queens, and the Performance of Femininity in Venezuela*. Duke University.
- Organización Miss Venezuela (s.f.). *Visión del Miss Venezuela*. En <https://www.missvenezuela.com/visión>.
- Platero, L., y Enguix, M. (2017). Prefacio. En J. Puar, *Ensamblajes Terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer* (María Enguix, trad.) (pp.11-15). Bellaterra.
- Prado, C., Zavala, S., y Lovón, M. (2021). La representación de la mujer venezolana en redes sociales peruanas a través del término veneca. *Lengua y Sociedad. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, 20(2), 313-331. En <https://doi.org/10.15381/lengsoc.v20i2.22255>.
- R4V (2024). Plataforma Regional de Coordinación Interagencial para Refugiados y Migrantes de Venezuela (R4V). En <https://r4v.info/es/situations/platform>.
- Ramírez, L. (2018). Representaciones discursivas de las migrantes venezolanas en medios digitales. *RALED*, 18(2), 42-58.
- Robles, M. (2022). Representación discursiva sobre la concepción de belleza hacia las mujeres venezolanas y peruanas residentes en el Perú. *Lengua y Sociedad. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, 21(2), 335-355. En <https://doi.org/10.15381/lengsoc.v21i2.22480>.

- Sánchez, J., Blouin, C., Minaya, L.V., y Benites, A. (2020). *Las mujeres migrantes y refugiadas venezolanas y su inserción en el mercado laboral peruano: dificultades, expectativas y potencialidades*. CARE/PUCP.
- Scott, J. (2001). Experiencia. *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, 13, 42-73.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. UNQUI.
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En K.A. Bidasca y V. Vázquez Laba (Comp.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp.17-47). Godot.
- Stefoni, C., Blukacz, A., Cabieses, B., Velez, X., Saldívar, J.M., Mujica, A., Silva, C., y Jaramillo, K. (2021). *Inserción sociolaboral de la población migrante y refugiada venezolana en la Región Metropolitana y la Región de Los Lagos*. Konrad Adenauer Stiftung.
- Taussig, M. (2015). *La magia del Estado*. Siglo XXI.
- Taylor, D. (2011). Introducción. Performance, teoría y práctica. En D. Taylor y M.A. Fuentes (Eds.), *Estudios avanzados de performance* (pp.7-30). FCE.
- Terán Mantovani, E. (2022). Las metamorfosis del progresismo: neoliberalización y derechización del proceso bolivariano en La Gran Crisis venezolana (2013-2020). En S. Schavelzon, P. López Flores y M. Ivanovic (Comp.), *Derivas y dilemas de los progresismos sudamericanos* (pp.217-261). Red.
- Wacquant, L. (2006). *Entre las cuerdas: cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Siglo XXI.
- Wade, P. (2013). Racismo, democracia racial, mestizaje y relaciones de sexo/género. *Tabula Rasa*, 18, 45-74.

