

# Mujeres en tiempos de cambio

Iraida Vargas Arenas



# **MUJERES EN TIEMPOS DE CAMBIO**

*Colección Bicentenario*

LA LUCHA POR LA INDEPENDENCIA CONTINÚA

Iraida Vargas Arenas

# MUJERES EN TIEMPOS DE CAMBIO

REFLEXIONES EN TORNO A LOS DERECHOS SOCIALES,  
POLÍTICOS, ECONÓMICOS Y CULTURALES  
DE LAS MUJERES VENEZOLANAS



ARCHIVO CENTRO  
GENERAL NACIONAL  
DE LA NACIÓN DE HISTORIA

Caracas, 2010

Francisco Sesto  
**Ministro del Poder Popular para la Cultura**

Pedro Calzadilla  
**Viceministro para el Fomento de la Economía Cultural**

Carmen Bohórquez  
**Viceministra de Cultura para el Desarrollo Humano**

Benito Irady  
**Viceministro de Identidad y Diversidad Cultural**

Ada Lucila Morán  
**Directora del Centro Nacional de Historia**

Luis Felipe Pellicer  
**Director del Archivo General de la Nación**

### **Consejo Editorial**

Carmen Bohórquez

Luis Felipe Pellicer

Pedro Calzadilla

Eileen Bolívar

Ada Lucila Morán

Marianela Tovar

Alexander Torres

Eduardo Cobos

Jonathan Montilla

Simón Andrés Sánchez

Yvo Castillo

© Archivo General de la Nación; Centro Nacional de Historia, 2010  
Iraida Vargas Arenas, Mujeres en tiempos de cambio

### **Editorial**

Coordinación editorial: Felgris Araca

Diseño portada: Aaron Lares

Texto de contraportada: Juan Calzadilla

Imagen de portada: Sucesos del 14 de febrero de 1936. Colección Archivo

Audiovisual de la Biblioteca Nacional

Diagramación: Reinaldo Acosta V.

Corrección: Elizabeth Haslam

Edición digital: Grafismo Ink

Lugar de edición: Caracas, Venezuela

ISBN: 978-980-7053-17-3

Depósito Legal: lf80020103001887

*A mis amados nietos Alejandro, Fernando,  
Gabriel, Santiago, Maia y Nicolás.*

## *Agradecimientos*

*Agradecemos a Mario Sanoja Obediente por su gentileza al leer esta obra y sus atinados comentarios.*

*A Luisa Calzada y Alba Carosio por ofrecernos su apoyo y hacernos llegar material bibliográfico.*

*A Johana Díaz por facilitarnos material audiovisual sobre consejos comunales. A Andrés Sanoja Vargas por ayudarnos con la versión electrónica de la obra.*

*A los autores y autoras cuyas trabajos citamos, por la claridad de sus inspiradoras ideas.*

*Al Ministerio del Poder Popular para la Ciencia y la Tecnología, la Innovación y las Industrias Ligeras en la persona de María Riera, quien tomó la decisión de publicar esta obra, demostrando su sensibilidad y compromiso hacia los temas de mujeres.*

## Índice general

PALABRAS PRELIMINARES .....	13
I. VISIBILIZACIÓN DE LAS MUJERES .....	25
LA INVISIBILIZACIÓN FEMENINA	
EN LA HISTORIA DE VENEZUELA .....	28
LA IDEOLOGÍA PATRIARCAL Y LOS ESTEREOTIPOS DE GÉNERO ...	35
COMENTARIOS FINALES .....	43
LUCHAS SOCIALES Y PROTAGONISMO FEMENINO	
EN VENEZUELA .....	47
INVASIÓN Y CONQUISTA .....	48
COLONIA .....	51
INDEPENDENCIA .....	56
REPÚBLICA .....	59
CONCLUSIONES .....	61
EL ROSTRO DE MUJER DE LA REVOLUCIÓN BOLIVARIANA	67
CONCLUSIONES .....	74

II. ESTADO Y GÉNERO .....	77
ESTADO BOLIVARIANO: FEMINISMO, LEGISLACIÓN, MISIONES SOCIALES Y CONSEJOS COMUNALES .....	83
ASPECTOS GENERALES DE LA IDEOLOGÍA PATRIARCAL Y DE LA IDEOLOGÍA CAPITALISTA MANIFESTADOS EN LA REFORMA DE LA JURISPRUDENCIA .....	84
ESTADO BOLIVARIANO, JURISPRUDENCIA Y EL COMBATE CONTRA LA REPRODUCCIÓN DE LAS JERARQUÍAS DE GÉNERO	88
LOS CONSEJOS COMUNALES: NUEVAS FORMAS ORGANIZATIVAS DE LA REVOLUCIÓN BOLIVARIANA Y LOS PROBLEMAS DE GÉNERO .....	94
III. SEXUALIDAD FEMENINA .....	105
CAPITALISMO Y SEXUALIDAD.	
CUERPOS FEMENINOS Y SU COSIFICACIÓN .....	109
LAS REPRESENTACIONES EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS IDENTIDADES Y EL EJERCICIO DEL PODER .....	111
EL SIMBOLISMO EN LAS REPRESENTACIONES FEMENINAS CAPITALISTAS QUE SE EXPRESAN EN LA PUBLICIDAD .....	115
LA SEXUALIDAD FEMENINA EN VENEZUELA. CAPITALISMO Y SOCIALISMO .....	123
¿QUÉ HACER? .....	127
VENEZUELA HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN SOCIALISMO FEMINISTA.....	129

IV. FAMILIA Y MIGRACIONES EN NUESTRA AMÉRICA .....	135
LAS MUJERES POPULARES EN LA ESTRUCTURACIÓN DE LAS FAMILIAS NUESTROAMERICANAS. DIVERSIDAD CULTURAL, LA DIVISIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO Y LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL .....	141
INTRODUCCIÓN .....	141
PROCESOS ACTUALES DE ESTRUCTURACIÓN-DESESTRUCTURACIÓN DE LAS FAMILIAS POPULARES NUESTROAMERICANAS.....	146
FACTORES DE DESESTRUCTURACIÓN DE LAS COMUNIDADES FAMILIARES POPULARES MATRICÉNTRICAS: EL CASO DE LAS MIGRACIONES INTERNACIONALES .....	147
EFECTOS DE LAS MIGRACIONES EN LA ESTRUCTURACIÓN Y DESESTRUCTURACIÓN DE LAS COMUNIDADES FAMILIARES MATRICÉNTRICAS POPULARES VENEZOLANAS .....	154
<i>La estructuración</i> .....	154
<i>La desestructuración</i> .....	157
COMENTARIOS FINALES .....	169
BIBLIOGRAFÍA CITADA .....	175



## PALABRAS PRELIMINARES

La búsqueda de la equidad y la igualdad no puede enfocarse solamente en las mujeres, toda vez que debemos aceptar las contribuciones que han hecho ambos sexos para la creación y preservación de la vida humana. Pero, es necesario que los hombres y las mujeres compartamos esas esenciales tareas en condiciones de igualdad. Aunque es preciso admitir que las desigualdades humanas y las discriminaciones sociales afectan tanto a hombres como a mujeres, también es demandante reconocer que esa afectación se da de manera diferente para ellos y para ellas.

Las relaciones de género, las que se dan entre hombres y mujeres, refieren a las complejas conexiones que existen entre la Naturaleza y la Sociedad, entre lo biológico y lo cultural, por lo cual es imprescindible abordarlas en cualquier análisis de la realidad social. Su incorporación en este trabajo que nos permite aproximarnos a esa realidad como investigadora social, nos faculta investigar sobre cómo se han construido y reproducido los procesos de diferenciación de los papeles sociales sobre la base de las diferencias biológicas que existen entre los sexos. Ello nos permite comprender las implicaciones individuales y colectivas que tiene un orden social que divide culturalmente a los agentes; nos proporciona examinar así mismo las implicaciones de las nociones culturales de masculinidad y feminidad que se expresan en la sociedad; potencia nuestra capacidad para percibir los procesos de construcción de las subjetividades masculina y femenina. Nos ayuda a construir una historia

diferente a la tradicional, en la cual los protagonistas no sean solamente hombres. Nos permite entender —con nuevas miradas— la economía, el arte y las ciencias, trascendiendo la visión estrecha que las redujo a campos de acción masculina. Hemos utilizado el concepto de “género”, pues es una categoría de análisis que enriquece y expande nuestra capacidad de captar y explicar los procesos de la vida humana misma. No podemos menos que recordar que el género es un concepto que categoriza el fenómeno social de la división sexual del trabajo que se manifiesta en la existencia de tareas masculinas y femeninas significándolas, o construye significativamente la relación social entre los sexos; la categoría género, nos ayuda, por tanto, a entender cómo las mujeres han sido explotadas en el pasado y lo son, en la actualidad, de manera diferente con respecto a los hombres, especialmente en el trabajo doméstico, lo que nos permite conceptualizar su condición económica como injusta.<sup>1</sup>

Queremos señalar, no obstante, que estamos conscientes de que el dualismo que ha implicado la reducción del género solamente a las mujeres, ha favorecido la exclusión social, mientras que el esencialismo femenino ha tenido efectos semejantes. Sin embargo, la exclusión de las mujeres ha sido mayor, y ello ha sido posible gracias a la hegemonía de un sistema de significados, sentido por todos y todas, que ha tenido

---

<sup>1</sup> Son muchísimos los trabajos que tratan sobre el concepto de género, escritos por diversas autoras, tanto en lengua anglosajona como en español, desde distintas disciplinas y variadas posiciones teóricas. Muchos de estos trabajos reflejan el debate existente en torno a este concepto, donde se discute si debemos hablar de género o solamente de feminismo (ver, por ejemplo, *Mujer, mujeres, género. Una aproximación al estudio de las mujeres en las Ciencias Sociales*, de Susana Narotzky (Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995), o el interesante artículo de Meryl Kenny, “Gender, institutions and power: A critical review” (*Politics*, 27(2): 91-100, 2007), o el de Cecilia Ridgeway y Lynn Smith-Lovin, “The gender system and interaction” (*Annual Review of Sociology*, 25: 191-216, 1999), así como el de Joni Lovenduski, “Gendering research in political science” (*Annual Review of Political Science* 1: 333-356, 1998), o el iluminador trabajo de Joan Acker, “Class, Gender, and the relations of distribution” (*Signs* 13(3): 473), o los exhaustivos trabajos de Mary Dietz “Current controversies in feminist theory” (*Annual Review of Political Science*, 6: 399-431, 2003) y Lola Luna (2008) *La historia feminista del género y la cuestión del sujeto* (luna@trivium.gh.ub.es).

profundos efectos en la discriminación y la desigualdad de las mujeres, lo cual se ha manifestado en todas las esferas de la vida, ya sea la cultural, la productiva, la política, la reproductiva; ya se exprese en lo personal, ya en lo colectivo. Por todo lo anterior, hemos creído necesario comprender las condiciones sociales en las que se desenvuelve la vida de las mujeres, que se tornan significativas al objetivar como género la existencia de una desigualdad específica entre hombres y mujeres.

En Venezuela, nos encontramos, en la actualidad, en un proceso de cambios que conforma los albores de una transformación social, una transformación cuyas bases comenzaron a gestarse hace unos 500 años, cuando el llamado mundo occidental —al conocer de las riquezas naturales de Nuestra América— decidió apropiárselas a como diera lugar. A partir de entonces comenzó un sistemático y sostenido saqueo, una expoliación sin precedentes, un genocidio —el más grande y terrible que ha vivido la humanidad— basado también en una explotación sin paralelo sobre nuestros ancestros y ancestras indígenas. Como respuesta, se inició también el más largo y sostenido proceso de resistencia y rebelión conocido hasta ahora.

Nuestra América ha visto transcurrir un poco más de 500 años de dominio, pero también más de 500 años de rebelión, siempre buscando la liberación de las cadenas de la opresión, siempre creando espacios y formas de lucha contra las secuelas de esas primeras formas de dominación, siempre enfrentada a la exclusión y marginación. El siglo XIX fue testigo de un proceso inconcluso de liberación liderado por Simón Bolívar y otros libertadores de Nuestra América, acompañados de sus pueblos, y ahora, en la actualidad, en los inicios del siglo XXI, ese proyecto ha sido retomado por las masas desposeídas y excluidas, quienes se han planteado nuevas formas de lucha contra el imperio estadounidense-europeo y las oligarquías locales que nos oprimen, y han vislumbrado un horizonte de libertad que parece —como nunca antes— posible, alcanzable y, sobre todo, necesario.

En la búsqueda de esa transformación, los venezolanos y venezolanas no estamos, pues, solos; gran parte de los pueblos de Nuestra América nos acompañan. El rumbo presente que han marcado los pueblos

“nuestroamericanos” está signado por la idea de obtener la justicia social, por el fin de la exclusión, por los deseos de autonomía en la conducción de nuestros destinos, en suma. por todos aquellos esfuerzos destinados a lograr la independencia política, económica y cultural que quedó inconclusa en el siglo XIX. Esta situación, cuestionadora de lo dado como natural y eterno, es real y concreta y ha hecho posible que renazcan con más bríos formas de lucha contra cualquier tipo de opresión social, contra todos los tipos de opresión que han cohabitado en esos 500 años y se han repotenciado entre sí. Entre esas opresiones destaca la patriarcal, destinada a excluir y dominar al género femenino.

Engels decía que la primera de las dominaciones y la base de las demás era la de las mujeres (s.f.). Aunque no es del todo equiparable a la lucha de clases, la relación histórica entre hombres y mujeres tiene muchas de sus características (Frabetti, 2006). No sólo se trata de una dominación injusta (como cualquier dominación de unos seres humanos sobre otros seres humanos), que supone la negación de los derechos del 50 por ciento de la población, sino también que su superación se sitúa —nos parece— en lo que Dussel ha denominado la “ética de la liberación”, y Hinkelamert la “ética del bien común”. Ambos autores reivindican el papel de la acción social en la cotidianidad. Dussel, por su parte, señala que “la ética del bien se realiza a través de un sujeto ético concreto y que, luego, es cuando comienza la ética de la liberación” (1998: 12-13), mientras que Hinkelamert dice que la ética del bien común “actúa en el interior de la realidad misma, en la cual introduce los valores del respeto al ser humano, a su vida en todas sus dimensiones que no se justifican por ventajas calculables en términos de la utilidad o del interés propio” (2006: 152).

Dussel apunta que la ética de la liberación ofrece “principios éticos en la cotidianidad, para el ejercicio de la praxis de la liberación... una ética que parte de la vida cotidiana... de todo tipo de estructuras auto-organizadas... que desarrolla un discurso ético material, formal, que tiene en cuenta la factibilidad empírica” (1998: 13-14). El autor indica que las que necesitan liberarse son

masas victimadas que emergen como comunidades críticas, teniendo como núcleos de referencia militantes críticos. Se trata de nuevos movimientos sociales, políticos, económicos, raciales, del “género”, étnicos, etc. que surgen a finales del siglo XX... operan en diversos “frentes” de liberación.

Aunque explícitamente el autor señala que la ética de la liberación “no puede ser una filosofía crítica para minorías, sino para las inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización” (1998:15), sin embargo, sus principios filosóficos —nos parece— son aplicables a las “inmensas mayorías de mujeres” como “masas victimadas”, como “comunidades críticas con militantes críticas”, nada más y nada menos que la mitad de la población, cuya dominación y exclusión se da y reproduce precisamente en la cotidianidad. Y es allí, o a partir de lo cotidiano, donde las mujeres debemos ejercer la praxis de nuestra liberación, las acciones que conduzcan a nuestra liberación.

Hinckelamert coincide con Dussel al advertir que la exclusión es “efectivamente una amenaza global y no se limita a ser una amenaza solo para los excluidos. Amenaza a todos y socava todas las relaciones sociales” (2006: 317).

Pero, independientemente de si la ética de la liberación de Dussel o la del bien común de Hinckelamert pueden o no ser aplicables a la liberación femenina, lo cierto es que —como plantea Zerilli— es imposible pensar el proyecto de un feminismo centrado en la libertad fuera del proyecto, más general, de la política democrática (2008: 311), y advierte la autora que “la contingencia, la indeterminación y el debate continuo son condiciones de toda política democrática, incluido el feminismo” (2008: 312). Más adelante asienta (citando a Keenan): “la radicalidad de la democracia (...) descansa en la manera que las personas generan no un fundamento claro sino un lugar abierto al debate y la refutación permanentes” (2008: 313). Y son precisamente esas ideas las que nos han animado a escribir esta obra: crear un debate, refutar ideas y acciones, aun aquéllas con las cuales estuvimos en algún momento o estamos en la actualidad parcialmente de acuerdo.

Lograr la liberación femenina supone no sólo un cambio sino una transformación social, y ninguna transformación de ese tipo y calidad puede ser ajena a la cultura, a los valores culturales, a las conductas culturales, a los patrones y normas culturales y, en consecuencia, a las subjetividades que tiene la gente, porque es, precisamente ella, la cultura, la que da ligazón al tejido social. De manera que toda transformación social supone o debe suponer una transformación cultural. De hecho, para transformar la sociedad es necesario repensarlo todo, cuestionar todo.

Puesto que las relaciones de género y sus prácticas se basan en las estructuras socioculturales, la contingencia cultural siempre está presente en dichas relaciones; dicho de otra manera, las relaciones de género se ven condicionadas y se expresan de manera singular en cada grupo social, es decir, culturalmente. De manera que, al constituirse las identidades de género siempre recíprocamente, siempre en relación con otro u otra, o, más claramente expresado, "...para comprender la experiencia de ser mujer en un contexto histórico concreto es imprescindible tener en cuenta los atributos del ser hombre", del "otro" polo de la relación (Stolcke, 2008); no podemos prescindir, para su comprensión de las valoraciones y posturas culturales, de ese otro u otra, no obstante que ese polo prescinda (precisamente por las posiciones culturales que sostiene) de cualquier justificación del orden masculino y "la visión androcéntrica se imponga como neutra y no sienta la necesidad de enunciarse en unos discursos capaces de legitimarla" (Bourdieu, 2000: 22).

La mayoría de los hombres, siguiendo pautas culturales milenarias, han adoptado en las relaciones con otros géneros lo que Hinkelamert denomina "una ética opcional", "la ética de la buena vida" y no lo que el autor refiere como la "ética necesaria". La diferencia entre una y otra, dice Hinkelamert, es que la ética de la buena vida no formula derechos humanos; la ética necesaria sí lo hace. La necesidad de la liberación femenina debe entenderse, pues, dentro de la ética necesaria porque alude —necesariamente— a los derechos humanos de las mujeres. Pero no debemos olvidar, como nos recuerda Dussel, que la libertad del otro "no puede ser una 'absoluta' 'incondicionalidad', sino siempre una cuasi-incondicionalidad referida o 'relativa' a un contexto, a un mundo, a la

facticidad, a la factibilidad” (1998: 17, énfasis del autor). Para Dussel ese “otro”, será un sujeto ético, un ser humano (1998:16). Y las mujeres somos, a pesar de ser una obviedad, seres humanos y, como tales, como sucede con todos los seres humanos, necesitamos ser libres.

Si nos ubicamos en tiempo presente, en el actual sistema-mundo capitalista, como diría Wallerstein (2006), la liberación femenina depende no sólo de la negación del patriarcado, sino también del capitalismo, puesto que su facticidad en la actualidad es relativa a ese contexto capitalista, por lo que no puede ser lograda si se aborda como una lucha aislada de la situación histórica presente. Esa batalla por la libertad femenina, entonces, no puede ser entendida sin que las mujeres nos concibamos como sujetos éticos, como seres ciertamente humanos, condición muchas veces negada tanto por el patriarcado como por el capitalismo. Y también, y sobre todo, que los hombres nos conciban de la misma manera: como seres humanos, con las mismas necesidades y derechos que posee cualquier ser humano varón. Esa concepción debe ser compartida por hombres y mujeres y ser entendida por ellos y ellas de la misma manera. Como dijo recientemente Cristina Carrasco (2009) al referirse a la búsqueda de la igualdad social de las mujeres: “No queremos la igualación de las mujeres al modelo masculino. Para nosotras la igualdad es la consecución del bienestar de mujeres y hombres como personas diversas *e interrelacionadas*”. (Énfasis nuestro).

La praxis en la búsqueda de la libertad femenina se debe basar en una teoría fundamentada en la acción política siempre que dicha acción no se reduzca a la simpleza de formular una lista de demandas. Esa teoría sería el fundamento de una política reflexiva que explore sus propios límites y las potencialidades emancipatorias para las mujeres. Existe pues, creemos, la necesidad de la producción de un pensamiento crítico feminista como práctica de la libertad para lo cual es imperativa la construcción de nuevos sentidos; que se asuma como una nueva ética feminista.

Zerilli (citando a Hanah Arend) nos dice:

El mundo es el espacio (concreto, objetivo, subjetivo) en el que las cosas se vuelven públicas; es el espacio en el que, cuando

actuamos políticamente, encontramos a otros que también actúan y asimilan los efectos de nuestra acción en maneras que jamás podemos predecir ni controlar con certeza (2008: 47).

Así mismo, nos recuerda que: “La libertad política requiere de los otros y está espacialmente limitada por su presencia... ese espacio definido por la pluralidad que Arend ha dado en llamar ‘el mundo común’” (2008: 57). Siguiendo estas ideas, la libertad política femenina requiere también del accionar masculino; al estar limitada por la presencia de otros (hombres), las acciones feministas que buscan la liberación de las mujeres no son plenamente autónomas ni pueden centrarse exclusivamente en lo que nos interesaría como género; necesitan entrar en sintonía con las acciones e intereses de ellos y viceversa.

Las demandas de las mujeres venezolanas para transformar su situación de minusvalía y exclusión han sido históricas. A través de arduas luchas, hemos conquistado en la actualidad el derecho al voto, mejoras en el salario, el divorcio, la patria potestad compartida, leyes que prohíben y sancionan la violencia intrafamiliar; hemos tenido acceso a la educación formal y muchos otros logros. Hemos, pues, adquirido libertades y derechos que los sistemas sociales anteriores nos vedaban y reservaban únicamente para los hombres. Sin embargo, sigue existiendo desigualdad social entre hombres y mujeres, la cual no ha podido ser superada ni siquiera en los países más ricos y avanzados. En los países pobres siguen muriendo más mujeres que hombres por motivos relacionados con las condiciones de pobreza: desnutrición, enfermedades curables y partos mal atendidos; siguen existiendo desigualdades en los salarios de hombres y mujeres; siguen operando mecanismos de desvaloración; siguen presentes estereotipos negativos hacia nosotras, incluso, siguen existiendo violencia contra las mujeres y feminicidios.

A partir del año 2000, iniciamos el proyecto “Origen y desarrollo histórico de la exclusión social de las mujeres en Venezuela”. Los primeros resultados del proyecto se expresaron a través de nuestro libro *Historia, mujer, mujeres*, publicado en 2006 por el Ministerio de Economía Popular, en donde planteábamos las grandes líneas de los mecanismos

que se han usado para propiciar la exclusión social y la invisibilización de las mujeres en la historia de Venezuela. Esas líneas deben ser profundizadas y completadas. Analizando situaciones concretas, será posible generar una historiografía comprometida con las luchas sociales y con las de las mujeres en particular. Desde entonces hemos producido varios trabajos bajo la forma de artículos que abordan diversas facetas de la desigualdad social de las mujeres, basadas en las relaciones asimétricas entre géneros.

Con *Temas de mujeres en tiempos de cambio* intentamos exponer nuestro punto de vista sobre cuestiones vitales para entender la actual desigualdad social de las mujeres, como son el de su invisibilización en la historia, remota y reciente; los mecanismos capitalistas para la cosificación de sus cuerpos; el papel del Estado en la reproducción de las desigualdades basadas en el género, y el candente problema del rol que han jugado las migraciones internacionales de mujeres en la desestructuración de las familias nuestroamericanas. Ese abanico de temas lo hemos abordado desde la propia realidad venezolana contemporánea, por demás dilatada, compleja, complicada, variada, cambiante, múltiple y diversa. En varias ocasiones, hemos apelado a otras realidades en Nuestra América.

En esta obra, para nada exhaustiva, hemos intentado ser críticas, situar las cuestiones mencionadas de una manera que estimule el debate, la discusión polémica. Sin embargo, no por no ser exhaustiva deja de permitirnos ver un proceso de lucha, que tiene aspectos que no ha tratado a profundidad el feminismo venezolano hasta ahora. La hemos titulado *Temas de mujeres en tiempos de cambio*, ya que, si bien tales cambios parecen estar operando para propiciar la transformación de una sociedad capitalista desigual, injusta, excluyente, cruel y genocida hacia otra socialista, justa, proba y honesta, solidaria, recíproca, participativa y respetuosa de la Naturaleza, en la concepción que anima a esos cambios los específicos problemas que enfrentamos las mujeres deben ser considerados con la misma jerarquía en su importancia que los que encaran las mayorías formadas por ambos sexos.

En *Temas de mujeres en tiempos de cambio* hemos recopilado algunos de nuestros trabajos más recientes, producidos entre 2007 y 2010.

De ellos, hemos escogido varios que se refieren a los temas ya mencionados y que son centrales en los debates contemporáneos de las feministas, debates todavía en curso, que abordan, con sentido antropológico, el simbolismo de la dominación por género, como lo expresa teóricamente la excelente obra *La dominación masculina* de Pierre Bourdieu (2000); pasando por el carácter político de las relaciones de género, teniendo como marco lo ocurrido con la polarización política venezolana de la última década, como lo hace teóricamente manifiesto el seminal libro *Sexual politics* de Kate Millet (2000); las controversiales relaciones del feminismo con cualquier Estado liberal, el más común en los actuales momentos y para lo cual nos hemos inspirado en el intenso y vigoroso ensayo de Catharine MacKinnon (1995), que son abordadas desde un enfoque teórico en *Hacia una teoría feminista del Estado*; el papel que han jugado distintos enfoques marxistas sobre el género y la necesidad de una revolución femenina, como es central en la obra de Shulamith Firestone (2003), en su paradigmático libro *The dialectic of sex* (2003) y en la seminal obra compilada por Sheila Rowbotham, Lynne Segal y Hilary Wainwright (1981) *Beyond the fragments. Feminism and the making of socialism*, y, por último, la necesidad de contar con una filosofía feminista, usando como guía las apasionadas y sesudas reflexiones de Linda Zerilli (2008) sobre la libertad femenina en su obra *El feminismo y el abismo de la libertad*.

Todos los autores y autoras mencionados se plantean aspectos vitales. Linda Zerilli, por ejemplo, se pregunta: ¿Cómo podría una política preocupada por la libertad no suponer la transformación de la subjetividad? (2008: 49). La pregunta de Zerilli aborda un problema que no es menor. La subjetividad nos faculta para definir lo que es viril, lo que es femenino, lo que es inferior, lo que es superior, lo que debemos perpetuar, lo que debemos transformar, en suma, es “el lenguaje de la conciencia” como diría Bourdieu. La subjetividad posee una enorme fuerza, que la ejerce en nuestro accionar, controlando o condicionando nuestra voluntad, sustentando nuestras decisiones; opera apoyando nuestras conductas; actúa para definir y hacer posible las decisiones que tomamos.

Pierre Bourdieu (2000: 58), por su parte, destaca un aspecto importantísimo: el simbolismo de la dominación. Asienta que si bien la

revolución simbólica es reclamada por el movimiento feminista, no puede limitarse a una simple conversión de las conciencias, porque a pesar de que ellas (las conciencias) condicionan la acción, las más de las veces de manera insidiosa e invisible, “las pasiones del hábito”, dice, no se pueden anular con un esfuerzo de la voluntad, “basado en una toma de conciencia liberadora”, sino con la transformación de las relaciones sociales de producción. Sin embargo, advierte: la verdad y la eficacia de “las armas de la conciencia” (...) “están duraderamente inscritas en lo más íntimo... bajo la forma de disposiciones (...) y, pueden sobrevivir mucho tiempo a la desaparición de sus condiciones sociales de producción” (2000: 55). A pesar de suscribir casi totalmente estas ideas de Bourdieu, nos sentimos en la necesidad de apuntar que la conciencia es la que nos permite soñar con la liberación femenina como una utopía posible, pues como ha apuntado Freire al referirse al papel histórico de la subjetividad, “soñar no es solo un acto político necesario, sino también una connotación de la forma histórico-social de estar siendo mujeres y hombres... No hay cambio sin sueño, como no hay sueño sin esperanza” (2009: 87).

Shulamith Firestone (2003:12) nos alerta sobre la necesidad de construir un nuevo materialismo dialéctico basado en el sexo. Y de acuerdo a esta afirmación nos preguntamos: ¿Es posible o es real reducir la dominación femenina a la condición de clase? Ciertamente no. Por ello, las apreciaciones de Firestone nos han sido tan necesarias y valiosas para entender el carácter plural y diverso de la opresión femenina. Por su parte, Rowbotham, Segal y Wainwright introducen el asunto de la liberación femenina en la construcción de una sociedad socialista y el papel de la izquierda en ello; analizan “los socialismos reales” y los actuales movimientos sociales feministas.

Kate Millett (2000: 24) destaca que la palabra “política” es útil para resaltar la naturaleza real de los estatus relativos de los sexos, tanto históricamente como en el presente, demostrando la necesidad de evitar y desmontar el argumento aristotélico que redujo los ámbitos de actuación según el género: hombres-público-político, mujeres-doméstico-privado.

Hemos consultado la extensa obra de Carmen Gregorio (así como también hemos usado las ideas de Samir Amín) que se refiere a los diversos modelos teóricos usados para explicar las causas que impulsan a las mujeres a participar en los flujos migratorios internacionales. La autora incorpora al análisis de clase interesantes aspectos que inciden en esos procesos migratorios por parte de las mujeres, como son los étnicos.

En nuestros propios artículos escogidos para *Temas de mujeres en tiempos de cambio* se entrecruzan lo político, la política y el poder; la subjetividad y lo simbólico; lo económico y lo cultural, facetas todas de la vida social en donde se manifiestan —de manera transversal— las relaciones de género. Con cuerpos y sexualidades, formas familiares, formas de organización social, movimientos migratorios de mujeres y la ocultación de su propia historicidad esbozamos asuntos que, hoy en día, ningún feminismo niega como de vital importancia para comprender la dominación masculina y la necesidad de la liberación de las mujeres. Esos asuntos son también muy pertinentes para entender el actual proceso de cambios que vive Venezuela y la posible y necesaria transformación en curso.

## I. VISIBILIZACIÓN DE LAS MUJERES

*Invisibilizar* significa no nombrar, no tener identidad, no ser, estar ausente. *Visibilizar*, por su parte, implica incluir, dar identidad, reconocer y hacer notorio lo que existe, hacerlo evidente y manifiesto.

En situaciones de dominación y sometimiento, la invisibilización de los oprimidos y oprimidas ha sido uno de los recursos más socorridos por los/las que dominan. Ese recurso ha permitido que grupos reducidos de individuos puedan controlar a todos los demás, control que se ejerce de múltiples maneras, en disímiles espacios y fundamentado en una hegemonía sobre la producción y distribución diferencial de elementos económicos y extraeconómicos. La invisibilización ha servido para excluir a las grandes mayorías (mujeres y hombres) de la toma de decisiones, de la participación política, del disfrute de una vida digna, del bienestar social; en suma, del respeto a su condición misma de personas.

En el caso de la dominación ejercida sobre las mujeres no se trata de pequeños grupos que controlan a otros pequeños grupos, sino exactamente de la mitad de la humanidad: la masculina, que controla a la otra mitad: la femenina. Las mujeres hemos sufrido la condición de invisibilización a lo largo de la historia; hemos sentido como permanente lo que pudiera ser calificado como una violencia simbólica que, como bien la definiera Bourdieu (2000:12), es una “violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación

y del conocimiento”, caminos que responden a unos modos de pensar que ya son productos de la dominación. Sin embargo, aunque la invisibilización sea entendida como una violencia simbólica, es el resultado de una situación de dominación que es real y concreta, las más de las veces material. Así pues, no es ninguna casualidad que la historiografía tradicional venezolana al servicio de las burguesías haya exaltado figuras masculinas y haya ocultado o negado a las femeninas.

Es por esto que creemos necesaria la gestación de una historia alternativa, crítica, que rechace los esquemas de pensamiento productos de la dominación imperial y de la patriarcal. Dice Bourdieu (2000:26): “...cuando los pensamientos y las percepciones de los dominados están de acuerdo con las propias estructuras de dominación que se le han impuesto”, entonces “...sus actos de *conocimiento* son, inevitablemente, unos actos de *reconocimiento*, de sumisión”. (Énfasis del autor).

La historia alternativa que proponemos debe ser de tal naturaleza que permita visibilizar muchas facetas ocultas de la dominación femenina, que nos ayude a profundizar esa visibilización en todos los tiempos históricos y que nos socorra para entender el patriarcado como proceso general y de esa manera contribuir a su conocimiento en el presente. Se trata de una historia que asista a fomentar la libre investigación y el debate permanente, que nos faculte para cuestionar supuestas verdades, dotándonos de herramientas teóricas novedosas que no estén marcadas, de entrada, por un modo de pensar que es el de los dominadores.<sup>1</sup>

Esta historia alternativa debe ser crítica, en la medida que se plantee, por un lado, sacar a miles de mujeres de las sombras a las que las condenó la historiografía tradicional, “sombras de otros cuerpos, ecos de voces masculinas”, como dice Eduardo Galeano (2009)<sup>2</sup>, la misma que

<sup>1</sup> “La investigación histórica no puede limitarse a describir las transformaciones en el transcurso del tiempo de la condición de las mujeres, ni siquiera de la relación entre los sexos en las diferentes épocas; tiene que dedicarse, en cada período, del estado del sistema de los agentes y de las instituciones, Familia, Iglesia, Estado, Escuela, etc., que con distintos pesos y medios diferentes en los distintos momentos, han contribuido a *aislar más o menos completamente de la historia las relaciones de dominación masculina*” (Bourdieu, 2000: 105. Énfasis del autor).

<sup>2</sup> Eduardo Galeano, en su video *La vida según Galeano* (2009), usa la expresión “sombra de otros cuerpos” cuando se refiere a la infortunada frase: “Detrás de todo gran hombre hay

las ha borrado de la historia; y por otro, debe ser una historia que demuestre no solamente la presencia femenina en la historia, sino fundamentalmente su propia historicidad<sup>3</sup>, pues como decía Simone de Beauvoir la insignificancia histórica que han tenido las mujeres es la que las ha condenado a la inferioridad (1962). Esa historia crítica nos facultaría para des-invisibilizar las actuaciones de millares de mujeres, incluyendo las contemporáneas.

Compartimos las ideas de Elsa López (2005), “Historiadores e historiadoras tienen ante sí la responsabilidad de romper el silencio —quebrado apenas por un puñado de nombres repetidos circunstancialmente— para devolverles a las mujeres el espacio, la voz y la acción olvidados y rescatar del anonimato tanto heroísmo y talento. Porque no es sólo ‘injusto sino históricamente inexacto’ ignorar lo que le sucedió y lo que protagonizó la mitad de la población”, y si no contamos con la mitad de la población humana, si no incorporamos en la memoria colectiva su presencia, sus acciones y sus aportes, esa memoria no sólo estará incompleta, sino que impedirá que cumpla con su función cohesionadora.

Por todo lo anterior, ya desde 2002 nos planteamos un proyecto de investigación dedicado a tratar de rescatar la memoria de las luchas, logros y experiencias femeninas y su relevancia en distintas esferas de la actividad política, económica y social de Venezuela en todos los tiempos históricos (Vargas, 2006a, 2007c). Ese proyecto pretende visibilizar a los colectivos femeninos venezolanos, incluirlos en la historia de nuestro país, darles identidad, reconocerlos y hacer notoria su existencia, y también intenta señalar cuáles han sido las secuelas negativas que esa práctica historiográfica nos ha legado, y que ha retroalimentado y legitimado nuestra exclusión en el presente.

---

una gran mujer”, para denotar y justificar la invisibilización de las mujeres en la historia y en especial de las “grandes mujeres” de cuyo pasado “sabemos poco”, asienta.

<sup>3</sup> En torno a esto dice Bourdieu: “Es preciso reconstruir la historia del trabajo histórico de deshistorización... la historia de la (re)creación continuada de las estructuras objetivas y subjetivas de la dominación masculina...” (2000: 105).

LA INVISIBILIZACIÓN FEMENINA  
EN LA HISTORIA DE VENEZUELA<sup>4</sup>

La historiografía tradicional venezolana ha estado comprometida con la tarea de invisibilizar a las grandes mayorías de la historia de Venezuela, a propiciar su exclusión, a exaltar a las élites y a reivindicar hechos e individuos singulares, especialmente si son hombres o se trata de actos realizados por hombres. Las mujeres hemos sido uno de los sectores de la sociedad más sistemáticamente segregado, por lo que, simultáneamente al hecho de excluir a las mayorías de ambos sexos, también la historiografía tradicional ha servido para reproducir la ideología patriarcal. En consecuencia, la reconstrucción histórica realizada hasta ahora ha estado sesgada y producida dentro de un marco conceptual androcéntrico.

La historiografía tradicional ha servido para reproducir la ideología patriarcal al reconocer, no sólo como legítima sino también como necesaria, la organización jerárquica de los géneros dentro de las estructuras sociales donde los hombres han mantenido históricamente el poder, y las mujeres hemos estado subordinadas a él.

No cabe duda de que la reconstrucción e interpretación histórica tradicional ha estado orientada a olvidar convenientemente el pueblo venezolano, entendido como los hombres y mujeres que intervinieron en la formación de nuestra nación. Hasta hace poco, no existían espacios para tratar con esos colectivos, con sus ideas, creaciones, logros, condiciones de vida, trabajo creativo, luchas sociales y demás.

Creemos que es necesario para la Revolución bolivariana contar con una historiografía comprometida con la tarea de desvelar el origen de la exclusión de las grandes mayorías, que permita entender cómo surgió y se desarrolló la desigualdad social; una historiografía que persiga darle voz a quienes nunca la han tenido. Pero es imprescindible

---

<sup>4</sup> Estas ideas formaron parte de la ponencia *Resistencia y lucha de las mujeres venezolanas. La producción y reproducción de la ideología patriarcal en Venezuela*, presentada en el foro sobre género en la VI Cumbre por la Unión Latinoamericana y Caribeña, Caracas, julio-agosto, 2007.

que destaque dentro de esas voces silentes, particularmente, a los colectivos de mujeres segregados por ser pobres y por ser mujeres, por ser negras y por ser mujeres, por ser indias y por ser mujeres, por ser mestizas y por ser mujeres, por ser “blancas” y por ser mujeres. Debe ser una historiografía que rete la legitimidad de las condiciones actuales existentes y, por ende, a los estereotipos que intentan definir a las mujeres como seres inferiores a los hombres. Debe ser una historiografía que ayude a la reafirmación de la cultura revolucionaria de lucha y de resistencia que ha existido en Venezuela desde un poco más de 500 años, que se afine en una suerte de ideología de la vida cotidiana fundamentada en los valores de la solidaridad, la cooperación y la igualdad social de todos y todas, sin desigualdades sociales, sexismo ni racismo.

Un ejemplo concreto de las afirmaciones precedentes es la forma como ha sido presentada la guerra de independencia por parte de la historiografía tradicional: De manera explícita sólo se le ha reconocido como un proyecto elaborado y llevado a cabo por los “mantuanos” (denominación usada en la Venezuela colonial para identificar a los españoles peninsulares ricos y a sus descendientes criollos), no obstante que otros sectores de la sociedad (por ejemplo, los mestizos y mestizas, los y las indígenas y los negros y negras —esclavos o esclavas o libertos o libertas—) hayan participado activamente en él. De la misma manera, los movimientos sociales populares de corte revolucionario —y, por lo tanto, no mantuanos— anteriores a la guerra de independencia que echaron las bases y crearon las condiciones para el logro de la misma, no han sido reconocidos por esa historiografía. En tal sentido, es bueno recordar los sucesos que en 1799, sucedieron en Maracaibo donde ocurrió una importante rebelión de afrodescendientes, comandada por el negro Francisco Javier Pirela, con la participación de dos mulatos haitianos —Juan y Gaspar Bosset—, más de un centenar de hombres y el apoyo de dos goletas (Urdaneta, 2007: 262). Estos acontecimiento no han sido reconocidos como precursores de nuestra independencia política de España.

Igual falta de reconocimiento sucede con la composición del ejército libertador. La masiva y comprometida participación indígena

o de descendientes o descendientas de africanos y africanas y de mestizos y mestizas en las batallas, han sido reducidas al reconocimiento de unas pocas individualidades, además siempre consideradas como acompañantes de los libertadores “blancos”. La participación femenina está ausente, por decir lo menos, dentro de esa historiografía; de nuevo, salvo individualidades, todas ellas, esposas, hijas o madres de algún personaje masculino mantuano destacado (Vargas, 2007).

Si exploramos, aunque sea someramente, las fuentes documentales, observamos —por el contrario— que ya desde el siglo XVI, cuando se inició la invasión europea y la trata de esclavos y esclavas, hasta el siglo XIX, cuando se produjo la gesta emancipatoria, la participación femenina fue constante, por lo que esas omisiones no han sido inocentes. De manera que la historia del país, y dentro de ella el proceso de independencia, fue protagonizada tanto por hombres como por mujeres, por miembros de la élite y por gente del común, por colectivos populares y por individualidades criollas “blancas”, por colectivos de “blancos y blancas”, indios e indias, afrodescendientes y mestizos y mestizas. A pesar de la invisibilización, en los pocos intentos que se han realizado para reconocer las actuaciones femeninas tendientes al logro de la emancipación, la existencia de mujeres que consideramos como precursoras de la independencia y combatientas en las batallas es incuestionable. Los exiguos datos con que contamos reportan mujeres como la cacica Apacuama de la nación Palenque, quien lideró a guerreros y guerreras de varias tribus en 1577 en contra del ejército realista durante la conquista (Vaccari, 1995), y como ella miles de mujeres indígenas de distintas regiones y grupos étnicos del país que combatieron junto a los hombres como flecheras (Vargas, 2006) o que coordinaron acciones de resistencia ante los invasores en sus diversas comunidades, como la cacica Arara y una hija del cacique Guapay (Vaccari, 1995). ¿Cómo designar, si no es llamándola combatiente, la valentía, el coraje, la capacidad de mando de nuestra ilustre antepasada indígena Ana Soto, quien organizó una guerra de guerrillas en la provincia de Coro, al lograr agrupar miles de combatientes y combatientas? Nos preguntamos: ¿fueron o no combatientas las mujeres “blancas” del grupo que enfrentó al ejército

realista en Maturín, conocidas como “Batería de las Mujeres”, y lograron en 1812 impedir que tomara la ciudad?, situación muy similar a la que sucedió en la isla de Margarita, cuando mujeres artilleras impidieron a base de fuego de artillería pesada que Pablo Morillo tomara la isla (Mago, 1995). ¿Cómo podemos calificar si no como combatientas a las llamadas “avanzadoras” o “troperas”, mujeres populares que viajaron con el ejército libertador por todo el territorio nacional participando directamente en las batallas, ya en la vanguardia ya en la retaguardia?; o a las mujeres tomadas prisioneras luego de la pérdida patriota de la batalla librada en Cuyumuenar ocurrida en 1819 (Mago, 1995); ¿cómo calificar a las decenas de mujeres “blancas”, afrodescendientes e indias que, si bien no sufrieron la muerte como les sucedió a miles, sí soportaron vejaciones sin límites, como ocurrió con Ana María Campos que fue condenada, por apoyar a los y las patriotas, a recorrer desnuda sobre un burro la ciudad de Maracaibo? (Mago, 1995); ¿cómo podemos denominar las actuaciones de mujeres como Josefa Camejo quien en 1821, al frente de 300 esclavos, propició una rebelión contra las fuerzas realistas de la provincia de Coro y quien, ese mismo año, con un grupo de 15 hombres se presentó en Bararida, donde enfrentó al jefe realista Chepito González y lo derrotó?; ¿cuál otro nombre le podemos dar que no sea el de precursoras a los cientos de mujeres que, junto a Josefa Joaquina Sánchez, formaron parte del movimiento revolucionario liderado por Gual y España en los servicios de inteligencia y logística, desafiando el orden colonial que prohibía la participación femenina en la vida pública? (López, 1977).

Como resultado del escamoteo de éstos y de muchos hechos similares, en la memoria histórica colectiva de los venezolanos y venezolanas están ausentes el pueblo venezolano en su conjunto y las mujeres de cualquier condición social; no incluye a los combatientes y combatientas populares que lucharon denodadamente en las diversas batallas, ya fuesen indios o indias, mestizos o mestizas, descendientes o descendientas de africanos o africanas, ni “blancos” o “blancas” pobres.

Otro aspecto que nos interesa señalar es el papel que han jugado las mujeres a lo largo de la historia de Venezuela en los procesos de

socialización, ya que ése ha sido un factor primordial para invisibilizar el trabajo doméstico femenino.

El asunto de la historicidad de la socialización ha sido poco o nada tratado por la historiografía tradicional y, cuando lo ha considerado, ha sido adoptando una posición androcéntrica y europocéntrica —aristotélica— que naturaliza dichas tareas como solamente femeninas, sin tomar en consideración que tal cosa ocurrió sólo a partir de la colonia, ocultando de esa manera 14 mil años de historia y las actuaciones de cientos de generaciones de mujeres antes de la colonia.

Dado el carácter histórico de la socialización, nos interesa señalar que ésta se expresó de manera diferente en las distintas formaciones sociales, desde las antiguas hasta la Colonia, momento cuando se convirtió en uno de los mecanismos patriarcales para fortalecer el poder masculino, la alienación y la dominación hacia las mujeres. No obstante, es conveniente apuntar que esta naturalización de las tareas de socialización como solamente femeninas se ha visto complejizada por la propia dinámica social, de manera que, en la actualidad, como producto de los acelerados cambios operados en la sociedad contemporánea, se ha producido una diversificación de los agentes socializadores tradicionales, especialmente la Familia, la Escuela y el Estado, incorporándose los medios de comunicación masiva y la educación informal.

A diferencia de lo que ocurría en las sociedades precapitalistas en donde las mujeres, como agentes de socialización, eran las principales garantes no sólo de la creación de la gente en tanto seres biológicos, sino también de la reproducción del orden moral, de los valores y las formas de comportamiento a nivel familiar y comunal de esas personas, en la actualidad existen diversos agentes de socialización que compiten entre sí o se complementan para lograr conductas en la gente que satisfagan sus propios intereses. No obstante, la división sexual del trabajo sigue existiendo, dictando pautas que continúan consagrando el trabajo doméstico como femenino, a despecho de que exista una participación de las mujeres en todos los espacios laborales públicos. En consecuencia, seguimos cumpliendo, como en el pasado, con las labores domésticas, con el añadido de muchos otros trabajos que realizamos en

fábricas, ministerios, profesiones liberales, comunidades, etc. El trabajo doméstico femenino continúa siendo conceptualizado como un “trabajo no verdadero” y sigue sin ser remunerado. En suma, la división sexual del trabajo, oculta e invisibiliza el trabajo doméstico de las mujeres.

Mientras que en las sociedades precapitalistas, la socialización en su conjunto era una tarea asumida por todas y todos los miembros de las comunidades, pues estaba destinada a mantener la cohesión social colectiva, en la sociedad capitalista, la Escuela y, sobre todo, la educación institucionalizada y la informal, a través de los medios masivos de comunicación como principales agentes de socialización, poseen como objetivos socializar a la gente para el consumo de mercancías y formarla con valores individualistas. Su meta es cohesionar a los individuos e individuos en torno a esos objetivos, no a los colectivos.

En las sociedades precapitalistas, las tradiciones eran usadas en la socialización, cuya transmisión se realizaba por parte de ambos sexos a través de mecanismos nemotécnicos o memorizados y estaba destinada a reproducir los conocimientos que estaban contenidos en las experiencias de las comunidades, así como los mecanismos cognoscitivos que sucedían en el quehacer cotidiano; en la sociedad capitalista contemporánea, por el contrario, al operar la lucha de clases, las tareas de socialización a nivel doméstico, aunque siguen siendo realizadas por mujeres, se ven interpenetradas por la posición de clase. Es así que burguesas y pequeñoburguesas cuentan con la ayuda que supone el trabajo de mujeres populares para poder llevar a cabo las tareas de socialización dentro de sus propias familias.

Aunque en las sociedades precapitalistas ambos sexos podían actuar como agentes socializadores, llegaron a existir, sin embargo, diferencias en los papeles sociales asignados a los géneros según fuese la naturaleza de los conocimientos y las ideas que se transmitían; vale decir, llegó a existir una especialización de funciones de los agentes socializadores dentro del cuerpo social. Ello ocurrió con la estructuración definitiva de las sociedades agro-pecuarias que sucedió en Venezuela hace unos 4.000 años. A partir de entonces, la socialización estuvo destinada no solamente a transmitir todas aquellas regulaciones codificadas que

constituían el soporte de la vida social, sino también a reproducir la división sexual del trabajo. Sin embargo, todavía persistían formas de identidad social de todos los agentes sociales, determinadas por el marco de relaciones recíprocas y solidarias, consensualmente aceptadas, que constituían un derecho y una obligación, característico de las sociedades cazadoras-recolectoras (Marx, 1982; Bate, 1986; Vargas, 1990; Sanoja y Vargas, 1995).

Los procesos de socialización cambiaron en Venezuela con el advenimiento de la República, especialmente entre mediados del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX, pues aun cuando las mujeres continuaron siendo tanto las reproductoras a nivel familiar del orden moral y las codificaciones, como de las formas ideológicas (entre ellas las patriarcales, que se habían gestado desde la Colonia), sin embargo, debido a los cambios ocurridos en la estructuración de los bloques económicos de poder a nivel mundial y la aparición de nuevas formas imperiales del capitalismo, se hizo necesaria la introducción de nuevas ideas, valores, preceptos y normas para lograr la formación de individuos e individuos que no fuesen disfuncionales al nuevo sistema social. Se reconocen, de manera institucionalizada, nuevos agentes socializadores y se enfatiza la especialización de funciones de los mismos. En consecuencia, los procesos de socialización comenzaron a enmascarar las tensiones y antagonismos que existían, debido a las diferencias de clase presentes, étnicas y de género. Las ideas y valores, así como las normas de convivencia que estos procesos de socialización trajeron aparejados, sirvieron de pautas de socialización, tanto a nivel familiar como a nivel general. Los mecanismos de socialización y los/as agentes que los realizan han actuado desde entonces reproduciendo esa ideología a través de la Familia, la Escuela, los Medios de Comunicación masiva y los Medios de Educación no formales. A partir de entonces, la socialización familiar y la educación institucionalizada, como señalan García y otras (2003), contribuyeron a reforzar notablemente la construcción social dicotómica de los géneros masculino y femenino que se había gestado en la Colonia.

De ahí que, en el actual proceso de cambios que vive Venezuela, nos parezca pertinente recalcar que la educación debe ser usada como

herramienta al servicio del nuevo proyecto sociopolítico-cultural, contribuyendo a la transformación de los contenidos que ha transmitido el proceso de socialización en los últimos 200 años.

#### LA IDEOLOGÍA PATRIARCAL Y LOS ESTEREOTIPOS DE GÉNERO

La existencia de una historiografía como la expuesta en líneas anteriores ha servido como legitimación para el dominio de un género sobre otro y ha servido, igualmente, para fortalecer la jerarquía social que determina el lugar que deben ocupar las mujeres y los hombres en el orden social, sin que para ello intervengan sus capacidades específicas. Este orden social jerarquizado ha sido denominado ‘patriarcado’, y se ha utilizado con valor universal, generalizable a todas las personas, sin distingo de región, cultura, tiempo histórico, etc. Los papeles sociales, es decir, el conjunto de tareas, funciones y expectativas de comportamientos derivados de la situación y estatus que posee una persona o grupo social, se ven determinados por los estereotipos, que son los modelos de comportamiento social, basados en opiniones preconcebidas, que se imponen a los miembros de una determinada comunidad. En tal sentido, los estereotipos de género son maneras de pensar, creencias, percepciones y pensamientos que se tienen sobre las diferencias que objetivamente existen entre hombres y mujeres. Es oportuno y conveniente señalar en relación con los estereotipos, que los de género han servido para naturalizar la desigualdad y, una vez asentados en la subjetividad colectiva, han condicionado las formas como se comportan, se autoperciben y se perciben entre sí los hombres y las mujeres.

Los estereotipos de género responden a posturas que pretenden justificar, a partir de la historia, ciertas maneras de percibir los géneros. Los estereotipos, o el estereotipar, son mecanismos sociales, generalmente vinculados con posturas etnocéntricas, que permiten etiquetar a las personas o grupos que son diferentes al propio; por lo tanto, son necesarios en tanto que sirven para legitimar ideológicamente las relaciones sociales que operan y hacen posible la vida real de cada grupo social. En el caso de que

existan relaciones asimétricas, es decir, cuando un grupo domina a otro, esas etiquetas sirven para incluir a los miembros del grupo social dominante y para excluir a los miembros del grupo dominado. Las etiquetas sirven también para determinar las formas de comportamiento para el trato entre las personas de cada grupo entre sí y de las que se dan entre los dos grupos, sobre todo con las que sirven para excluir. De esa manera, los estereotipos inciden en las identidades culturales de cada grupo. Es por ello, que la gestación de esos estereotipos se produce al afincarse en una lectura sesgada e intencionada de los procesos históricos vividos por cada uno de estos grupos, sesgo que responde a los intereses que animan a los sectores con poder dentro de ellos, los cuales impondrán los estereotipos a conveniencia.

Veamos con un poco más de detalle cuáles son y cómo se han derivado los estereotipos de género gracias a una lectura androcéntrica del proceso histórico venezolano.

En el caso venezolano, los estereotipos han servido como modo para justificar la exclusión social de las mayorías populares, y, en particular, de las mujeres, por parte de, primero, las oligarquías y, luego, por la burguesía nacional. Si echamos una mirada a los procesos históricos venezolanos, vemos que, a partir de una cierta lectura de la historia, la historiografía tradicional ha acuñado estereotipos de género —especialmente con respecto a las mujeres—, para cada formación social. Esos estereotipos de género han sido reproducidos por la educación, formal e institucionalizada y la informal, que los ha incorporado al imaginario colectivo.

Es importante señalar que esos estereotipos de género para cada formación social tienen una suerte de “doble génesis”. Por un lado, a lo largo del proceso histórico se dio, efectivamente, al menos hasta la formación social tribal estratificada (en un largo período que abarca desde hace 14.500 años hasta comienzos de la era cristiana), si no una dominación de los hombres sobre las mujeres, sí se produjo una subvaloración de ellas y, fundamentalmente, de sus aportes productivos, aplicando esas sociedades estereotipos negativos sobre el trabajo que ellas realiza-

ban. En este sentido, existe un proceso autogestado, es decir, sin interferencias históricas externas en la aparición de los estereotipos que sustentaban la subvaloración del trabajo femenino. Entre ellos podemos citar algunos: “las mujeres no saben trabajar” o “las mujeres no trabajan, porque el trabajo doméstico no es trabajo”, “las mujeres cosechan, pero no cazan, por lo cual no producen nada” y similares. Por otro lado, esas subvaloraciones “originarias” fueron asumidas y repotenciadas, posteriormente, en la Colonia, y pasaron a formar parte de la ideología patriarcal institucionalizada colonial, con el fin de legitimar ya no sólo la subvaloración del trabajo de las mujeres, sino a intensificar su efectiva dominación, apelando a argumentos sobre su inferioridad y carencias. Citaré, por ejemplo, los estereotipos: “las mujeres son seres inferiores”, “las mujeres son seres débiles necesitadas de cuidados y protección”, “las mujeres no son seres racionales sino emocionales”, “las mujeres necesitan de un hombre que las represente y las defienda”, etc.

Hoy día, la sociedad contemporánea venezolana ha perpetuado los estereotipos negativos sobre las mujeres, tanto los que se fueron gestando a lo largo del proceso histórico que, como antes mencionamos, se inició hace aproximadamente unos 15 mil años, como esos mismos, resignificados según los intereses masculinos a partir de su institucionalización en la Colonia. A éstos se han añadido otros que son compatibles y que se hicieron necesarios para el sistema sociopolítico-cultural capitalista. Y es así que hoy día, cuando se habla de cualquier formación social del pasado, se apela al abanico de estereotipos negativos sobre las mujeres, que aglutinan tanto los que llamamos ‘originarios’ como los ‘europocéntricos’. Ello tiene la capacidad de legitimar, en el presente, la minusvalía que se le otorga a las mujeres contemporáneas, pues los estereotipos se manejan como verdades eternas y universales, es decir, se naturalizan. Pongamos como ejemplo, los estereotipos que se manejan en la actualidad sobre los hombres y mujeres de la formación cazadora-recolectora. Para nadie es un misterio que la sociedad actual piensa y cree que los hombres eran los únicos cazadores —forma de trabajo que es valorada positivamente con respecto a la recolección,

que se cree que realizaban solamente las mujeres—<sup>5</sup>. Por lo tanto, el estereotipo del “hombre cazador, valiente y proveedor” se opone al de la mujer “recolectora, consumidora que no aporta nada a la producción”. Por ello, cuando se han tratado las primeras formas sociales, es decir, lo que se conoce como las bandas de la formación social cazadora-recolectora, antigua o contemporánea, podemos observar en la literatura científica producida, que los estereotipos surgen como consecuencia de la consideración del trabajo de caza (que además se cree que fue/es solamente masculino) como el más valioso, en detrimento del trabajo recolector subvalorado (que se cree que fue/es femenino), a pesar de ser el que garantizaba, y garantiza todavía, de manera sostenida, la mayor ingesta calórica de las comunidades. La difusión del estereotipo positivo del hombre cazador *versus* el estereotipo disminuido o negativo de la mujer recolectora no sólo se ha realizado mediante artículos y libros especializados, sino que también está presente en las exposiciones en los museos, en el cine y hasta en las tiras cómicas, cuando se hacen chistes sobre cómo “el hombre de las cavernas” debía someter a *su* mujer golpeándola con un garrote y arrastrándola por los cabellos (Vargas, 2006a). El estereotipo del hombre cazador, fuerte y abusador, muy difundido y muy valorado por los hombres —pues, generalmente, les arranca sonrisas—, se asienta en una visión androcéntrica de las tareas sociales de la formación cazadora-recolectora, que visualiza una sociedad donde dichas tareas estaban siempre divididas por sexo, siendo las masculinas las principales, a pesar de que en la realidad (como lo han puesto de manifiesto muchas investigaciones arqueológicas), la división sexual del trabajo era la excepción y no la norma, y donde los dos agentes, femenino y masculino, realizaban de manera conjunta todas las tareas sociales, excepto el acto de parir y amamantar que sólo podían hacer las mujeres.

<sup>5</sup> Existen muchos trabajos que, cuando aluden a nuestra actual condición de ser un país rentista, que vive de la renta petrolera, argumentan que lo hemos sido siempre, porque ya desde la formación social cazadora-recolectora, nuestros pueblos originarios eran básicamente recolectores y no productores. Si la recolección se reconoce como una actividad únicamente femenina, la subvaloración descrita se traslada al agente que la realiza y se generaliza para toda la sociedad.

Cuando se trata de la formación social tribal agropecuaria, en su fase “igualitaria”, de nuevo nos encontramos con estereotipos basados en una asignación irrestricta de papeles sociales para cada género. No obstante que en dichas sociedades sí se dio la división sexual del trabajo, es decir, que existían tareas a ser realizadas por hombres mientras que otras eran consideradas como solamente femeninas, persistían formas colectivas de trabajo regidas por relaciones sociales cooperativas similares a las de la formación cazadora-recolectora. Los hombres ayudaban a las mujeres en sus tareas y ellas les aportaban sus conocimientos sobre una hermenéutica para la producción material y la reproducción biológica y social de la vida, adquirida en su trabajo cotidiano vinculado a la observación y el estudio directo de la Naturaleza, todo ello dentro del marco de la reciprocidad y cooperación que caracterizaba las relaciones sociales, porque lo verdaderamente importante era la vida en comunidad. En cuanto a las sociedades tribales agrícolas, existe en la actualidad otro estereotipo acuñado a partir de una lectura sesgada del comportamiento productivo de estas sociedades, calificadas como *flojas* por los conquistadores, toda vez que entre el acto de desbrozar, roturar y sembrar (realizados conjuntamente por los dos sexos, pero predominantemente por los hombres) y el de cosechar (ejecutado mayoritariamente por mujeres) mediaba un necesario tiempo de reposo para el agente masculino que había culminado sus tareas dentro del ciclo productivo, hasta que éste era recommenzado. Sin embargo, es pertinente notar que aun cuando finalizara la labor de cosecha (labor femenina), otras tareas de recolecta eran continuas, sin reposo entre ellas para las mujeres, lo cual ha dado lugar a otro estereotipo: “ellos son unos flojos: ellas son las que trabajan”. El estereotipo de “indios flojos” se ha extendido a los miembros de los sectores populares actuales, quienes también son conceptuados como seres flojos, pasivos, anómicos, que no les gusta trabajar como resultado de las “taras atávicas” que los unen a las poblaciones indígenas originarias<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Este estereotipo hace caso omiso del hecho de que en las sociedades indígenas tribales originarias existía un concepto del trabajo que no es compatible o que es el opuesto al concepto que tiene del mismo la sociedad capitalista. Las nociones de bien común y buen vivir,

Todos estos estereotipos han servido para alimentar la autoimagen negativa de los venezolanos y venezolanas, y para reforzar la vergüenza étnica; simultáneamente, han servido para justificar y legitimar formas de desprecio, desvaloración y discriminación de las comunidades indígenas actuales por parte de la sociedad criolla mestiza (Vargas, 2006a), así como para disfrazar la dominación, sometimiento, el ejercicio de la propiedad de los hombres sobre las mujeres y la asignación de las tareas domésticas que ellas deben cumplir con una careta de protección (“*mi* mujer se encarga de la casa”, “*mi* mujer es la que cocina”, “en *mi* casa sólo se come lo que *mi* mujer cocina”, “el cuidado de *mis* hijos es asunto de *mi* mujer”). En el caso de las mujeres indígenas actuales que se ven obligadas a emigrar hacia las ciudades, este estereotipo se ha visto reforzado por otro que las califica de pedigrüñas.<sup>7</sup>

La condición colonial acuñó también estereotipos negativos sobre los esclavos y esclavas de origen africano: rebeldía, insolencia, inmundicia, y flojera que han servido para reproducir la misma ideología racista y discriminatoria que existe para las poblaciones indígenas, con el agravante de que estos estereotipos se refieren a la mayor parte de los

---

que normaban las relaciones entre los miembros de estas sociedades, no implicaban la realización de las tareas laborales para la obtención de riquezas materiales o la acumulación de riqueza, y, por lo tanto, el llamado desarrollo no constituía un horizonte a alcanzar.

<sup>7</sup> En este sentido, es bueno recordar que las mujeres indígenas de casi todos los grupos étnicos venezolanos actuales son las encargadas de distribuir los recursos alimenticios dentro de sus familias. Aunque los hombres puedan ser mayoritariamente los proveedores (aunque ellas también proveen), son ellas quienes garantizan que todos los miembros del grupo familiar reciban equitativamente los alimentos a consumir. Si alguien por alguna razón (por ejemplo, por sufrir una enfermedad) necesita más que otro, ellas deben conocer este hecho y resolverlo, dado que existe la reciprocidad social entre los miembros de estos grupos y nadie puede estar exento de sufrir una enfermedad en el futuro. Por ello, si existen carencias agudas en la comunidad como producto de diversos factores (como pueden ser las que se derivan del agotamiento de los recursos naturales por razones exógenas a la comunidad, debido a ciertas actividades desarrolladas de los gobiernos o de extracción de recursos realizadas por transnacionales) son precisamente las mujeres quienes deben migrar hacia cualquier lugar a fin de solventar la situación, y emplear todo tipo de recurso para lograrlo, incluso pedir limosnas, pues no existe para ellas vergüenza mayor que la de tener familias que pasan hambre.

sectores populares (más del 60% de las poblaciones populares urbanas venezolanas actuales está conformado por afrodescendientes).<sup>8</sup>

Durante la colonia se institucionalizó la ideología patriarcal que nos legó un nuevo repertorio de estereotipos sobre las mujeres, los cuales variaban según las clases sociales y estaban basados en las ideas aristotélicas; esos estereotipos nos han marcado a las mujeres como seres débiles, irreflexivos, emocionales, inferiores a los hombres, siempre necesitadas de representación masculina. Con respecto a la colonia, los estereotipos más comunes destacan la supuesta debilidad y la belleza de las mujeres (“el sexo débil”, “el bello sexo”). Sin embargo, aunque estos estereotipos eran aplicados para calificar a cualquier mujer, sobre todo a las descendientes de españoles, a las mujeres populares criollas, a las afrodescendientes y a las indígenas, se les agregaban otros que las definían como seres promiscuos, ignorantes e insensibles, propensas a las peores, inmorales y más nocivas conductas.<sup>9</sup>

Todos esos estereotipos se encuentran subsumidos en las ideologías que sostienen y legitiman el sistema capitalista-patriarcal actual en Venezuela. Gravitan en nuestras vidas y condicionan las conductas de la población general. Han servido para estimular diversas formas de violencia física y psicológica contra las mujeres, independientemente de la clase social a la que pertenezcan<sup>10</sup>, asimismo, para enmascarar la continuidad

---

<sup>8</sup> Los esclavos/as de origen africano —ya desde el siglo XVI cuando se inicia la trata— se caracterizaron por su continua rebeldía ante la esclavitud, como lo atestiguan las fuentes históricas documentales. Puesto que a pesar de la guerra de independencia y de un largo período republicano, el sometimiento ha persistido para los sectores populares (60% son afrodescendientes) bajo formas modernas de semiesclavitud, no es de extrañar que no compartan ni respeten los valores capitalistas de la eficiencia en el trabajo, la disciplina laboral para enriquecer a un amo (en este caso el patrón de una fábrica o un comerciante o la difusa Junta de Accionistas de las transnacionales) y en general, no se identifiquen con los valores de las estructuras jerárquicas de poder.

<sup>9</sup> Estos estereotipos se han vinculado estrechamente con las formas de valoración de las familias matricéntricas populares.

<sup>10</sup> Esto se expresa meridianamente en la frase manejada por muchos hombres: “la mujer me salió rebelde; no me obedece; así entonces, ‘palo con ella’”. Una burguesa puede sufrir (y de hecho así ocurre) al igual que una popular o una campesina la violencia física o psicológica por parte de su compañero.

de las formas de resistencia a la dominación, la heterogeneidad de las luchas de la población venezolana y dentro de ellas, las de las mujeres.

Como hemos venido asentando, los medios de comunicación masiva han jugado un papel central en la socialización y, por lo tanto, en la reproducción de los estereotipos negativos, manipulando, vejando, invisibilizando, resignificando, reforzando la división sexual de trabajo y —en consecuencia— los ámbitos de actuación y los papeles sociales asignados para los géneros, así como perpetuando una imagen de las mujeres que nos convierte en simples objetos, en mercancía.

Las políticas públicas hacia la mujer, implementadas en Venezuela hasta años recientes (muchas de las cuales subsisten todavía), han estado centradas en destacar su papel como madres<sup>11</sup>, propiciando que tengamos escasa participación en cuestiones de interés público. Esas políticas han estado basadas en un modelo paternalista sustentado en la satisfacción de las necesidades básicas de las mujeres más que en la reivindicación de sus derechos como personas.

Hasta ahora, la presencia de las mujeres en todos los espacios de la vida social no ha garantizado su reconocimiento como personas ni tampoco mejoras sustanciales en la calidad de sus vidas. De hecho, según datos recopilados por distintas agencias internacionales como Unesco, Naciones Unidas, FAO y CEPAL, el 70 por ciento de los pobres del mundo son del género femenino.<sup>12</sup>

De acuerdo a la OIT, Venezuela, que ocupa el puesto 58 entre 144 países en equidad de género, el 9,7% de los escaños parlamentarios están ocupados por mujeres, el 27% ocupa altos cargos gerenciales y oficiales, la tasa de población femenina económicamente activa es de 43,9%. Sin embargo, en 2002 la pobreza femenina era de 18,8 contra 14,4% de pobreza masculina, mientras que la tasa de desempleo feme-

---

<sup>11</sup> En personas nacidas para “cosechar hijos”, como señala Eduardo Galeano (2009).

<sup>12</sup> Según cifras de la ONU, “...las mujeres representan el 70% de los pobres del mundo y dos tercios de los analfabetos. Además, son dueñas de solo el 1% de la tierra. Las mujeres y niñas pobres enfrentan dificultades propias, especialmente en zonas de conflicto, donde son violadas y abusadas”. (2009 <http://ecodiario.economista.es/noticias/noticias/473515/04/08/Mujeres-lideres-lanzan-una-campana-contra-la-pobreza-femenina.html>).

nino era de aproximadamente el 20% y la de los hombres 15% para el mismo año. Según los datos que nos ofrece Banmujer para 2003, el 70% de los pobres son mujeres.<sup>13</sup>

### COMENTARIOS FINALES

El proceso histórico de conformación de la nación venezolana ha supuesto años de represión, injusticias, abusos, engaños y dominación de las mayorías y, en especial, de las mujeres, quienes han desarrollado a lo largo de centurias formas de resistencia activa y pasiva. De esa acumulación ha surgido el proceso revolucionario bolivariano, en donde las mujeres de toda condición social mantenemos una presencia relevante, en manifestaciones, mesas técnicas de agua, comités de tierras urbanas, mesas técnicas de energía, consejos comunales, misiones sociales, puntos de encuentro, comités de alimentación, etc.

Pero debemos preguntarnos: ¿qué es resistir? Acaso ¿aguantar los dictados de otro, someterse a él, resignarse a la situación, reunir fuerzas para soportar y garantizar la sobrevivencia? O, por el contrario, ejercer acciones tendientes a combatir conscientemente las condiciones de vida no deseadas ni sentidas como propias? Resistir, creemos, es luchar, combatir, aunque las perspectivas de éxito sean muy pobres. La resistencia expresada en protestas, las tendencias hacia el cambio y las oposiciones son inherentes a las contradicciones que caracterizan a los procesos de dominación. Se manifiestan especialmente en la vida cotidiana, como ha sucedido con las mujeres de todos los tiempos y en todos los espacios en Venezuela, asimilable a lo que Ardener denomina el discurso “silencioso” de las mujeres contra la hegemonía patriarcal (1975). Sin embargo, cuando esas contradicciones poseen un carácter estructural y adquieren un punto crítico, entonces la resistencia se ha manifestado

---

<sup>13</sup> En un trabajo reciente que evalúa el impacto de las políticas sociales del gobierno bolivariano, García y Valdivieso (2009, “Las mujeres bolivarianas y el proceso bolivariano”). *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. FACES, UCV: 133-153) señalan que si bien las mujeres que vivían en condiciones de pobreza gozan de mejoras sustanciales en la calidad de sus vidas, no ocurre lo mismo con la agenda de demandas feministas.

como una lucha abierta, ha dejado de ser “silenciosa”<sup>14</sup>. El proceso revolucionario de Venezuela ha abierto las puertas de la esperanza de las mujeres venezolanas oprimidas. La masiva asistencia de esas mujeres en los espacios y organizaciones —sobre todo, de las populares (Vargas, 2006a)— ha sido, y sigue siendo, indispensable para impulsar y profundizar los cambios sociales en nuestro país. Pero debemos pasar de la esperanza, del discurso liberador a la acción liberadora; salir de la falsa seguridad que nos ofrece el aparente control que poseemos dentro de nuestros espacios domésticos, lo que nos da una ilusión de poder, mientras el verdadero poder (verdadero en cuanto que condiciona y determina incluso lo que podemos hacer, y cómo, dentro de los espacios domésticos) reside fuera de esos espacios. La liberación femenina puede ser hecha por las mujeres y para las mujeres sólo cuando nos convirtamos en verdaderas sujetas. Sólo así podremos combinar esfuerzos con los hombres en la lucha por una vida digna. Liberarse, en este caso, consiste no sólo en eliminar las condiciones de pobreza que inciden para que enormes contingentes de mujeres vivan de manera terrible, sino —básicamente— en reconocer sus derechos como personas. No es deseable que esa liberación esté desvinculada de las luchas de liberación que realizan otros sectores igualmente oprimidos (Vargas, 2007e).

Las mujeres debemos tomar conciencia de nuestro papel como agentes socializadores, especialmente en lo que atiende a la reproducción de la ideología a nivel familiar, especialmente ahora que la Iglesia Católica ha perdido el poder secular de autoridad como fuerza dominante y hegemónica para generar pautas morales. Y aunque la alta jerarquía de la Iglesia Católica continúa aferrada a ese papel tradicional como expresión de una fuerte tendencia reaccionaria neoliberal, esa

<sup>14</sup> Un ejemplo de la “resistencia silenciosa” que menciona Ardener pueden ser las autoescrituras femeninas, como las estudiadas por Mariana Libertad Suárez (*Sin cadenas ni misterios*, 2009) a partir de las obras de dos escritoras venezolanas, Elinor de Monteyro y Narcisca Bruzual, 1938 y 1948, respectivamente. Es conveniente añadir, asimismo, cómo los sucesos del 27 de febrero de 1989 del llamado “Caracazo”, pueden ser considerados como ejemplo de que la resistencia del pueblo venezolano alcanzó, para ese momento, su punto crítico y se manifestó como una rebelión abierta.

postura se ha visto contestada por los nuevos significados que ofrecen otras organizaciones, entre ellas otras Iglesias, las cuales tienen cada vez mayor capacidad de penetración, sobre todo, en los sectores populares y, especialmente, entre las mujeres. Las mujeres venezolanas tenemos que estar conscientes de la necesidad de conocer el papel que jugamos en la construcción de una nueva ideología, pero, sobre todo, en la creación y reproducción de una nueva subjetividad inserta en una ética liberadora y necesaria, en el fortalecimiento de los sentimientos populares antiimperialistas, en el combate contra la reanimación del clientelismo y la nociva burocracia que todavía persisten, en nuestro papel para impulsar las nociones de valor social, en la resignificación social de nuestras tradiciones de lucha contra la opresión y la dominación, en suma, en la formación ideológica del nuevo sujeto histórico. Y todo ello debemos hacerlo tanto para nuestra sociedad como para nosotras mismas como género.

La participación y el compromiso del pueblo venezolano en general y de las mujeres en particular es la condición de existencia de nuestro proceso revolucionario, incluso del poder que detenta el mismo presidente Chávez como su representante máximo. Para lograr la unidad del pueblo venezolano se requiere que éste reconozca las diferencias de género y las acepte; de no hacerlo, esa unidad —así como la de la Patria Grande— se vería fuertemente comprometida. Ese reconocimiento pasa necesariamente por hacer visibles a las mujeres en la historia y en el presente, dejar oír nuestras voces silenciadas, incorporar orgullosamente la participación que tuvieron nuestras ancestras en la construcción de la nación venezolana.

Aceptar la diferencia no equivale a desunirnos, lo que sí ocurre cuando la usamos para generar desigualdad social. La diversidad nos enriquece.



## LUCHAS SOCIALES Y PROTAGONISMO FEMENINO EN VENEZUELA<sup>1</sup>

No es la inferioridad de las mujeres  
lo que ha determinado su insignificancia histórica;  
es su insignificancia histórica lo que las ha condenado  
a la inferioridad.

SIMONE DE BEAUVOIR  
*El segundo sexo*

La mayor parte de la gente, hoy día, tiende a pensar que la actual presencia femenina en el marco de los procesos de cambio que vive el mundo en general y Venezuela en particular es inédito en la historia de Venezuela. De la misma manera, la mayoría de la gente también tiende a pensar que en las luchas que se libraron hace unos quinientos años cuando se inició la invasión europea en Venezuela sólo participaron hombres. Otra creencia muy arraigada en la gente, al menos en Venezuela, es la de que los esclavos de origen africano huidos de sus amos, los llamados ‘cimarrones’ que establecieron pueblos denominados ‘cumbes’, eran también solamente hombres.

En esta presentación, vamos a tratar de demostrar la falacia de estas creencias que se han convertido en supuestas verdades, repetidas por todos y todas, por lo que trataremos de señalar que la abrumadora presencia actual de los colectivos femeninos en las luchas contemporáneas es, por el contrario, la manifestación presente de una tradición histórica de luchas que se inició hace un poco más de 500 años dentro de nuestras sociedades originarias ante la invasión europea, que continuó durante todo el proceso de conquista y el período colonial, durante la

---

<sup>1</sup> Este texto formó parte, inicialmente, de una conferencia magistral dictada en el “Centro de Arte La Estancia” en celebración de la Semana de la Mujer. Jueves, 13 de marzo de 2008. Caracas.

guerra de independencia y a lo largo de todo el período republicano y continúa hasta nuestros días.

### INVASIÓN Y CONQUISTA

Veamos primero el caso de la actuación de las mujeres de las sociedades indias durante la conquista. Todas y todos los venezolanos y las venezolanas estamos familiarizados y familiarizadas con los nombres de Paramaconi, Mara, Tiuna, Guacaipuro, Tamanaco, Chacao, Manaure y muchos otros caciques, pero muy pocos/as saben quiénes fueron y qué hicieron las cacicas Orocomay, Anapuya y Apacuana. Se nos ha dicho y enseñado cómo ellos fueron los grandes guerreros que mantuvieron en jaque a las tropas invasoras, a las cuales opusieron resistencia con éxito —en algunos casos por períodos de 15 o más años— hasta que finalmente fueron vencidos a pesar de su valentía y bravura, gracias a la superioridad de las armas de fuego enemigas y a la ingenuidad e ignorancia de los indios que fueron seducidos con oro y plata a cambio de información sobre las riquezas existentes dentro del territorio. En esa versión edulcorada de la sanguinaria conquista no se menciona a las mujeres, quienes, al parecer, según esta versión, se mantuvieron tranquilas y serenas en sus comunidades esperando el regreso de los hombres hasta que los invasores comenzaron a arrasarse a los pueblos indios y las sometieron y violaron por la fuerza.

Pero esto es totalmente incierto; no es verdad la afirmación de la “superioridad de las armas europeas”, no lo es tampoco la no participación femenina. Es incierto que las mujeres se quedaban “serenas y tranquilas en sus comunidades”, esperando el regreso de los bravos hombres guerreros<sup>2</sup>. Lo cierto parece haber sido, muy al contrario, que las armas indígenas: arcos, flechas, jabalinas y macanas eran superiores a los arcabuces europeos, pues en el tiempo que tardaban los arcabuceros

<sup>2</sup> El estereotipo de guerrero, por demás, ha servido para caracterizar “al indio” y, dentro de ellos, a los caribes, haciendo tabla rasa de las diferencias étnicas existentes dentro de la población indígena del siglo XVI en Venezuela, y de paso, borrando de la memoria histórica dos elementos: que los indios en plural no se sometieron pacíficamente a los invasores y que la mayoría de ellos poseían un carácter pacífico en sus modos de vida.

en cargar sus armas, los/as flecheros/as indios/as lanzaban cientos de flechas, las más de las veces con acierto. Se preguntarán Uds., si esto era así, “¿por qué fueron vencidas las comunidades indígenas?”. La respuesta parece residir en la concepción que tenían ambos bandos sobre la guerra. Mientras que para los invasores la guerra era pensada como de exterminio, vale decir, acabar con todos los enemigos si era posible, apoderarse de sus riquezas y territorios, y someter y esclavizar por la fuerza a los/as vencidos/as, para los indígenas consistía en una forma de relación social, cuya realización se cumplía con una serie de normas que incluían, entre otras, pausas entre batallas. A cada batalla —ganada o perdida— seguía un reordenamiento de las tácticas y un reposo de los/as combatientes. Esas visiones culturales antagónicas favorecieron —como sabemos— a los invasores (Sanoja y Vargas, 2002). Por otro lado, para los indígenas, la guerra no era una actividad donde se enfrentaban individuos varones, ni ejércitos constituidos solamente por varones como sucedía entre los europeos, sino comunidades enteras integradas por ambos sexos. Por ello, en dicha actividad participaban *todos los miembros de cada comunidad*, hombres y mujeres, con tareas definidas para cada uno/a y muchas compartidas. Cuando se daba una batalla, en los espacios de las comunidades sólo quedaban algunas mujeres, los enfermos y enfermas, los niños y niñas y los ancianos y ancianas. Es de hacer notar que muchas de esas mujeres que quedaban a cargo de las comunidades, para garantizar la continuidad de la vida social comunitaria, emprendieron acciones de resistencia contra los invasores que amenazaban esos espacios, incluyendo enfrentamientos directos.

Tanto las mujeres como los hombres indígenas manejaban los arcos y las flechas, siendo en ocasiones las flecheras más diestras que los flecheros, como señalan las fuentes escritas de la época (Mago, 1995; Vargas, 2006a). Las mujeres participaban así mismo en los preparativos para las batallas, como también asistían a los combates, igualando y, a veces, superando a los hombres en belicosidad<sup>3</sup>. Entre las actividades

---

<sup>3</sup> No obstante que la historiografía tradicional dice que el carácter de belicosidad era un rasgo solamente masculino.

preliminares a los enfrentamientos que realizaban las mujeres, podemos mencionar la preparación de los venenos —entre los cuales destaca el muy nombrado “curare”—, que eran usados para impregnar las puntas de flechas, jabalinas y estacas punzantes, colocadas en trampas preparadas en hondonadas y zonas quebradas o en fosos construidos gracias al concurso de toda la comunidad. Así mismo, las mujeres eran las encargadas de cocer bebedizos y tisanas y preparar emplastos para la cura de heridas, elaboraban las comidas y bebidas que consumirían los y las combatientes durante y luego de las contiendas, y mantenían los campamentos. En las batallas, las mujeres combatían directamente, pero también eran las encargadas de recobrar las flechas y jabalinas para ser reutilizadas. Formaban parte, pues, tanto de la vanguardia como de la retaguardia (Vargas, 2006a).

Estas tácticas de guerra fueron utilizadas por los grupos indígenas cuando el territorio de la actual Venezuela fue invadido por los españoles a partir de 1498. Sin embargo, podemos decir que hubo matices en la guerra de conquista y en la resistencia por parte de ambos bandos. No fue lo mismo para el invasor conquistar a tribus con una estructura social “igualitaria” que a tribus con una plenamente jerárquica. Las primeras, las mayoritarias en términos numérico y territorial, eran dispersas, autárquicas, con una gran movilidad que se veía incrementada por el conocimiento del terreno, con un sentido de la obediencia a la autoridad y al poder bastante laxo. Las segundas, estaban concentradas en territorios definidos, eran relativamente disciplinadas y obedientes a las jerarquías, la autoridad y al poder. Simultáneamente, muchos grupos “igualitarios” reconocían a las tribus jerárquicas como sus enemigos, debido a que éstos los habían sometido forzándolos a pagar tributos y tomando cautivos a individuos que eran luego esclavizados, por lo que ayudaron a los conquistadores europeos como baquianos, guías, traductores, etc. (Salazar, 2002; Vargas, 1990). Dentro de las tribus jerárquicas, las mujeres podían ser parte tanto de las élites como de las naborías (la gente del común). Ello explica que, como sucedió con doña Isabel, madre de Francisco Fajardo, algunas mujeres de las élites indígenas devinieran en piezas clave para ayudar a la conquista española, como sucedió con ese personaje en el Oriente y Centro del país (Vaccari, 1995).

Debido a las características diferenciales de la sociedad tribal igualitaria y la jerárquica, las mujeres, en uno y otro caso, tenían distintos niveles de subordinación y sometimiento dentro de sus respectivas tribus. Las de los grupos “igualitarios” poseían más “libertad” que las de los jerárquicos, pues entre estos últimos las mujeres devinieron mercancías usadas por la estructura patriarcal dominante para establecer alianzas políticas mediante las uniones exogámicas con miembros de otras tribus (Salazar, 2002). En tales casos, podemos hablar de la existencia de un patriarcado originario. Estas diferentes características estructurales de la sociedad tribal “igualitaria” y jerárquica, condicionaron las formas de participación de las mujeres en las batallas libradas y fueron determinantes en las actitudes asumidas para enfrentar la conquista. Como es de suponer, las pertenecientes a tribus “igualitarias” participaron más y de forma más pugnaz. Las de las tribus jerárquicas, una vez sometidas las élites indígenas dominantes conformadas por hombres, no vieron cambiar radicalmente su estatus, puesto que sólo se modificó el agente que las sometía, pero no la relación de sometimiento; en ese caso, en lugar de obedecer a un grupo de varones (Consejo de Ancianos, el Cacique o el Principal), debían obedecer al Encomendero.

No obstante estas diferencias, las fuentes escritas narran cómo —en muchas ocasiones— hubo combates concebidos, dirigidos y llevados a cabo bajo las órdenes de cacicas. Muchas de esas contiendas supusieron la coordinación femenina de combatientes y combatientas provenientes no de una sino de diversas tribus, como sucedió en Unare, región centro-oriental del país, con las cacicas Orocomay y Anapuya, y en el centro, con la cacica Apacuana, todas ellas provenientes de tribus de filiación lingüística caribe (Vaccari, 1995).

## COLONIA

Veamos ahora qué sucedió con las mujeres durante la colonia. La colonia fue un período oscuro y terrible para las mujeres venezolanas de toda condición social; trajo aparejada la institucionalización del patriarcado, con el horrible añadido de las formas de control implementadas

a través de la ideología que propugnaba la Iglesia Católica, institución que jugó un papel decisivo para someter aún más a las mujeres, y para generar e instituir una doble moral que fue consustancial con la sociedad patriarcal colonial. De ser seres combativos y luchadores, relativamente libres, las mujeres pasaron a ser durante la colonia, legalmente, objetos de propiedad, primero de sus padres; luego, de sus esposos y, finalmente, de sus hermanos y de sus hijos varones. Esa dominación de la mayoría de las mujeres durante el sistema colonial, sobre todo de las criollas descendientes de españoles/as, sirvió para garantizar —vía la descendencia— la progenitura y así la propiedad sobre los bienes<sup>4</sup>. Se las recluyó en los espacios domésticos, y sus actuaciones en la esfera pública estuvieron condicionadas y determinadas, en mucho, por las posiciones que ocupaban sus respectivos padres, esposos y hermanos quienes actuaban en su nombre y representación.<sup>5</sup>

El caso de las mujeres indígenas durante la colonia es digno de ser mencionado de manera particular. Por una parte, son abrumadoras las informaciones acerca de cómo fueron sistemáticamente violadas por los invasores; citaremos algunos casos: “El cacique onoto Cabromare, en Pueblo Viejo<sup>6</sup> se venga del rapto a la gran fuerza que Juan de Ávila y otros hicieron de cinco o seis de sus hijas..., las que eran de estupenda belleza, siendo llevadas a Maracaibo y repartidas con beneplácito del gobernador Francisco Venegas”. “Juan Rodríguez de

---

<sup>4</sup> Dado que los hombres criollos descendientes de españoles/as eran quienes poseían propiedades otorgadas o reconocidas por la corona, establecían uniones con mujeres de su misma condición social de manera que, al ser las mujeres las reproductoras, su descendencia masculina podía gozar de los mismos derechos y beneficios de sus padres varones.

<sup>5</sup> Ello implicó que, dado que el reconocimiento de las mujeres sólo se daba en función de sus capacidades biológicas de reproducción de la gente, que ocurría en los espacios domésticos, fueran consideradas seres disminuidos que no podían hablar por sí mismas por lo que requerían de un representante masculino que lo hiciera por ellas.

<sup>6</sup> El grupo étnico onoto de filiación lingüística arawak, habitaba en las riberas del lago de Maracaibo para el momento cuando se inicia la conquista española de esa región. Sus miembros —fundamentalmente pescadores— eran excelentes canoeros que actuaron como intermediarios en el comercio (de sal, yuca y diversos otros productos) entre los grupos étnicos del norte de Colombia y el noroeste de Venezuela (Sanoja y Vargas, 1992).

Robledo, abominable en su vivir, siempre ha tenido siete u ocho indias por mancebas”. “...el padrote mantuano... sostuvo a... María Bernarda, india de 16 años, a la que había desflorado...” (Urdaneta, 2007: 31, 45, 218). Por otra, se vieron sometidas a la condición de esclavitud; no sólo eran esclavas de los invasores, sino también llegaron a serlo de algunos esclavos de origen africano: “El negro esclavo Cristóbal... tiene a su servicio como esclavos a cinco o seis piezas de indios, entre ellos las indias Carolina, Catalina, Isabélica Juana y Margarita, trabajando en las minas de Chirgua...”, “...en el Tocuyo el español García Bustamante... vende a la india Catalina, barquisimetana, de nación caquetía<sup>7</sup>, la que fue cambiada por una hamaca, al esclavo Cristóbal”. “Juan de Villegas... tuvo negros esclavos, que a su vez tenían indias esclavas a su servicio” (Urdaneta, 2007: 47, 49).

Las mujeres de origen africano vivieron situaciones similares: constantes violaciones y esclavitud: “En Nueva Cádiz ya hay mil habitantes, que andan inmersos en fiestas, regocijos, torneos, galanuras, gritos, pependencias, bebidas, juego de perlas y manejo de esclavos. En las esclavas mozas se desahogan sus apetitos” (Urdaneta, 2007: 29).

Sin embargo, la colonia no implicó la total supresión del carácter combativo de las mujeres venezolanas. No obstante, si nos atenemos

<sup>7</sup> El pueblo indígena caquetío, de filiación lingüística arawak, ocupó la región noroccidental de Venezuela, fundamentalmente el territorio de los actuales estados Falcón, Lara, el norte de Trujillo, la costa nororiental del lago de Maracaibo y la región adyacente de la península de La Guajira. Entre 200 y 1500 de la era cristiana, los caquetíos arawakos del noroeste de Venezuela conformaron sociedades jerárquicas tipo Estado, en donde existían determinados linajes dominantes, los cuales sometieron a otros pueblos, entre ellos los que habitaban en la costa noroccidental del lago de Maracaibo y hacia el sur, hasta Portuguesa y Cojedes, y gran parte del piedemonte oriental de los Andes, incluyendo el estado Barinas. Por ser una sociedad jerarquizada, existían mujeres de la élite y mujeres del común. No obstante, ambas estaban sometidas al poder patriarcal. Las primeras eran destinadas preferentemente a realizar uniones exogámicas (es decir, con hombres que no pertenecían a su mismo grupo social), para que la sociedad caquetía pudiera establecer alianzas con aldeas y pueblos que convenían a los intereses de los linajes dominantes. Las segundas, conformaban o bien parte del botín de guerra de los caciques guerreros o bien —gracias a la práctica común de la poligamia— pasaban a satisfacer los apetitos carnales de hombres también del común (Sanoja y Vargas, 1992, 1999; Vargas, 2006).

a lo que nos han contado, pareciera que sólo un número muy limitado de mujeres lucharon durante el período colonial, lo cual resulta muy difícil de creer. Muchas de las fuentes escritas reconocen la actuación de individualidades, sobre todo, las que estaban casadas o estaban vinculadas por nexos familiares con hombres que pertenecían a la clase social dominante, especialmente en los años previos al proceso de independencia (Vaccari, 1995). Es por ello que se han convertido en emblemáticas figuras, como Urquía, una de las compañeras del cacique Guacaipuro; Luisa Cáceres, esposa del general Arismendi, y Josefa Camejo, casada con el coronel Juan Nepomuceno Briceño Méndez. El aporte de las mujeres criollas descendientes de españoles/as, casadas, hijas o hermanas de hombres peninsulares o criollos con su misma ascendencia, realizaron tareas de penetración y espionaje, actuaron como correos, usaron sus fortunas personales para subvencionar la causa patriota, emplearon sus casas como centros para la conspiración patriota y, en ocasiones, participaron directamente en los combates, como sucedió con varias mujeres margariteñas quienes impidieron —a punta de cañonazos— que Pablo Morillo tomase la isla (Mago, 1995), o como ocurrió con Josefa Camejo, mantuana falconiana, quien lideró en 1821, junto a 300 esclavos, una rebelión contra las fuerzas realistas de la provincia de Coro.

Un excelente ejemplo de las actuaciones femeninas previas a la independencia, incluye a todas aquellas vinculadas a la mal llamada “Conspiración de Gual y España”, que ocurrió a mediados de 1797. Aunque Pedro Gual y José María España han sido reconocidos —incluso por la historiografía tradicional (vg. Casto López, 1997; Pedro Grases, 1949)— como los inspiradores de ese movimiento revolucionario, las fuentes documentales trabajadas por algunos autores —aunque éstos no tuvieron como objetivo reconocer las actuaciones femeninas— citan a numerosas mujeres con grados variables de participación en el mismo. En tal sentido, López menciona el apoyo recibido por la causa patriota por parte de Ana María Castro, posadera, “...amiga y anfitriona de los revolucionarios y muchos otros militares y civiles... en cuya casa se reunían algunos miembros de la tertulia de los Ustáriz y los

jóvenes estudiantes Francisco y Vicente Salias” (1997: 72, 124). De igual manera a “...las Goneaga, las España, las Elsaburu, las Mendiri, las Amezcaray, las Larruleta, ‘que toda es una’, como decía el barbero revolucionario al nombrarlas” (1997: 141).

Las esposas de los hombres participantes<sup>8</sup> en el movimiento dieron su apoyo a sus esposos de varias maneras, sobre todo cediendo sus casas para las reuniones, preparando las comidas y bebidas para tales fines, instruyendo a los esclavos sobre el movimiento. Es de hacer notar que, según las normas sociales existentes, ninguna de estas mujeres podía acceder a la esfera pública. Luego, cuando todo fracasó, trataron de mantener a sus familias en las peores condiciones, toda vez que la corona confiscó sus medios de vida, todos sus bienes, las privó de sus esclavos y aun de sus muebles y enseres (López, 1997: 191).

En el caso de la familia de José María España, Josefa Joaquina Sánchez Bastidas, su viuda, y sus cinco hijos tuvieron al comienzo la casa por cárcel: “El Comisionado... apostó dos centinelas a las puertas, con prohibición de entrada al interior” (López, 1997:169). Luego, el 29 de abril de 1799, Josefa Joaquina fue apresada y trasladada a la Casa de la Misericordia (hoy Parque Carabobo) y condenada a ocho años de presidio. Al término de la condena, fue obligada a residenciarse en Cumaná con la prohibición de volver a Caracas y a La Guaira. Durante su prisión sufrió un aborto (López, 1997: 405). A pesar de las terribles condiciones que tuvo que enfrentar, veló por la seguridad de sus hijos e hijas, incluso de su criada, Josefa Rufina Acosta, llegando a solicitar a la corona la apoyase para su sostenimiento y la protección de las haciendas de las que se había ocupado su esposo, solicitud que fue denegada (López, 1997: 418).

López (1997) informa, así mismo, de solicitudes de protección a la corona por parte de otras mujeres, esposas de los patriotas revolucionarios,

<sup>8</sup> López reporta 32 personas (hombres) en La Guaira y 9 en Caracas, por lo que es dable asumir que al menos 41 mujeres, las esposas de estos hombres apoyaron el movimiento revolucionario de la manera como hemos descrito antes. Cuatro de estos hombres eran parientes por filiación de España.

como son los casos de María de Elzaburu (p. 399), María Dolores Martín, Manuela Otamendi (1997: 409) y Juana Rafaela Reynoso (p. 411). Algunas de estas mujeres regresaron y se residenciaron en España.

Sin desmerecer a esas valerosas y connotadas actuaciones individuales de mantuanas, hay que reivindicar también a las mujeres cimarronas, sobre todo las afrodescendientes, quienes junto con cimarrones negros hombres no solamente huyeron por miles de las plantaciones y hatos donde estaban esclavizadas, sino también mantuvieron en jaque a las autoridades coloniales con sus incursiones cuatreras y de saqueo en las haciendas, ciudades y pueblos coloniales. Las cimarronas negras<sup>9</sup> contribuyeron a formar y reproducir los llamados ‘cumbes’, antecesores de muchos de los actuales enclaves de afrodescendientes en varias regiones de Venezuela, algunos de los cuales fortificaron y regentaron por varios años. En general, el cimarronaje femenino intervino directamente en movimientos revolucionarios y rebeliones destinados a suprimir la condición colonial y la esclavitud, pagando todas ellas con sus vidas o la cárcel, cuando tales rebeliones fueron debeladas (Guerra, 1984; Vargas, 2006a). También debemos reivindicar a las llamadas criollas pobres, quienes, vía la resistencia pasiva y activa, se opusieron a la ignominiosa condición de sometimiento a la que habían estado sometidas.<sup>10</sup>

## INDEPENDENCIA

Veamos ahora el caso de la actuación de las mujeres durante la guerra de independencia. Todas y todos los venezolanos y las venezolanas estamos familiarizados con los nombres de Bolívar, Sucre, Ribas, Piar, Cedeño, Páez, Urdaneta y demás héroes de nuestra independencia, así como los

---

<sup>9</sup> Existieron también cimarrones blancos y cimarrones indios, es decir, personas que vivían sometidas a la esclavitud, de la cual escaparon.

<sup>10</sup> Muchas de las rebeliones cimarronas negras contaron con el apoyo de las poblaciones de blancos/as pobres urbanas, independientemente de su condición étnica (ver, por ejemplo, la rebelión dirigida por Manuel Espinoza —finalmente debelada— en la provincia de Caracas que incluía a las poblaciones del territorio de los actuales estados Miranda, Vargas, Aragua, Carabobo y la región Capital (García, 2006).

de Andrés Bello y Simón Rodríguez. Algunos reconocemos la actuación de mujeres como Manuela Sáenz, Luisa Cáceres y Josefa Camejo, valiosísimas heroínas. Pero muy pocos venezolanos/as estamos familiarizados/as con la actuación de las llamadas ‘avanzadoras’, mujeres populares que al igual que sus predecesoras indígenas participaron activamente en las batallas, ya en la retaguardia ya en la vanguardia (Mago, 1995). Muy pocos nombres de esas avanzadoras, ‘troperas’ como también se las denominaba, han llegado hasta nosotros/as hoy día<sup>11</sup>; sin embargo, si nos detenemos a pensar sobre ello, el anonimato no debería ser excusa para ocultar sus actuaciones. Ellas, como sucede con muchos de los héroes varones anónimos de nuestra independencia, deberían ocupar un lugar de honor en nuestro Panteón Nacional. Al fin y al cabo, tal como lo hicieron los consagrados, ayudaron a liberar a nuestro país del Imperio Español.

Es conveniente recordar que cuando surge el Estado nacional venezolano en el siglo XIX, la burguesía nacional estableció y reprodujo una suerte de mito fundacional para crear una tradición histórica que nos uniese a Occidente, mito que incluyó un panteón de fundadores de la nación, todos ellos varones. En la construcción del mito, no obstante, prevaleció la idea de la supuesta misión civilizadora de España, llamada “Madre Patria”, salvadora de nuestras sociedades ancestrales de su salvajismo, incluyendo a las mujeres indígenas y a las de origen africano, supuestamente incapaces de lograr cambios significativos por ellas mismas. Dado que la misión de occidente, según el mito, no fue invasora, expoliadora ni genocida, sino salvadora, permitió el proceso de civilización de los/as salvajes. Hasta el mismo holocausto indígena fue justificado en el mito como necesario como medio para poder acceder a la civilización (Vargas y Sanoja, 1993; Vargas, 1999). Simultáneamente, puesto que a raíz del período colonial se institucionalizó el patriarcado de origen europeo, los aportes de las mujeres populares para lograr la independencia devinieron invisibles. El mito fundacional fue establecido para crear la creencia compartida por los miembros de la sociedad

---

<sup>11</sup> La bibliografía existente sólo cita a Juana Ramírez y a Cira Tremaria (Mago, 1995: 302). Ciertamente, ellas no deben haber sido las únicas.

republicana emergente de poseer un ancestro común: el europeo<sup>12</sup>. Pero ese ancestro, no obstante que en muchas comunidades originarias y africanas era una mujer, de la cual se originaron todos los hombres y mujeres, devino con la república en solamente masculino de origen europeo.<sup>13</sup>

El panteón de fundadores estuvo integrado por el Libertador y demás independentistas del siglo XIX que han sido merecidamente exaltados por su gesta heroica. Pero, simultáneamente, el pasado precolonial fue rechazado y no incluido dentro del mito, excepto para destacar la grandeza de la victoria de los castellanos (“...el cacique Guacaipuro era feroz y valiente, se resistió tenazmente, pero fue finalmente derrotado...”). En ninguna forma fueron incluidas mujeres dentro del mito. De la misma manera, fueron excluidos los representantes de los otros factores socioétnicos venezolanos, como es el caso de los indígenas y los descendientes de africanos traídos a la fuerza a Venezuela como esclavos y esclavas. De manera excepcional, fueron incorporados algunos personajes varones afrodescendientes, convirtiéndolos en símbolos de la “debida lealtad e incondicionalidad hacia los padres fundadores” —siempre, estos últimos, varones y, sobre todo, “mantuanos”— y a la gesta de la independencia. Como ejemplo podemos citar la exaltación a la participación en las luchas y batallas de sólo un afrodescendiente, como es el caso de Negro Primero-Pedro Camejo, hacia su apoyo irrestricto y prestación de servicios al Libertador, tal como sucedió también con la Negra Matea (aya y madre de leche del Libertador), y a la bravura y arrojo en las batallas de los “feroces” indios llaneros.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> El gobierno bolivariano ha incluido en el mito a Guacaipuro como representante simbólico de todas las luchas llevadas a cabo por las sociedades originarias.

<sup>13</sup> Todavía hoy día, 200 años más tarde, importantes segmentos de la población —afrodescendientes incluidos— consideran y buscan denodadamente “su ancestro europeo”, su ancestro “blanco”, su chozno o tatarabuelo (siempre un hombre) español.

<sup>14</sup> Ferocidad establecida con base en su combatividad en contra de los españoles y templada por las adversidades de la vida en el Llano.

## REPÚBLICA

Desde mediados del siglo XIX y hasta la primera mitad del siglo XX, se dio inicio a un proceso de estructuración familiar inédito hasta ese momento: la llamada “familia patriarcal victoriana” que había sido impuesta por la condición colonial dio paso a la construcción, por parte de los sectores populares, de la comunidad doméstica matricéntrica, dirigida y sostenida por mujeres, donde los hombres eran compañeros eventuales. Las mujeres populares empezaron a usar esa comunidad doméstica como mecanismo de resistencia contra la opresión masculina y contra las condiciones de pobreza en las cuales vivían. Y lo más importante, llegaron a constituir con ellas redes transversales de solidaridad y reciprocidad, las cuales persisten hasta hoy día. Fue una respuesta novedosa y verdaderamente alternativa a los dictados de la Iglesia Católica y de la sociedad patriarcal colonial en su conjunto. A partir de, sobre todo, finales del siglo XIX, el 90% de la población popular que vivía en condiciones de pobreza en los espacios urbanos se había estructurado en comunidades domésticas matricéntricas.<sup>15</sup>

Esa situación persiste hasta hoy día, no obstante que en el siglo XX el clientelismo político de los partidos de la IV República logró penetrar esas redes transversales de solidaridad. Ese clientelismo sirvió, igualmente, para garantizar la notoriedad de individualidades femeninas vinculadas al sistema, pero los colectivos de mujeres —sobre todo, las populares— continuaron sistemáticamente segregados y sus luchas convenientemente olvidadas (Vargas, 2007c).<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Patricia Collins (1990) reporta otras formas familiares similares en las comunidades negras pobres de EE.UU. En el caso venezolano, las formas familiares matricéntricas suponen una síntesis de la influencia africana con la indígena, específicamente con la familia extendida característica de estas últimas poblaciones hasta el siglo XVI.

<sup>16</sup> Los dirigentes políticos de los partidos del estatus —especialmente, los que podrían ser denominados como miembros de la “alta dirigencia”, incluidos los presidentes— impusieron al país, mediante el clientelismo y la hegemonía política de esos partidos, la imagen de sus compañeras de vida como paradigmáticas para definir lo que debía ser una “mujer de éxito” en el marco de la sociedad nacional. En tal sentido, los casos de las esposas y concubinas de los presidentes Carlos A. Pérez, Jaime Lusinchi y Luis Herrera C. devinieron emblemáticos.

Entre inicios y mediados del siglo xx, podemos ver que las luchas femeninas se orientaron a tratar de lograr un cambio en el estatus de las mujeres, y su reconocimiento como personas y ciudadanas<sup>17</sup>. Hasta finales de los años cuarenta, las mujeres venezolanas poseíamos el mismo estatus legal que tenían los/as niños/as, los/as locos/as y los/as indios/as, todos ellos y ellas considerados/as individuos incapaces de ejercer sus derechos fundamentales, entre ellos el derecho al voto. Pero a partir de mediados hasta finales del siglo xx, las luchas femeninas se intensificaron y diversificaron. ¿Quién puede negar la decisiva participación femenina en las luchas de las guerrillas, incluyendo a las urbanas que sucedieron en los años 60-70? O las luchas de las estudiantes entre los años 60-80, o de las obreras y operarias en fábricas, que se incorporaron a huelgas y otros mecanismos de protesta y rebelión ya desde los años 30<sup>18</sup>. O las de las amas de casa de las barriadas populares, quienes batallaron duramente en las ya existentes asambleas de barrio, comités de tierras urbanas, comités de aguas; o las de las campesinas, luchas libradas estas últimas, duramente, en los espacios rurales<sup>19</sup>. Agre-

---

<sup>17</sup> Destacan, en este sentido, las luchas de la organización “Agrupación Cultural Femenina”, en donde participaron muchas mujeres, entre quienes podemos citar: María Teresa Álvarez, Ana Luisa Lovera, Olga Luzardo, Amelia Hernández, Lucía Daza, Ana Señor, Victoria y Carmen Corao, Luisa del Valle Silva, Práxedes Abraham, María Teresa Acosta, Carmen Clemente (primera mujer reportera egresada de la UCV) y María Teresa Castillo (Zurita, 2006: 61; Vargas, 2006: 137).

<sup>18</sup> Las mujeres familiares de los trabajadores petroleros (esposas, madres, hijas) vivieron situaciones terribles durante la huelga que duró 47 días, del 9 de diciembre de 1936 al 27 de enero de 1937, para poder mantener sus hogares, pues las compañías petroleras les impedían la vida normal, y la obtención de alimentos y medicinas se hacía cada vez más difícil.

<sup>19</sup> En la recopilación realizada por Raúl Zurita Daza sobre las víctimas de la democracia representativa (2006), hemos logrado contar decenas de mujeres guerrilleras, estudiantes, campesinas, la mayoría de ellas muertas en diversos combates, en cárceles, algunas desaparecidas y otras sobrevivientes. A las más conocidas, como Livia Gouverner, asesinada en Caracas, y Amalia Pérez Pulido, quien muere en San Félix, se suman decenas de otras menos conocidas, así como sus madres, hermanas e hijas quienes perdieron a sus seres queridos. Citamos algunas de ellas: Lídice Álvarez (+1963), Dora González (+1963), María Luisa Estévez Arraíz (+1982), Beatriz Jiménez (+1982), Sor Fanny Alfonso (+1982), Carmen Rojas García (+1982), Dilia Rojas (+1986), Belinda Álvarez (+1991). Entre las sobrevivientes, indis-

garíamos a aquellas mujeres anónimas que cumplieron cárcel (en ocasiones durante años), y que sufrieron torturas de diversos tipos; asimismo, las que integraron los comités de ayuda para las guerrillas y para las viudas e hijos/as de guerrilleros fallecidos; las guerrilleras que parieron en las montañas y las cárceles; las que participaron en la estructuración de la logística para sostener las manifestaciones callejeras de protesta, sobre todo, las urbanas, que fueron tan comunes durante los 40 años del puntofijismo; las que dedicaron tiempo y esfuerzos para estimular la organización popular en campos y barrios; las que prestaron sus casas para organizar las rebeliones, para asilar a otros/as combatientes, o para planificar y sostener las diversas huelgas.

### CONCLUSIONES

El papel protagónico jugado por las mujeres a lo largo de la historia de Venezuela constituye un aspecto vital para entender la construcción del país como nación y la defensa de su soberanía. No obstante, esos colectivos femeninos han sido sistemáticamente relegados, olvidados o mal interpretados hasta ahora por la historiografía tradicional y aceptados por la sociedad en su conjunto; ha existido un tratamiento perverso, una ocultación del protagonismo femenino en procesos que han sido fundamentales para la gestación de nuestro estatus como nación en el contexto sociopolítico contemporáneo. Esa segregación ha servido como argumento legitimador para que los diferentes gobiernos de la IV República perpetuasen los procesos de exclusión social que han vivido esos colectivos sociales venezolanos, su marginación en la toma de decisiones sobre aspectos de la vida que les son propios y vitales, y su falta de autonomía para decidir de manera soberana la conducción de sus asuntos (Vargas, 2006a).

¿Por qué estos olvidos y distorsiones de la realidad? ¿Por qué hemos sido segregadas las mujeres venezolanas de nuestra historia?

---

pensable es mencionar la guerrillera, maestra y afrodescendiente Argelia Laya, quien promovió los derechos humanos de la mujer desde diferentes frentes de batalla.

Dice Eduardo Galeano (2007) que la historia de América Latina y el Caribe ha sido escrita por hombres blancos, para hombres blancos; que se trata de una “historia de machos, contada por machos, para los machos y, por lo tanto, destinada a la perpetuación de los machos”. Galeano hace una aseveración no menos importante: que existe una “memoria de la libertad” que necesita ser reivindicada, aludiendo a la necesidad de rescatar lo que denomina la “verdadera memoria”, “la memoria de la dignidad incesante”, la memoria de las luchas y resistencias de millones de americanos y americanas que se opusieron al sometimiento a élites, a gobernantes, a hombres, y, en general, a todas las formas y agentes de dominación.

Las aseveraciones de Galeano nos permiten acercarnos a un tema que nos interesa particularmente y es el que refiere a los planteamientos de Simón Bolívar en la *Carta de Jamaica*, en torno a que los nuestroamericanos y nuestroamericanas somos “un pequeño género humano”. Cuando el Libertador escribió esa maravillosa frase, lo dijo claramente, se refería a que los americanos y las americanas no éramos europeos ni estadounidenses, sino una humanidad resultante de la mezcla de europeos, africanos e indígenas. Pero, la historia oficial tradicional que nos han contado los/as historiadores/as de las oligarquías y burguesías de América Latina y el Caribe ha hecho caso omiso de que el pequeño género humano de el Libertador, así como de la Indoamérica de Mariátegui, ha “olvidado” no sólo la historia de nuestros pueblos anónimos, sino también que éstos estuvieron y están compuestos, no sólo por hombres blancos, sino de muchos colores, y no sólo por hombres, sino también por mujeres. Esa versión de nuestra historia ha servido para legitimar la exclusión e invisibilización de cientos de generaciones negras, mulatas, mestizas e indígenas, así como de cientos de generaciones de mujeres en general (Vargas, 2007a).

Hoy día, enfrascados en la lucha contra las nuevas versiones que han adoptado viejas formas de dominación y de injusticia social, vale decir, la actual globalización neoliberal y la repotenciación del patriarcado, incluyendo el que se autocalifica de “revolucionario”, resulta

difícil —a veces frustrantemente imposible— convencer a nuestros/as compatriotas de la necesidad de rescatar las memorias colectivas de América Latina y el Caribe, de persuadirlos/as de la necesidad que existe de hacer un uso social del conocimiento histórico que una investigación comprometida ya ha producido, con base en las actuaciones que nos legaron millones de personas del pequeño género humano, que si bien vencidas entonces, no fueron aniquiladas, y hoy regresan triunfantes; que son la explicación raigal de lo que somos, personas que, como dice Galeano, encontraron la manera de revelarse “a pesar del silencio obligatorio, y a pesar de la obligatoria mentira”. Pareciera que esas rebeliones y resistencias armadas por los pueblos en el pasado, no tuvieran nada que ver con lo que ocurre hoy día, con las rebeliones que sacuden las estructuras seculares de dominación montadas por el Imperio y las oligarquías, excepto para destacar el carácter rebelde de nuestros pueblos; vivimos enfrascados en una suerte de presente permanente, olvidando las causas históricas de los movimientos sociales contestatarios que sacuden a Nuestra América. Las rebeliones contemporáneas de los pueblos de Nuestra América lucen para muchos y muchas como eventos sacados, súbitamente y con artificios, del “sombbrero de copa de un mago”. Ese mago, en un alarde de inmediatez, es identificado hoy día entre importantes sectores de la población de Venezuela con el presidente Chávez, personaje a quien la derecha culpabiliza de supuestas frustraciones y desencantos de las mayorías populares cuando, por el contrario, ha estimulado las esperanzas y deseos de liberación y de las luchas actuales que esas mayorías poseen —tradición que nunca fue interrumpida— por lograr una vida digna y merecedora de ser vivida. Pero esas acusaciones que personalizan en Chávez —una suerte de demonio, para unos/as y de salvador para otros/as— anhelos largamente requeridos, dilatadamente buscados y hasta ahora nunca alcanzados, son la manifestación actual de viejas y sostenidas actitudes imperiales. Por ello, se hace necesario reivindicar la “memoria de la libertad”, la memoria del pequeño género humano del cual nos habló Simón Bolívar y que nos menciona Eduardo Galeano. Pero por sobre

todo, aprender de sus centenarias experiencias de lucha, porque la batalla actual no es sólo por lograr la igualdad formal de las mujeres, sino para que todas podamos ejercer libremente nuestros derechos como seres humanos. Así mismo, esa reivindicación debe guiarnos en la pelea por la igualdad de las afrodescendientes, de las indígenas, de las criollas mestizas de los sectores populares. Al fin y al cabo, somos todas componentes también del pequeño género humano de el Libertador.

El patriarcado no es sólo una ideología; es un sistema de explotación tal como lo es el capitalismo. La diferencia entre ambos reside en que el primero explota a las mujeres de cualquier condición en diversos grados, y el segundo explota a ambos sexos, según su posición de clase, lo que hace que las mujeres seamos doblemente explotadas. Patriarcado y capitalismo forman un binomio formidable, un “matrimonio” muy bien avenido, en donde los “cónyuges” se entrecruzan y refuerzan mutuamente. Por ello, las mujeres venezolanas necesitamos construir el socialismo, pero no uno que repita los errores del llamado “socialismo real”. Si el problema de la explotación y subordinación de nosotras las mujeres se redujera a nuestra condición de clase, a ser trabajadoras explotadas, entonces superada la explotación de clase debería desaparecer la explotación femenina. Pero ello no ha sido así, ni en el socialismo real ni en el socialismo indígena originario. Las relaciones que existen entre hombres y mujeres no pueden ser reducidas solamente a una relación de clase; pero no se trata tampoco de relaciones donde intervienen solamente los elementos étnicos. La construcción del socialismo venezolano requiere, pero más que todo necesita, eliminar el capitalismo, pero también requiere y necesita eliminar las estructuras patriarcales, porque ambos sistemas oprimen y explotan. No podremos construir el socialismo venezolano, una sociedad sin clases y sin explotación si siguen existiendo los géneros, vale decir, la liberación de las mujeres y la eliminación del capitalismo son prerequisites para la construcción del socialismo.

Empecemos, pues, por el principio: visibilicemos lo que convenientemente fue ocultado por el poder, des-pretericemos nuestro pasado y, con ello, a todos los agentes que están presentes hoy día en esta

sociedad venezolana tan combativa y tan diversa. Saquemos a las mujeres del olvido al que las confinó la historiografía tradicional y, con ello, hagamos visibles sus luchas, sus penas y dolores, sus alegrías, en suma, su creatividad en la historia.



## EL ROSTRO DE MUJER DE LA REVOLUCIÓN BOLIVARIANA<sup>1</sup>

Muchas personas señalan que, debido a la masiva presencia de mujeres en misiones y planes sociales, en marchas y manifestaciones públicas, en actos masivos de apoyo al presidente Chávez, en la dirección de cuatro de los cinco poderes públicos, la Revolución bolivariana tiene “rostro de mujer”. Ha influido en esta denominación el hecho de que en la Constitución de 1999, las mujeres venezolanas están visibilizadas a través de un lenguaje no sexista; que la Carta Magna consagra el derecho de las mujeres a decidir el número de hijos e hijas que desean tener, que reconoce que el trabajo doméstico genera valor agregado y crea riqueza y bienestar social, y el que una mujer indígena forma parte del Ejecutivo.<sup>2</sup>

Pero es necesario decir que el “rostro de mujer” que se le asigna a la Revolución bolivariana, a pesar de la masiva presencia femenina es espontáneo, no es todavía —felizmente— planificado, ni coordinado. Y decimos felizmente, porque consideramos que su espontaneidad

---

<sup>1</sup> Una versión resumida de este artículo fue publicada por la revista *Chimborazo* (2006, N° 1).

<sup>2</sup> El Poder Legislativo está dirigido por la diputada Cilia Flores desde 2006, como presidenta de la Asamblea Nacional; el Poder Electoral, a través de la Dra. Tibisay Lucena, presidenta del Consejo Nacional Electoral, el Poder Moral, encabezado por la Fiscal de la República, Luisa Ortega, y el Judicial, donde la Dra. Luisa Estela Morales preside el Tribunal Supremo de Justicia. En la Asamblea Nacional tenemos la más alta participación de mujeres que hayamos tenido en la historia del país. Hoy en día 27 diputadas, de un total de 165 diputados/as, representan un 16,5%, superando significativamente el 10% tradicional de presencia femenina en este órgano legislativo. El Ministerio de Pueblos Indígenas está presidido por una indígena, Nicia Maldonado.

constituye una de las manifestaciones más claras del poder popular constituyente; no ha obedecido a ningún poder constituido, no ha sido aupada por ningún partido político, ni por el Estado ni por ninguna organización no gubernamental. Las mujeres populares se han volcado a las calles a manifestar su apoyo, se han insertado en todas las misiones sociales, forman parte de los consejos comunales donde su presencia es del 60%, en suma, han abrazado al proceso bolivariano como suyo. Sin embargo, al no existir unidad en esos movimientos en torno a problemas femeninos, no son en realidad movimientos feministas en el sentido de que luchan conscientemente por reivindicaciones específicamente para las mujeres. Creemos que son en sí *movimientos femeninos de clase*. Esto tiene sus ventajas, pero también sus desventajas. Dentro de las ventajas podemos citar la importancia que tiene el que las mujeres populares se asuman como clase social oprimida y que se sumen conscientemente a las luchas por la liberación de dichas clases. Dentro de las desventajas —y las planteamos en lo que tiene que ver con la liberación femenina— podemos mencionar que las aspiraciones que las mueven parecen ser solamente reivindicacionistas. La abrumadora presencia femenina en los movimientos y organizaciones populares parecen haber surgido como respuesta, creemos, a las condiciones sociales en que viven las mujeres populares, agentes sociales más oprimidos dentro de los oprimidos, más excluidos dentro de los excluidos, más invisibilizados dentro de los sin voces, ya que a la pobreza, y en ocasiones a la miseria que los acompaña, se junta la exclusión, la opresión y la invisibilización; esta última parece responder a los prejuicios y estereotipos de género que maneja la sociedad en general. Además, decir mujer popular venezolana es decir mujer pobre con hijos e hijas, es decir también cabezas de familia, sostén familiar. Esas formas familiares dirigidas, conducidas y sostenidas por mujeres surgieron desde siglo XIX y caracterizan a más del 60% de los hogares venezolanos<sup>3</sup>. Decir mujer

<sup>3</sup> Se han detectado hasta ahora (datos que ofrecía Banmujer para 2003-2004) 754.636 familias (aproximadamente 1/3 de la población de Venezuela) con ingresos inferiores a la canasta alimentaria.

popular es aludir así mismo a las innúmeras tareas que realizan cotidianamente para preparar a niños y niñas para la vida social. Los papeles sociales de esas mujeres incluyen desde la reposición de la fuerza de trabajo, pasando por el mantenimiento de la sociedad toda<sup>4</sup> hasta la reproducción de la ideología, vale decir, son el agente que garantiza la reproducción de la sociedad. De manera que, como sujetos de opresión, de desvaloración y de discriminación, las mujeres bolivarianas populares han sentido que deben cambiar esas condiciones y *han decidido* hacerlo vía la acción práctica. Buscan lograr ese cambio mediante un tipo de participación que les garantice mejoras en sus vidas, generalmente sumidas en la pobreza, sin viviendas, sin comida suficiente, sin agua corriente, sin educación, sin acceso a sistemas de salud. Esa mayoría de mujeres concibe y pone en práctica la idea de que el asistir, el estar presente, les permitirá el acceso a todas esas cosas que les han estado vedadas hasta ahora. Asimilan su asistencia al participar y al compartir: compartir responsabilidades, compartir cuestionamientos, compartir esperanzas de una vida mejor en cuanto que ésta sea más digna. Pero, debemos señalar, que para nosotras la participación no puede, no debe, ser reducida a la mera asistencia o presencia. Para que exista una verdadera participación, debe existir simultáneamente la capacidad real de decidir, y ello se logra con la libertad política.

Sectores de la clase media y alta, así como miembros de la burocracia y muchos de los funcionarios estatales, actúan como si esas mujeres populares no tuviesen sentimientos, como si fuesen seres sin autoestima ni orgullo. Al pensar que las mujeres populares “están acostumbradas a la dádiva y al asistencialismo” (frase repetidamente escuchada por nosotras), las conciben como seres humanos sin otros objetivos y fines válidos, distintos a la mera sobrevivencia. No comprenden que sus aspiraciones de vida pudiesen ser —y son— también otras, y que esas aspiraciones son merecedoras de respeto. Qué importa, piensan muchos de ellos y ellas, al fin al cabo son mujeres “cualquieras”,

---

<sup>4</sup> Las mujeres populares se dedican, mayoritariamente, a la ejecución de trabajos en el área de servicios.

vale decir, no producen, “son unas mantenidas, no trabajan, a ellas les gusta ser unas pedigüeñas, suertes de parásitos de la sociedad” y, en un alarde de culpabilización de la víctima de su propia desgracia, piensan y dicen: “ellas mismas se lo buscaron, ¡quién les manda a parir tantos hijos de hombres distintos!”. No piensan que toda esa situación es resultado de la misma opresión y pobreza a las que han estado sometidos los sectores populares durante siglos y, especialmente, las mujeres que son las productoras, proveedoras y distribuidoras familiares.

A lo largo del proceso de cambios que ha vivido Venezuela en los últimos 10 años se ha producido uno muy significativo dentro de las mujeres populares bolivarianas que refiere a cómo se han modificado sus propias aspiraciones de vida. Ahora ellas dicen: “ya no estamos ciegas; se nos cayó la venda que cubría nuestros ojos; hemos despertado”, aludiendo con ello al hecho innegable de que ahora se sienten ciudadanas en su propio país al lograr una cierta libertad política y que, como tales, deben y pueden gozar de derechos antes negados y hasta ahora inimaginados por ellas: decidir de manera real en los procesos electorarios, poder organizarse bajo el amparo del Estado para la búsqueda de soluciones a los problemas que enfrentan sus comunidades, reconocer que hay problemas que son solamente suyos y que pueden ser resueltos por ellas, etc. Es por ello que observamos que en el movimiento chavista tanto mujeres como hombres son presentados y visualizados como protagonistas del proceso político; en la oposición, por línea general, solo aparecen hombres que, por demás, carecen de representatividad real. Las mujeres antichavistas, sean populares, de clase media o alta aceptan delegar su representatividad en aquellos hombres cuya mediocridad es dolorosamente evidente, quizás por ser precisamente las que están más enajenadas al sistema patriarcal capitalista y reaccionario.

El gobierno bolivariano ha decidido promover el interés público por la batalla que libran día a día miles de mujeres populares, creando espacios e instrumentos para que ellas mismas puedan solventar sus problemas básicos de sobrevivencia; pero, al mismo tiempo, es necesario que la revolución movilice las fuerzas solidarias mediante la educación de la población, primero en la aceptación de que las mujeres

estamos dominadas aunque no lo parezca porque estudiamos y trabajamos en diversos espacios; segundo, en la comprensión de las causas históricas de la dominación sobre las mujeres de manera de poder concitar voluntades para que la revolución pueda ser plenamente eficaz en la lucha contra la conversión de la diferencia de género en desigualdad social y se pueda dar —de manera real— la conciencia del poder popular —de hombres y mujeres— en contra el patriarcado.

Aunque la enorme asistencia femenina en las misiones sociales puede suponer para las mujeres más trabajo (al trabajo doméstico se le añade el de la misión que se trate), nuevas formas de endeudamiento (como las que resultan de participar en cooperativas o en asociaciones de cogestión socioproductivas), cargarse de nuevas y más demandantes formas de responsabilidad, como las que provienen de su presencia en consejos comunales, escuadras de lectura, casas de alimentación, etc., al ser entendidas las misiones como los instrumentos y los espacios que ofrece el Estado para la construcción en colectivo y no en solitario de la *liberación de la pobreza y de todos los males conexos con ella*, las mujeres populares pudieran devenir en los propios agentes de esa liberación, con el añadido de que lo harían de manera conscientemente orientada hacia la creación de las nuevas formas de relación social que impedirían la reproducción de las condiciones negativas originales.

Por ello, cada misión debe partir de una visión integral del objetivo específico que la anima, lo cual implica incluir en ella programas educativos que permitan ciertamente entrenar a los/as “lanceros/as”, “vencedores/as”, “voceros/as”, etc. en ciertas tareas, estimulando destrezas, pero también en aquellas que posibiliten que los colectivos puedan entender las conexiones y vinculaciones existentes entre los distintos aspectos que conforman la realidad que la dicha misión intenta solventar. La integralidad de cada misión debe tener su correlato en la integralidad de las otras misiones, vale decir, los planes sociales deben constituir un sistema integrado, por lo que es necesario que exista una articulación entre todas ellas. Esta relación sistémica de las partes y el todo garantiza atender a los nexos que existen en la realidad social que han sido desmembrados en misiones particulares y que se ven cruzados por las relaciones entre los géneros.

Un aspecto de especial relevancia, a nuestro juicio, es el referido a las identidades. Al propiciar las misiones nuevas y diversas formas de organización popular y de asociación, permiten que las mujeres integrantes de cada misión construyan, junto a los demás miembros de la misión, identidades socioculturales al compartir comunidades de intereses, de comportamientos, de relaciones, de sentimientos, de formas o estilos de vida, lo que tiende a singularizar a cada misión dentro del sistema total. Sin embargo, esa singularización, que aumenta la cohesión del tejido social en general, debe ser comprendida, pues juega un importante papel en el logro del éxito de los planes sociales, toda vez que las formas de adscripción cultural pueden ser sujetos de manipulación política de distinto signo.<sup>5</sup>

Como ejemplo de que las identificaciones culturales pueden ser manipuladas según intereses políticos grupales, podemos citar el conocido caso de la llamada “La Negra”, tarjeta de débito aupada por la oposición venezolana durante la campaña electoral presidencial de agosto 2007. El mensaje que transmitió la oposición fue que con dicha tarjeta cada venezolano/a, supuestamente, accedería de forma individual y directa a los beneficios económicos que le corresponderían de la renta petrolera, beneficios expresados, en este caso, en un millón de bolívares que serían depositados en una cuenta y que podían ser extraídos con la tarjeta “La Negra”. Ese mensaje, fue evidente, supuso una manipulación de la oposición de algunas de las claves culturales de la mayoría del pueblo venezolano. Por un lado, el denominar la tarjeta como “La Negra” buscaba lograr una identificación positiva con ella por parte

---

<sup>5</sup> Puesto que pueden existir diversas identidades entre las mujeres (obreras, burguesas, blancas, negras, feministas, etc.), hay que considerar que, junto con la experiencia, los intereses son una parte clave en la construcción de la subjetividad femenina. De ahí que las mismas condiciones sociales y materiales pueden generar en esas mujeres intereses diferentes; por ejemplo, el caso de algunas obreras que voten por la derecha porque han articulado sus intereses según una matriz categorial diferente a la utilizada por las que votan por la izquierda. Es decir, los intereses femeninos, aunque tienen una base social y, por lo tanto, material, en situaciones de trabajo en donde se expresan condiciones de máxima injusticia, se pueden volver objeto de resistencia.

de los y las afrodescendientes, que, como ya hemos señalado antes, en esta obra, conforman alrededor del 60% de la población popular venezolana actual. Por otro lado, el usar precisamente a una mujer y popular para las propagandas perseguía crear asimismo identificaciones culturales dentro de las comunidades matricéntricas que son mayoritarias dentro de esa población. Asimismo, el emplear como denominación de la tarjeta la expresión “La Negra”, intentaba crear una respuesta emocional y afectiva, ya que dicha expresión es usada coloquialmente en Venezuela para designar a personas muy queridas, independientemente del color de su piel. Finalmente, la publicidad buscaba reforzar los antivalores del egoísmo y el individualismo, que fueron acuñados por la oposición en la IV República, mediante la prédica de que, por una parte, la renta petrolera es y debe ser solamente venezolana, y, por la otra, que su uso debe ser para lograr mejoras de individuos y no de colectivos. De ahí los mensajes de que la renta es objeto de dispendio por parte del gobierno bolivariano, que el petróleo y sus beneficios son mal-usados por el actual Gobierno, pues lo regala a países “comunistas”, como el cubano, el nicaragüense, las Antillas Menores, etc., como manera de financiar a la izquierda mundial, lo cual equivale a “quitarlos a los venezolanos/as lo que es nuestro”.

Dado que las identidades socioculturales son dinámicas, sujetas a múltiples determinaciones según los contextos de relación, pueden inducirse o negociarse y pueden implicar resistencia, adaptación o dominación. Así, pues, las identidades socioculturales poseen una enorme capacidad para accionar las fuerzas y recursos singularmente creativos de los individuos, para propiciar solidaridades, para crear lealtades y para inducir conductas. En tal sentido, debemos recordar que la cultura constituye un factor de identificación subjetiva, por lo que es estratégica para lograr una óptima calidad en la vida social mediante la gestación y fortalecimiento de la autoestima de los individuos.

La Revolución bolivariana, que constituye un proyecto socio-político-económico, debe poseer su propio modelo de orden cultural. El principal interés de ese modelo consistiría en propiciar y crear espacios para la ciudadanía en la generación de nuevas significaciones, nuevas

concepciones del mundo sobre las cuales ésta construya su identidad. Entonces, en el caso de las misiones, las identidades socioculturales que cada misión propiciaría construir, integrada con las demás en el sistema de misiones, podrían desarrollarse y estructurarse como una ideología unificadora, en este caso de corte socialista, en los sectores populares mayoritarios frente a otros grupos que poseen proyectos políticos de derecha. Por otro lado, es importante también entender cómo afectan a las y los miembros de las misiones los estereotipos culturales negativos sobre las mujeres populares que manejan ciertos sectores de la población, sobre todo, los de la clase media y alta.

### CONCLUSIONES

La importancia de la asistencia femenina creciente en los movimientos políticos urbanos contemporáneos, en los cuales esa mayoría de mujeres ha asumido un papel protagónico para la construcción del proyecto bolivariano, se equipara con la que posee su papel como agentes de socialización para la formación de una clara conciencia de carácter transformador, sobre todo en estos momentos cuando son tan necesarias la cohesión, la reciprocidad y la solidaridad, elementos imprescindibles para el logro de una Venezuela plenamente soberana y para la construcción de una sociedad socialista. Dicha construcción comienza, obviamente, en los núcleos familiares. Indispensable en el actual proceso sociopolítico signado por los cambios sociales que vive Venezuela es, sobre todo, que los colectivos femeninos conozcan y rescaten el conocimiento histórico sobre comportamientos socio-culturales solidarios, recíprocos, cooperativos y pacíficos de tradición milenaria —incluyendo los de las mujeres— resemantizándolos a la luz de la situación histórica actual, a través de nuevas organizaciones sociales, de carácter comunitario. Para ello será preciso analizar cómo se está dando (si se está dando) la participación de las mujeres en la construcción de un nuevo imaginario colectivo femenino y cómo incide en esa construcción su nivel de conciencia sobre los significados sexo/género, única manera de comprender —y eventualmente eliminar— el origen o las

causas de la subvaloración a la que están todavía sometidas en todos los órdenes de la vida social.

Para que la construcción de ese nuevo imaginario sea viable es necesario, en primer lugar, que la sociedad toda acepte sin etiquetas negativas las formas familiares de los colectivos femeninos populares que participan en las misiones. Esas formas no coinciden con la noción de familia burguesa patriarcal tradicional: padre, madre e hijos/as conviviendo en un mismo techo, donde los niños/as son “protegidos” por ambos progenitores. Es imperativo comprender que esas formas familiares populares han implicado hasta ahora la existencia de niños/as trabajadores, quienes —según nuestra Constitución— son sujetos pleno de derechos, para quienes el Ministerio del Trabajo desarrolló el Plan de Protección del Trabajo Infantil.<sup>6</sup>

En segundo lugar, es necesario considerar para la construcción del nuevo imaginario colectivo femenino si las mujeres que participan en los movimientos políticos urbanos contemporáneos y en los planes sociales bolivarianos analizan y comprenden el decisivo papel que han jugado y juegan la educación institucionalizada y la llamada educación informal en los procesos de socialización, y cómo, hasta ahora, ambas han sido los instrumentos más eficaces para reproducir el sistema patriarcal. Para construir un nuevo imaginario femenino es preciso un nivel profundo de conciencia sobre los significados sexo/género y cómo éstos se reproducen mediante la socialización y, en particular, a través de la educación, ya sea la institucionalizada, fundamentalmente la Escuela, ya sea la informal, sobre todo a través de los medios de comunicación masiva.

Finalmente, para el éxito de las misiones creemos necesario explorar si en la socialización familiar que realizan las mujeres populares

---

<sup>6</sup> Equipo Nacional del Programa de Protección a Niños, Niñas y Adolescentes Trabajadores. Críticas al documento “la eliminación del trabajo infantil: un objetivo a nuestro alcance”, de la Oficina Internacional del Trabajo, 2006. Para finales de 2006, desaparece este Programa de los planes gubernamentales. Sin embargo, para 2008, es retomado por el Ministerio de Participación Social y Protección Social.

que participan de ellas se da un elemento que pensamos es vital para la vida en general y para la vida comunitaria en particular y cómo se manifiesta, y es aquel que refiere a la percepción femenina del ambiente. Esa percepción determina las formas de conducta social hacia ese ambiente, si éstas son conservacionistas o destructivas. En tal sentido, es bueno recordar que las nociones de limpieza, salubridad, enfermedad, orden y similares están fuertemente influidas no sólo por las condiciones materiales de existencia, sino también por los valores culturales que se posean. Las condiciones de pobreza en las que han vivido por centurias importantes sectores de la población venezolana, todavía persisten. Dadas tales condiciones, muchas de sus secuelas (poco o ningún acceso a los servicios públicos de recolección de basura, racionamiento o carencia de agua potable, carencia de viviendas dignas lo que estimula el hacinamiento de sus moradores, etc.) tienden a impedir que la conservación del ambiente se haya constituido como un valor (Vargas, 2007). Éste y muchos otros aspectos deben ser considerados por el Estado bolivariano en relación con el funcionamiento de las misiones sociales.

Es evidente, por lo expuesto anteriormente que la Revolución bolivariana se encamina hacia un verdadero incremento del poder popular, hacia el reconocimiento del derecho de los agentes sociales a la verdadera participación, es decir, a poder tomar decisiones y poder realizar la gestión política. Queda, sin embargo, un largo camino por recorrer para poder construir el socialismo. Ni qué decir con respecto a los retos y desafíos que enfrenta la revolución para que el pueblo venezolano logre aceptar la igualdad de géneros. ¿Lo logrará la Revolución bolivariana? Sólo nos queda por decir que las mujeres en general, y las populares, en singular, están librando día a día esa batalla, y todo apunta hacia el éxito.

## II. ESTADO Y GÉNERO

Una adición reciente a las teorías feministas lo constituyen las teorías sobre el Estado, en donde muchas de ellas han tenido que enfrentarse a la complicada tarea de iluminar las maneras en las que el Estado modela y condiciona las relaciones de género. Estas nuevas propuestas feministas se han orientado básicamente en tratar de entender cómo operan en el Estado liberal burgués los significados sexo/género. Para ello, el feminismo se ha enfocado en el estudio de la función de los tipos de políticas estatales y los mecanismos para ejecutarlas (Orloff, 1996). La Escuela o el Estado son —como dice Bourdieu (2000:15)— “lugares de elaboración y de imposición de principios de dominación que se practican en el más privado de los universos”. Por ello, no es de extrañar que las relaciones entre los feminismos y el Estado siempre hayan sido, por lo menos, tormentosas.

Sin embargo, autoras como MacKinnon señalan que el feminismo no ostenta en verdad una teoría sobre el Estado (1995). Para la autora, el género es un sistema social que divide el poder; por lo tanto —dice— es un sistema político. A diferencia de las formas sistemáticamente empleadas por los hombres para esclavizar, violar, deshumanizar y exterminar a otros hombres que son expresión de las desigualdades políticas entre ellos, las formas de dominio que han empleado sobre las mujeres se han desarrollado social y económicamente antes de la aplicación de la ley, sin actos estatales expresos y, a menudo, en los contextos íntimos de la vida cotidiana.

Siguiendo las ideas de la misma autora, el feminismo ha quedado atrapado entre dos determinaciones: conceder más poder al Estado cada vez que se intenta reclamar más potestad para las mujeres, o permitir a los hombres el poder ilimitado en la sociedad. Porque, para MacKinnon, el Estado liberal es masculino en un sentido feminista, pues constituye, con coacción y autoridad, el orden social a favor de los hombres como género que legitima normas y formas, señala la relación con la sociedad y dicta sus políticas básicas. Así, el Estado liberal es masculino porque:

1. Formalmente, la objetividad es su norma, entendiendo la objetividad como la concepción que el legalismo tiene de sí mismo.
2. Por ende, el Estado liberal también es masculino desde el punto de vista de la jurisprudencia, y esto significa que adopta el punto de vista del poder masculino en la relación ley y sociedad.
3. Es, así mismo, masculino porque el modo en que el punto de vista masculino interpreta una experiencia es en el mismo sentido y manera que la interpreta la política estatal.

El Estado liberal, sigue MacKinnon, parte del supuesto generalizado de que las condiciones que incumben a los hombres, por razón del género, son de aplicación también a las mujeres; es decir, esta suposición se basa en la creencia de que en realidad no existe desigualdad entre los sexos en la sociedad. Así, el Estado liberal protege, por un lado, el poder masculino, encarnando y garantizando el control de éste sobre la mujer en todos los ámbitos, y, por el otro, amortiguando, dando derechos y apareciendo *de jure*<sup>1</sup> para prohibir si se incurre en excesos cuando se precisa la normalización de la presencia femenina en la sociedad. De manera que el Estado, a través de la ley, institucionaliza el poder masculino sobre las mujeres legitimando en dicha norma su propio punto de vista como género.

---

<sup>1</sup> Se refiere a la expresión en latín “*de iure*”, que significa “*de derecho*” o, mejor dicho, “*por derecho*”.

Para Haney (2000) y para Orloff (1996), las relaciones entre el Estado y los géneros son bidireccionales, puesto que el Estado modela las relaciones de género y, a la vez, se ve modelado por las mismas. Por ello, Haney apunta que el feminismo está organizado tanto por el tipo de aparato estatal como por la dinámica en la redistribución y la formulación de sus políticas.

Basándonos en las ideas de las tres autoras mencionadas antes, hemos creído importante analizar dos formas organizativas bolivarianas, las Misiones Sociales y los Consejos Comunales, y su relación con el Estado. Un Estado que, sin embargo, todavía tiene vigorosas y perniciosas estructuras liberales a pesar de su empeño por eliminarlas. Así, nuestra posición se basa en la creencia de que el Estado bolivariano todavía se ve fuertemente influido por las relaciones de género y que, simultáneamente, influye en ellas. Sin embargo, y como un ejemplo diferente, la existencia de las misiones sociales, aupadas y puestas en práctica hasta ahora por el Estado bolivariano son producto de lo que ha sido calificado por varios feminismos, un “Estado de Bienestar”.

Orloff (1996) ha definido al Estado de Bienestar como aquel que está comprometido con el proceso de cambio del papel que juegan las fuerzas sociales en la búsqueda de la justicia social. Según esta autora, los Estados de Bienestar, es decir, aquéllos que persiguen lograr una mayor igualdad, desarrollan programas de seguridad social asistenciales que se ven afectados profundamente por las relaciones de género. Esta situación responde a que los mecanismos clave estatales para el mantenimiento de las jerarquías de género incluyen los aspectos siguientes:

1. La división sexual del trabajo, que concibe el rol masculino como responsable del sostén económico familiar y el rol femenino como único obligado al cuidado familiar y el trabajo doméstico.
2. El sistema de salario familiar, en donde los salarios relativamente superiores de los hombres son justificados mediante el argumento de que tienen la responsabilidad de mantener a sus esposas e hijos/as.

3. El mecanismo que hace posible la exclusión de las mujeres de la fuerza de trabajo pagada y, por lo tanto, permite que éstas continúen con su dependencia de los hombres.
4. Los matrimonios tradicionales, que mantienen la división sexual del trabajo y un concomitante doble estándar de moral sexual.

Los consejos comunales son la otra forma de organización social que analizamos y que, al igual que las misiones sociales, todavía no poseen autonomía con respecto al Estado porque ante éste se registran y de éste reciben los recursos económicos. Como consecuencia, los consejos comunales también se ven permeados por las jerarquías de género. Esta situación se concreta, a pesar de la significativa presencia femenina en dichos consejos, en el control que ejercen los hombres dentro de muchas de esas estructuras organizativas.

Los consejos comunales se basan en la *Ley de Consejos Comunales* (2007), cuyo objeto es crear, desarrollar y regular la conformación, integración, organización y funcionamiento de los consejos comunales y su relación con los órganos del Estado, para

la formulación, ejecución, control y evaluación de las políticas públicas que permiten que el pueblo organizado ejerza directamente la gestión de las políticas públicas y proyectos orientados a responder a las necesidades y aspiraciones de las comunidades en la construcción de una sociedad de equidad y justicia social.<sup>2</sup>

Es importante señalar, que aunque la ley consagra en sus principios la corresponsabilidad, cooperación, solidaridad, transparencia, rendición de cuentas, honestidad, eficacia, eficiencia, responsabilidad social, control social, equidad, justicia e *igualdad social y de género*, la carencia de autonomía de los consejos comunales con respecto al Estado hace sospechar del verdadero logro de tal igualdad de género.

---

<sup>2</sup> En 2009 la *Ley de Consejos Comunales* fue reformada a solicitud de los sectores populares.

Consideramos la creación de los consejos comunales como un importante acierto de la Revolución bolivariana en el deseo de reconocer las formas previamente existentes del poder popular. Más aún, de admitirlas como nuevas formas que permiten impulsar tal poder y que hacen posible reconocer a la comunidad como el espacio ideal para la realización personal y colectiva de los hombres y las mujeres. Sin embargo, para lograrlo debe garantizarse la participación protagónica igualitaria —como dice Carosio (2007)— de manera efectiva, donde no aparezcan ni se reproduzcan ni mucho menos se mantengan, formas de dominación que den lugar ni generen privilegios de unos sobre otros. Por esto, ciertamente es necesario que los consejos comunales impulsen la creación de un nuevo modelo de producción económica, solidaria, regida por los intereses del bien común, que suponga una nueva concepción sobre el tratamiento del ambiente, y que incluya *una educación en valores de respeto y aceptación de las diferencias de género*; puesto que el objetivo fundamental *es educar a la población en nuevas formas de relación social, distintas a las que caracterizan al Estado capitalista burgués patriarcal* (Vargas, 2007b).

El Socialismo del siglo XXI parece suponer, tal como está planteado en la letra de la Ley, una intensificación de la organización democrática de la sociedad. Pero este Socialismo debe ser simultáneamente humanista, como ideario y como doctrina y no convertirse en un mero imperativo moral cuya implementación recuerde constantemente el papel de la subjetividad en la historia hecha por seres humanos reales. Es importante recordar que esa herencia histórica que otros seres reales nos legaron, está cargada de muchas estructuras negativas como las patriarcales, que hacen imposible, óigase bien, imposible, la construcción del Socialismo, sea democrático, humanista, o democrático-humanista. Si las transformaciones que los consejos comunales propician, no incluyen la eliminación de las estructuras patriarcales, éstas continuarán reproduciéndose, y aproximadamente el 50% de la población, nosotras las mujeres, quedaremos fuera de ese Socialismo, situación ésta totalmente injusta, antidemocrática e inhumana. Así, esta condición de exclusión se convertiría en un grave problema, debido a la importancia

de construir una ética que respalde el papel de los sujetos en el proyecto socialista, *como sujeto colectivo*, sin discriminaciones de género (Vargas, 2007b).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> En el pasado, tal como hemos expresado a lo largo de esta obra, cientos de mujeres venezolanas participaron activamente, junto con los hombres, en las luchas libradas en contra de la opresión política de la población; sin embargo, luego de finalizadas muchas de esas batallas, las compañeras de lucha fueron dejadas de lado en los procesos de conducción política que, a partir de dichos momentos, fueron dirigidos sólo por hombres.

## ESTADO BOLIVARIANO: FEMINISMO, LEGISLACIÓN, MISIONES SOCIALES Y CONSEJOS COMUNALES<sup>1</sup>

Es desear que ellas tengan... unas formas de organización  
y de acción colectivas... capaces de quebrantar  
las instituciones, estatales y jurídicas, que contribuyen  
a eternizar su subordinación.

PIERRE BOURDIEU

En el Estado bolivariano venezolano, donde todavía existen y se reproducen relaciones capitalistas de producción y reproducción, las llamadas Misiones Sociales se han abocado a resolver, de manera inmediata y masiva, problemas de larga data entre la mayoría de la población: vivienda, alimentación, salud, educación, etc. Sin embargo, en lo que atañe a las mujeres, la mayor parte de estas Misiones han estado imbuidas tanto de una visión asistencial, como también guiadas por el deseo de una búsqueda para la construcción de ciudadanía política.

Pretendemos hacer reflexionar, y proponer soluciones al hecho de que las misiones sociales bolivarianas muestran aún la persistencia de un Estado que reproduce las jerarquías sociales y que todavía estratifica a mujeres y hombres a través de un acceso diferencial a los derechos sociales y, sobre todo, al poder político. Cuando tal cosa sucede, pensamos, es porque existe una sociedad y un Estado cargados de mensajes conflictivos y contradictorios con respecto a las diferencias de género.

Por otro lado, al hacer un breve análisis del nuevo marco legal con que cuenta recientemente Venezuela en lo que atañe a la relación Estado/género, concebimos ese nuevo marco legal como la manifestación

---

<sup>1</sup> Un resumen de este trabajo nos fue solicitado por la revista *Experiencia Socialista*, mayo 2008.

de una jurisprudencia que ayuda a combatir las jerarquizaciones sociales basadas en el género y que se expresan en las relaciones entre Estado y población general.

De manera breve se analizan las nuevas formas organizativas conocidas como Consejos Comunales, cuyo objetivo más inmediato supone un reconocimiento a formas de poder popular en la dimensión local y regional.

#### ASPECTOS GENERALES DE LA IDEOLOGÍA PATRIARCAL Y DE LA IDEOLOGÍA CAPITALISTA MANIFESTADOS EN LA REFORMA DE LA JURISPRUDENCIA

Una de las más graves consecuencias de la existente desigualdad basada en el género es la exclusión de las mujeres de los espacios y cargos públicos donde se toman las decisiones políticas. No nos referimos, obviamente, a si existen o no mujeres en esos cargos, sino que nos cuestionamos si las mujeres que los ocupan tienen una agenda feminista. Al excluir a las mujeres y a los problemas que confrontamos en la esfera política, los estados capitalistas se permiten excluir a ambos, a las mujeres y la política de la esfera pública. Y lo hacen basados en la concepción de que puesto que el espacio “natural” de las mujeres es el doméstico, concebido como privado, y éste como personal y no político, los estados se blindan tanto con una serie de leyes y otros instrumentos legales, como con normativas sociales que les facultan para excusarse de “interferir” en los asuntos privado-personales que ocurren dentro de los espacios domésticos<sup>2</sup>. Como apunta Bourdieu, las instituciones, estatales y jurídicas contribuyen de esa manera a eternizar la subordinación femenina (2000: 9).

Los estados consideran, en consecuencia, que los problemas domésticos no afectan al resto de la vida social, y que tampoco afectan a la vida pública misma: nada más lejos de la realidad. Al no hacerlo —se piensa— los problemas personales-domésticos, incluidos los que resul-

<sup>2</sup> Como señala MacKinnon, “la opresión pública se disfraza de libertad privada y la coacción se viste de consentimiento”.

tan de la violencia de género, pueden ser obviados, dejados a la conciencia individual de los hombres que los cometen y de las mujeres que los sufren. Ello hace que aparenten ser un asunto totalmente personal y privado y, por lo tanto, no político y no público. Gracias a esta visión, las mujeres —incluso las más dominadas por su afectación por la violencia— no pueden contar con el Estado para que las defienda de las agresiones que se dan en los espacios privados.<sup>3</sup>

Se da entonces la paradoja de que muchas mujeres que sufren rutinariamente la violencia doméstica pueden ser convocadas a participar en actos de masas o de grupos políticos, en apoyo o rechazo a aspectos o temas considerados “realmente públicos y realmente políticos”, en desmedro de que su capacidad para decidir sobre tales asuntos se vea seriamente disminuida por lo que les sucede en sus espacios personales y, por lo tanto, “no políticos”. El sistema legal de los estados capitalistas se ha asegurado así de que muchísimas mujeres permanezcan subordinadas —y, en ocasiones, seriamente lastimadas por los hombres— y que se vean excluidas de la vida pública, excepto en actos donde pareciera que esos problemas no intervienen. Podemos afirmar, entonces, que en tales casos existe una contradicción entre el ejercicio de la ciudadanía política y los derechos legales femeninos, con sus derechos humanos.

La intervención de los gobiernos es vista como libre e igual; se piensa que sus leyes, en general, lo reflejan y que los gobiernos deben corregir sólo aquello en lo que antes se hubieran equivocado. Esta postura es estructural en lo que MacKinnon denomina “una constitución de abstinencia”.

Lo anterior, que refleja las jerarquizaciones basadas en el género que poseen la mayoría de los sistemas legales estatales capitalistas liberales, no es nuevo ni reciente; tiene una larga historia. Dado que esos Estados son entidades multifacéticas poseen, con frecuencia, mensajes conflictivos y contradictorios sobre los géneros.

---

<sup>3</sup> MacKinnon advierte que el liberalismo aplicado a las mujeres ha admitido la intervención del Estado en nombre de las mujeres como individuos abstractos con derechos abstractos, sin examinar el contenido ni las limitaciones de estas nociones en términos del género.

En Venezuela, las leyes de la IV República continuaron reproduciendo las desigualdades de género que existían desde el siglo XIX, con una ideología en la cual las leyes eran visualizadas como instrumentos neutrales, sin sesgos de ningún tipo, basadas en el mito de un tratamiento igualitario para las mujeres. No obstante, esas leyes actuaban para asegurar el patriarcado privado, en donde estaban ausentes políticas estatales de reconocimiento a las especificidades en los reclamos y necesidades de las mujeres al interno de esos espacios, producto de las bases masculinas de las normas legales. Las leyes se adherían a los estándares masculinos que excluían formas específicas de ofensas y crímenes que pudieran ocurrir en el área doméstica contra las mujeres.

En la V República se observa un cambio, pues desde el comienzo del proceso bolivariano hemos pasado a ser clasificadas más como personas y ciudadanas que por nuestra pertenencia a un determinado sexo; sobre todo, en lo que atiene a las áreas del empleo y el divorcio. Sin embargo, persiste nuestra discriminación por maternidad, lo que nos recluye cada vez más en nuestros hogares<sup>4</sup> y compromete, especialmente, nuestra estabilidad como madres trabajadoras, puesto que en tales casos somos tratadas más como madres que como personas, categorizadas como “trabajadoras con un cierto *handicap*”, el cual nos impide cumplir con las expectativas del Capital en cuanto a rendimiento.<sup>5</sup>

Lo anterior remite, ciertamente, a los valores capitalistas de la eficacia y la competitividad de la fuerza de trabajo que el sistema enfoca como aparentemente independiente del sexo y que norman la relación entre trabajadores/as y capitalistas. Las leyes todavía nos ven y tratan de la misma manera como muchos hombres ven y tratan a sus

---

<sup>4</sup> La reclusión de las mujeres madres que comenzó con la colonia no era grupal, sino en el hogar, y allí se comenzó a privarlas de la solidaridad con las otras mujeres marginadas.

<sup>5</sup> A los patrones/as, sobre todo, los de la empresa privada, se les “eriza el pelo” cuando deben emplear mujeres en edad fértil, por el temor de “quedarse sin empleadas” si éstas quedan embarazadas y tienen el derecho de disfrutar —según la Ley— de un período pre y post-parto. Así mismo, porque su “rendimiento y eficacia” tienden a disminuir durante la lactancia, como consecuencia de la necesaria atención que deben prestar a los/as hijos/as en los primeros años de vida.

propias mujeres, de forma que podemos decir que tales leyes son la institucionalización de una cierta subjetividad masculina.

Todavía persisten los fundamentos masculinos de las normas legales, lo que hace a éstas poco adecuadas para apreciar las distinciones de cualidad entre las variadas formas de dominación que sufrimos las mujeres. Todas las mujeres no somos iguales, ni aunque pertenezcamos a una misma clase, ni por nuestras sexualidades, ni por nuestra pertenencia étnica, ni todas deseamos ser madres. Pero nos parece que en el marco legal, en general, no se han contemplado todavía esas diferencias cualitativas.

Por otro lado, es incuestionable señalar que en la Constitución bolivariana venezolana de 1999, se han hecho posibles importantes reformas en el estatus legal de nosotras las mujeres venezolanas. Así, esta Carta Magna permite: un aumento de nuestra participación en la economía formal que conlleva una disminución en la tasa de desempleo femenino, incremento en nuestras posibilidades de acceso a la educación formal, a créditos bancarios y a talleres de formación destinados a potenciar nuestras destrezas y conocimientos, la proliferación de espacios e instrumentos que hagan más efectiva nuestra participación política, etc. Sin embargo, los trabajos femeninos no pagados que realizamos a nivel doméstico permanecen básicamente inalterados sin que existan todavía medidas estatales para su socialización que sean *plenamente* efectivas.<sup>6</sup>

Una real participación política femenina, no obstante la masiva asistencia de mujeres a actos políticos públicos y en misiones sociales, es prácticamente inexistente. Esto último se expresa más claramente en la muy exigua participación femenina en los espacios y cargos de decisión política<sup>7</sup>. A pesar de que en la actualidad contamos con mujeres que

<sup>6</sup> En la recientemente aprobada Ley sobre equidad de género se reconoce que el trabajo de las amas de casa crea valor y es productivo; por otro lado, el Estado bolivariano, como ya se ha señalado, remunera a aquellas amas de casa sin sostén masculino y en condiciones de mayor pobreza. Sin embargo, el resto de mujeres que no cumplen con estas condiciones deben continuar realizando dobles y triples jornadas de trabajo, sin contar con idóneos y suficientes jardines de infancia, centros de atención para niños y niñas, comedores populares infantiles y demás instrumentos de socialización y colectivización para las tareas domésticas.

<sup>7</sup> La Ley antes mencionada consagra la paridad en la representación de los géneros en los órganos de elección popular. Ello todavía no se ha hecho efectivo.

detentan cargos clave en el aparato estatal (ministras, defensoras del pueblo, procuradoras nacionales, etc.) en ninguna de esas instancias las funcionarias poseen una agenda feminista; actúan como lo haría cualquier varón que puede gozar de derechos y prebendas patriarcales. El que exista una apertura para que mujeres ocupen tales cargos, nos parece que tiende a obedecer a una esencialización de la condición femenina.

Con un debate abierto, participativo y democrático que se centre en ver cómo el sistema legal se ve afectado por las representaciones y relaciones sexo/género, la Revolución bolivariana podrá tomar conciencia de la necesidad de diseñar una jurisprudencia feminista, incluyendo una criminología feminista y tribunales especiales, caracterizados por la aceptación de la igualdad femenina, que se base en una noción plural de la diferencia y que penalice la discriminación por género.

#### ESTADO BOLIVARIANO, JURISPRUDENCIA Y EL COMBATE CONTRA LA REPRODUCCIÓN DE LAS JERARQUÍAS DE GÉNERO

Las políticas de redistribución del Estado bolivariano y las políticas tendientes al reconocimiento de los conflictos de género no parecen coincidir plenamente. Aunque existen las representaciones de la igualdad social con base en la diferencia de género de la Constitución de 1999, y aunque en ésta existen las bases para que se dé una jurisprudencia que podríamos considerar feminista, las leyes que las expresan se manifiestan aún dentro de un legalismo liberal, que hace que se conviertan no solamente en herramientas y símbolos del poder masculino, sino en efectivos mecanismos de control y dominación sobre las mujeres. Muchas de esas leyes actúan para asegurar el patriarcado, y lo hacen de muchas maneras, no sólo al excluirnos a las mujeres de la esfera pública, o al desconocer la actuación destacada que podemos tener en tal esfera, sino al rehusar considerar el espacio doméstico como un espacio político.

Lo anterior ha permitido que las leyes pierdan competencia, pues —como ya hemos apuntado— se considera que en el espacio doméstico no existen ningunas de las connotaciones políticas que concurren en el público. Pero, pensamos: lo privado es ciertamente político, toda vez

que lo que un sujeto piensa se arraiga en su vida cotidiana, al mismo tiempo que dimensiona las formas bajo las cuales lo personal se inscribe en lo colectivo, lo que permite entender hasta dónde lo personal es político.<sup>8</sup>

Kate Millett, en su muy interesante libro *Sexual politics* (2000: 23), asienta que el carácter político de las relaciones entre los sexos depende de cómo se defina lo político. En tal sentido señala, que el término ‘político’ refiere a relaciones estructuradas sobre la base del poder, “ordenamiento donde un grupo de personas es controlado por otro”. Más adelante dice que “el sexo es una categoría de estatus con implicaciones políticas” (2000: 24).<sup>9</sup>

Las argumentaciones y análisis de Millett permiten afirmar que las relaciones entre sexos que se dan en el espacio doméstico, en el cual un agente (masculino) domina y controla a otro (femenino), son de carácter político. No obstante que esto sea cierto, no es posible confundir lo privado con lo colectivo-público, aunque ambos no existen separadamente ni dejan de influirse el uno al otro, de ahí que las soluciones a los problemas que afectan a lo privado tienen, pues, necesariamente, un carácter colectivo.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> En este sentido, preocupa que la *Ley para la Protección de las Familia, la Maternidad y la Paternidad*, recientemente aprobada por la Asamblea Nacional, consagre, en su artículo 5, que “...los derechos inherentes a la familia (y en consecuencia al hombre que generalmente la compone) son personalísimos...”, con lo cual los desvincula —como hemos venido señalando— de la esfera pública y desconoce el carácter colectivo de las soluciones.

<sup>9</sup> Para Teresa Cubitt y Helen Greenslade la separación entre lo privado y lo público es una abstracción que produce una esencialización de la participación femenina. Dicen las autoras que “cuando se difuminan los límites entre las esferas pública y privada se llega a la acción colectiva y se reduce el aislamiento femenino en el ámbito doméstico. Para explicar el crecimiento de la acción colectiva, sugerimos como más apropiado un enfoque que visualice la esfera privada como pública” (1997:53. Traducción nuestra).

<sup>10</sup> Es necesario asentar, por otro lado que para nosotras cualquier relación entre los seres humanos o la misma interacción entre los seres humanos implica relaciones de carácter político: cuando negociamos posturas, cuando llegamos a acuerdos, cuando competimos, cuando nos asociamos y también cuando —como resultado— sometemos, controlamos, manipulamos. Las relaciones sociales, en consecuencia, siempre implican la realización de actos políticos de naturaleza y resultados variables.

Puesto que la condición de “político” trasciende los espacios tradicionalmente concebidos para la actuación de los géneros (público/privado), ello tiene importantes connotaciones en el ámbito de la jurisprudencia, al menos para la emisión y aprobación de aquellas leyes que pudieran perseguir la igualdad de los géneros. Si no se reconoce ese carácter político de lo privado, de lo “personal”, las leyes emitidas no serían aplicables. La violencia doméstica, por ejemplo, ha caído en la definición legal anterior, lo que ya propició que la *Ley sobre la Violencia contra la Mujer* de 1998, se quedara en el papel y no atendiera a la violencia de género en el hogar. Ésa y otras leyes similares tenían alto grado de indefinición o no resultaban suficientemente pertinentes, debido a su dilución en otras, como, por ejemplo, las que penalizan la criminalidad en genérico, que condujo a la lenidad de esa forma de violencia.

El flagelo social de la violencia en el hogar azota en la actualidad a millares de mujeres venezolanas. Según datos suministrados por el Instituto de la Mujer (Inamujer) se habían recibido para el 2005, alrededor de 10.000 denuncias, y aun cuando para el 2007, el número que reporta había disminuido a 4.484 llamadas de ayuda por parte de mujeres víctimas de violencia doméstica, estas cifras no reflejan la realidad y gravedad del problema, toda vez que de cada 10 mujeres víctimas sólo una reporta la agresión, es decir, sólo el 10% denuncia los maltratos.

Sin embargo, como demostración de voluntad política, desde finales de 2007, ha habido nuevas leyes en el marco legal de la República Bolivariana de Venezuela con respecto al género. Gracias a su inclusión en las leyes habilitantes presentadas por el Ejecutivo, fue aprobada por la Asamblea Nacional la *Ley Orgánica sobre el Derecho de las Mujeres a una Vida libre de Violencia*.

El texto de esta nueva Ley es extraordinariamente avanzado, ya que tipifica diferentes tipos de violencia, tales como: física, psicológica, mediática, laboral, sexual, incluyendo la prostitución forzada y la esclavitud sexual, la violencia comercial y la publicitaria. En esta ley el Estado bolivariano reconoce su responsabilidad para erradicar la violencia doméstica. Por otro lado, esta normativa se define como una ley en contra de la violación de los derechos humanos y prevé la privación de libertad contra el agresor, entre otras cosas.

A pesar de que esta ley pudiera sufrir la misma suerte de la de 1998, el gobierno bolivariano y organizaciones feministas se han abocado a implementar otras medidas que nos parecen sumamente importantes y complementarias de este nuevo marco legal. Así, el Estado, a través de diferentes entes, a saber: Instituto de la Mujer, Defensoría Metropolitana de los Derechos de la Mujer, Banco de Desarrollo de la Mujer, Funda Mujer, Comisión de Familia, Mujer y Juventud de la Asamblea Nacional y el Ministerio del Poder Popular para la Mujer se han planteado, desde 2007, la realización de programas de concienciación para los hombres y el público en general, mediante talleres de sensibilización para los medios de comunicación masiva, para los funcionarios del Estado, para los publicistas, etc.

Como complemento, el Instituto Nacional de Estadística se ha abocado en respaldar estas medidas, suministrando información estadística actualizada. A tal efecto, realizó la “Encuesta Demográfica Nacional” con un módulo sobre Violencia de Género y, por su parte, el Instituto de la Mujer realizó el “Registro Único de Denuncias de casos de Violencia”, cuyo objetivo persigue estandarizar el procesamiento de denuncias.

A pesar de todos estos esfuerzos, existen numerosas carencias para que la ley pueda aplicarse de manera efectiva. Entre otros ejemplos, podemos denunciar que son necesarios más refugios para proteger a las mujeres que huyen de compañeros agresivos, que faltan organismos encargados de tratar psicológicamente a esas mujeres y a sus hijos e hijas víctimas o testigos de la violencia en el hogar, que se carece de mecanismos e instrumentos suficientes para atender la deserción escolar que resulta como secuela, que no son suficientes los tribunales especiales para tratar con conocimiento y prontitud las denuncias e implementar las medidas preventivas que prevé la ley; sobre todo, aquellas expresadas en agresivas campañas de sensibilización en los medios de comunicación masiva, y, por último y sumamente importante, se necesita implementar la *incorporación en los pensa de la educación formal, en todos sus niveles, de contenidos que eduquen en contra de la violencia de género.*

Aunque los hombres deben ser, prioritariamente, los sujetos de las campañas de sensibilización, también deben diseñarse programas masivos para mujeres. No olvidemos que ellas, las víctimas, han sido formadas en un sistema cultural que reproduce los esquemas de pensamiento androcéntricos. En tal sentido, es bueno recordar que el Banco del Desarrollo de la Mujer (Banmujer) contempla, desde su fundación, talleres de concienciación para mujeres sobre violencia en el hogar, así como también la Misión Che Guevara, antes “Vuelvan Caras”.

Dentro de las leyes habilitantes, también se aprobó la *Ley para la Protección de la Familia, la Maternidad y la Paternidad* y la *Ley Orgánica de Equidad e Igualdad de Género*.

A partir de un muy somero análisis sobre la primera de estas leyes, podemos señalar aspectos —algunos que consideramos positivos, otros negativos— que nos parecen interesantes. Así, es positivo: que la Ley defina sus disposiciones como de orden público e interés nacional (artículo 5), que las madres puedan otorgar sus propios apellidos a sus hijas e hijos (artículo 8), que se reconozca la solidaridad de género en la definición de familia (artículo 25) y que se conceda que el trabajo doméstico del ama de casa crea valor agregado y produce riqueza y bienestar a la nación (artículo 69).

Es negativo que dicha Ley exalte la maternidad y el papel asistencial del Estado a las madres (artículo 30)<sup>11</sup>, y que destaque solamente el carácter personal (dice: personalísimo. Artículo 5) de la familia, en desmedro de las implicaciones que esto tiene en el colectivo, y, en consecuencia, en el ámbito público y en flagrante contradicción con sus disposiciones.

La segunda Ley —la *Ley Orgánica de Equidad e Igualdad de Género*— tiene por objeto, tal como señala en su justificación: “Garantizar y promover los derechos de las mujeres y los hombres, basados en la justicia, no discriminación y corresponsabilidad basados en la Constitución de

---

<sup>11</sup> Consideramos que la maternidad no debe ser vista como obligatoria, sino que depende de la decisión de cada mujer, de su propia manera de ver el mundo, de sus expectativas personales.

la República Bolivariana de Venezuela y en los Tratados y Convenios internacionales suscritos por la República Bolivariana de Venezuela”.

Con esta Ley, las mujeres hemos logrado reformas sumamente importantes. Podemos destacar, entre otras: la penalización a la violencia obstétrica, el reconocimiento a los derechos de las minorías sexuales y la participación paritaria de hombres y mujeres en organizaciones sociales y políticas y en cargos de dirección. Asimismo, la Ley podrá permitir un fortalecimiento de las políticas públicas en materia de salud sexual y reproductiva.

Es importante señalar que la reforma legal que aúpa el Estado venezolano en torno a los problemas derivados del patriarcado supone un avance con respecto a la situación previa a 1999. Sin embargo —como sucede casi siempre con las reformas— persiste la realidad de las jerarquizaciones de los géneros, puesto que las leyes aún reflejan la rígida separación en ámbitos de actuación de los mismos basada en una polarización dicotómica en las relaciones entre hombres y mujeres, así como un esencialismo de la subjetividad femenina (especialmente expresada en la *Ley para la Protección de la Familia, la Maternidad y la Paternidad*).

Por otro lado, nos parece, que estas normas más que contribuir a la lucha contra la subordinación femenina sirven para trasladar el patriarcado privado hacia un patriarcado público, y hacia los espacios colectivos controlados por el Estado. Sobre todo en lo que atiende a la maternidad y el papel asistencial del Estado (la *Ley Orgánica de Equidad e Igualdad de Género*), que a nuestro juicio no ayuda a incrementar la independencia ni el poder de las mujeres.

Como ejemplo de los problemas que todavía sufren millones de mujeres venezolanas, no obstante la existencia de la Ley antes mencionada, podemos citar los que surgen en la relación trabajo-maternidad. Organizaciones como *Buen Nacer* ([buennacer@googlegroups.com](mailto:buennacer@googlegroups.com)), denuncian que debido a las dificultades que enfrentan las mujeres en sus sitios de trabajo (públicos y privados) para poder amamantar a sus hijos/as, muchas de ellas han tenido que abandonar la lactancia materna, con las terribles implicaciones que ello tiene para la salud de los y las infantes/as, viéndose forzadas a utilizar las fórmulas que ofertan las

compañías transnacionales de alimentos. *Buen Nacer* ha alertado sobre los peligros que entraña la lactancia con leche en polvo y alimentos infantiles comerciales, y solicitó un apoyo real del Estado a las mujeres en sus espacios de trabajo para poder amamantar, e implementar una legislación que controle a las compañías que promocionan y mercadean los sucedáneos de leche materna.

LOS CONSEJOS COMUNALES: NUEVAS FORMAS  
ORGANIZATIVAS DE LA REVOLUCIÓN BOLIVARIANA  
Y LOS PROBLEMAS DE GÉNERO

Debemos preguntarnos: “¿Reivindican las mujeres venezolanas la equidad de género en los Consejos Comunales?”.

Como hemos señalado para las Misiones Sociales, también los consejos comunales, como nuevas formas de organización, todavía están fuertemente influidos por la desigualdad entre los géneros: dentro de ellos, no se valoran de la misma manera las tareas y labores desempeñadas por ambos sexos. De más está decir que esa desigualdad podría intervenir en el debilitamiento de dichas formas de organización. Sin embargo, es necesario reconocer que los consejos comunales han constituido puntos de encuentro, de pautas de conexión, de acceso a recursos materiales y simbólicos y de elementos culturales dinámicos y diversos. Por ello, es fundamental conocer las diversas construcciones culturales que se manifiestan en los consejos comunales y su papel en la conformación de la subjetividad social de los agentes (especialmente de las mujeres, que son la mayoría) que inciden en sus acciones colectivas dentro de esas organizaciones y cómo esas construcciones se ven influidas por los significados sexo/género. Estos significados se expresan en esos colectivos de varios modos: generalmente ridiculizando el tema, culpando ya a las mujeres, ya a los hombres, admitiendo que los significados sexo/género son problemáticos, pero sin hacer nada para resolverlos, negando su existencia, etc. La percepción femenina de su participación social en los consejos y en las políticas sociales en las misiones se ve muy influida, fundamentalmente, por la eficacia de esos

planes para solventar los problemas materiales básicos, lo que se conoce como “las tácticas prácticas para la solución de demandas”, que no tienen, generalmente, nada que ver con la búsqueda de la igualdad social de los géneros. Sin embargo, en casi todos ellos se observa claramente un nivel de conciencia política por parte de las mujeres y tímidos esbozos entre ellas de una conciencia de género.

En un video sobre el Consejo Comunal de la localidad de Palma Sola (estado Carabobo) —producido por VIVE TV (televisora social con cobertura nacional)— pudimos observar que una mujer declaraba: “Yo lucho por Palma Sola. Para luchar por una comunidad, se necesita fuerza y voluntad, ánimo”. Otra apuntaba “Lo que es bueno para la comunidad, es ventaja para uno como habitante de ella. A veces estoy cansada porque trabajo en la casa y en la comunidad. Mi esposo se queja porque no tengo un horario que me permita atenderlo”. Una tercera opinaba: “El trabajo social nunca se termina; cuando uno lo lleva por dentro, nunca se termina”. El video culmina con un significativo grupo de mujeres bailando y cantando:

Que vivan las mujeres (estribillo)  
 Vivan las madres  
 Mujeres al poder (estribillo).

En otro video que hemos consultado, producido por Catia TVE (televisora comunitaria), de un Consejo Comunal urbano que aglutina a 250 familias (en Catia, área muy populosa y popular de la ciudad de Caracas) se observa una vocera que declara: “Los Consejos Comunales son punta de lanza de este proceso revolucionario. Trabajamos directamente con la comunidad, que es lo importante. Sin la comunidad, nuestro Consejo Comunal no es nada”.

Un tercer video realizado en la comunidad Juyasirain (comunidad indígena wayúu de la Sierra de Perijá, municipio Mara), la vocera destaca:

Somos los guardianes de esta zona, cuidamos el ambiente, el agua.  
 Queremos a través de nuestro Consejo Comunal lograr realizar

proyectos y que se respete nuestra cultura. Las madres nos vemos obligadas a bajar (hacia el pueblo más cercano) para llevar a nuestros hijos a la escuela, para poder ir a una farmacia, al médico. Necesitamos escuelas, médicos de Barrio Adentro, Mercal en nuestra comunidad.

Del breve análisis realizado en los videos podemos concluir que en esas organizaciones, tal como sucede con las misiones, existe, en general, una resistencia hacia la aceptación de la perspectiva de género, toda vez que las mujeres populares que participan en los planes sociales bolivarianos y se benefician de los logros de sus propias organizaciones y redes de solidaridad no vinculan sus problemas directamente con los conflictos de género (Vargas, 2007d). Por otro lado, el aumento de asociatividad femenina en misiones y consejos comunales no se expresa —al menos hasta ahora— en un incremento pleno de su habilitación política.

Las comunidades populares venezolanas se han estructurado en consejos comunales, espacios sociales alternativos a los que habían surgido en la IV República, otrora comunes como resultado del clientelismo partidista. En los consejos comunales conviven actores y actrices con distintas visiones no pocas veces encontradas, con intereses heterogéneos, de carácter local o regional, que intentan coordinar acciones tendientes a solventar, de manera más o menos autónoma con respecto al Estado, los numerosos problemas que enfrentan las comunidades. A través de un proceso de acumulación de fuerzas que permite a los distintos actores sociales desarrollar, potenciar y disputar modelos alternativos y democráticos de desarrollo, los consejos comunales se debaten entre la obediencia al Estado y su autonomía como organizaciones. Las acciones colectivas de los/as consejeros/as comunales, no obstante que persiguen un control democrático, se movilizan con un conjunto de objetivos y perspectivas que, en muchas ocasiones, no coinciden con la idea de desarrollo que el mismo Estado propugna y, precisamente, en ello reside su fuerza. Sin embargo, la conformación de tales prácticas —aun aquellas contestatarias— se ha visto facilitada por el mismo Estado bolivariano, sobre todo por el Ejecutivo. Los/as diversos/as agentes se ven for-

zados/as a negociar; sin embargo —dentro de la formalidad que les confiere el marco legal y jurídico estatal—; el significado cultural y político de su lucha conjunta contra la exclusión secular, por su inserción en espacios políticos y el logro de metas de desarrollo —generalmente de corto plazo— que implican la búsqueda de mejores condiciones de vida.

A pesar de que no existen en los consejos comunales creaciones políticas estructuradas, la Constitución de 1999 les garantiza un importante papel político, porque —según este marco legal— pueden decidir, por ejemplo, sobre planes de acción, especialmente en torno a proyectos de desarrollo que en ocasiones surgen con una visión alternativa de sociedad que no está encuadrada en la lógica estatal tradicional. Este rasgo es claramente evidente, por ejemplo, entre los grupos wayúu que ocupan la sierra de Perijá, quienes adversan la explotación carbonífera en la región por ser atentatoria con su idea de conservación ambiental (ver video sobre la comunidad indígena Juyasirain).

La acción política de los consejos comunales se da en un espacio público nacional, disgregado en numerosos espacios locales y regionales, por lo cual pueden, en general, liberarse de importantes restricciones por parte del Estado (así lo define la *Ley de Consejos Comunales*, según la cual ellos son expresión del poder popular). Así, y como puede advertirse, la Ley mencionada sitúa a los consejos comunales en un ámbito relacionado directamente con las transformaciones del Estado.

La idea del poder popular en los consejos comunales es, precisamente, que las transformaciones en curso gracias a la transferencia de recursos económicos por parte del Estado para proyectos de desarrollo administrados por ellos, tiendan a restarle capacidad de iniciativa al mismo Estado. Éste cedería así gran parte de sus atribuciones como agente de desarrollo. La meta política que subyace es el logro del fortalecimiento del poder popular consagrado en la Constitución de 1999. Con la creación de los consejos comunales se persigue el control de los agentes sobre sí mismos, y, sobre todo, los recursos que se considera son los factores determinantes del poder; se piensa que esto les permitiría a los individuos desarrollar capacidades nuevas y ser reconocidos como protagonistas, sujetos capaces de superar la vulnerabilidad y la exclusión, así como

contribuir al progreso y gozar de sus beneficios. Así mismo, este proceso se asocia con cambios en la conformación y fortalecimiento de identidades colectivas comunales que intervienen en las definiciones y redefiniciones de lo que es progreso.

Pero, si en los consejos comunales se da una apropiación tanto subjetiva como material de elementos de transformación social que se expresan en un terreno en donde disputan fuerzas opuestas entre un género hegemónico y otro subordinado, lo que implicará una lucha política contraria a la lógica que ha impreso el patriarcado, pudiera darse dentro de ellos un proceso de cambios lento, contradictorio y lleno de incertidumbres, sobre todo porque los consejos comunales se están conformando como un sujeto potencial basado en grupos de interés que construyen identidades culturales de resistencia. Para que esas identidades colectivas de resistencia no reproduzcan los significados patriarcales sexo/género, y dada la abrumadora presencia de mujeres en los consejos comunales, se deben producir transformaciones en la subjetividad de sus integrantes, traducidas en comportamientos, en actitudes y en acciones, así como en las autopercepciones y en las asignaciones sociales de los géneros, en lo cual las identidades previamente existentes coludirían con las que se estarían construyendo. Ciertamente, en dichos consejos, es posible que se pueda generar una identidad femenina que no se vincule solamente al referente social y material de esas organizaciones, sino también con factores de significación propiamente femeninos. Sin embargo, aunque es muy probable que esos procesos de identificación, basados en la existencia de problemas y asuntos femeninos, pudieran ser preexistentes entre las mujeres miembros de los consejos comunales actuales, es muy posible que estén enmascarados por una identidad que obedece a los intereses masculinos y que se muestra y asume como natural y estable. Por tanto, se podría hacer necesario dentro de los consejos comunales generar nuevas capacidades de negociación, que favorezcan la modificación de las relaciones de subordinación, cualquiera que se sea su base de sustentación.

Puesto que los consejos comunales son nuevos lugares para la construcción de ciudadanía, las prácticas sociales que en ellos tienen

lugar y su canalización grupal los convertiría en los espacios ideales no sólo para contestar al Estado mismo como institución con un aparato que regula, condiciona y norma a la vida social toda reproduciendo inevitablemente las desigualdades sociales, sino también como los lugares donde esa vida social desigual pueda ser transformada, donde se puedan eliminar las estructuras patriarcales, donde se pueda dar la más amplia y plural participación comunitaria, donde puedan crecer los sentimientos de valía y autoestima, donde se puedan modificar las responsabilidades domésticas y familiares al colectivizarlas, en suma, donde se pueda combatir cualquier forma de opresión, dominación o subvaloración.

En los consejos comunales se ha producido la acción social femenina como reflejo de las condiciones sociales, lo que ha hecho que las condiciones materiales se hayan vuelto todavía más significativas para las mujeres populares. Actualmente, gracias al discurso oficial bolivariano, las propias mujeres de los barrios populares han conceptualizado su contexto de pobreza injusta al sentirse interpeladas como actrices del poder popular y se debaten —gracias a ese mismo discurso— entre considerar al Estado como el factor esencial para resolver su situación o intervenir ellas mismas en las soluciones con sus experiencias y conocimientos. Sin embargo, esas mujeres todavía no manejan un discurso en términos de derechos específicos femeninos.

Existen numerosos problemas vinculados a cómo conceptualizan ambos sexos el trabajo comunitario en los consejos comunales, que está fuertemente influido por los valores culturales de sus miembros. Un problema que consideramos negativo para el funcionamiento de algunos de estos consejos son los choques entre los valores culturales sostenidos por hombres y los que sostienen mujeres, toda vez que ello tiende a reproducir el modelo de jerarquías sexo-género. En un consejo comunal de los valles del Tuy, una vocera nos informó sobre los problemas que confrontan los hombres cuando se incorporan al consejo comunal: al ser las mujeres mayoría y controlar la mayor parte de los Comités del Consejo Comunal, en ocasiones discriminan o maltratan de palabra a los hombres usando argumentos que descalifican el comportamiento masculino en esos espacios. Señala también que cuando los hombres

participan consumen licor, se emborrachan y hacen francachelas, por lo que se sienten obligadas no solamente a reprenderlos sino a marginarlos. Esto —como es de esperar— influye en la cohesión de la organización y en su eficacia.

Aunque coincidimos con esas mujeres en el hecho de que esos comportamientos masculinos son efectivamente negativos para el logro de los objetivos que persiguen los consejos comunales, es necesario —creemos— entender el origen de los mismos. Por una parte, su génesis está enraizada en las diferentes valoraciones socio-culturales sobre la noción misma del trabajo que manejan los dos géneros. Por un lado, tenemos que tales comportamientos masculinos parecen reflejar la muy difundida idea entre la gran mayoría de los hombres —sobre todo los populares— de que lo que hacen las mujeres en esos espacios no es “trabajo de verdad”, que esas actividades realizadas por ellas las pueden llevar a cabo precisamente porque a diferencia de ellos “están desocupadas” (es decir, en los espacios públicos; no tienen que salir de sus casas, donde “no trabajan” sino cuidan el hogar), con el añadido de la prevaleciente concepción entre ellos de que cualquier actividad social que implique la actuación de ambos sexos en el ámbito público no laboral, como la que ocurre en los consejos comunales, cae en la categoría de disfrute del “tiempo libre”, asociado siempre a la noción de diversión, agravado por la idea de que para divertirse hay que consumir licor<sup>12</sup> (Vargas, Sanoja y Martín, 1995).

Otro de los problemas culturales sexo/género que enfrentan algunos consejos comunales, se refiere a la administración de los recur-

---

<sup>12</sup> La conducta y los hábitos alcohólicos de los hombres venezolanos pueden trazarse por lo menos hasta el siglo XVI. Nuestras investigaciones arqueológicas en el Bajo Orinoco indican que para 1593 los conquistadores europeos ya habían introducido entre los grupos indígenas de la región el hábito de consumir bebidas alcohólicas (Sanoja y Vargas, 2005: 410). Similares conductas han podido ser detectadas arqueológicamente también en nuestras excavaciones en Caracas de sitios que datan distintos momentos del período colonial (Sanoja, *et al.* 1998; Vargas, *et al.* 1998). Posteriormente, durante la IV República, el consumo de alcohol, la carne asada, el juego de bolas criollas y el dominó se convirtieron en la rutina de los actos políticos públicos organizados, particularmente, por el Partido Acción Democrática; estas rutinas perniciosas se proyectan, como vemos, hasta en la dinámica organizativa de los actuales consejos comunales de la V República.

sos económicos y a la persistencia de patrones de conducta asociados al clientelismo partidista de la IV República, implementado por los partidos del estatus como manera de captar a las organizaciones populares de base. Debido a esto, los dineros provenientes del sector público oficial debían ser administrados por representantes de esos partidos, generalmente hombres (Vargas, 2007). En consecuencia, una de las quejas más constantes de las mujeres en los consejos comunales —como nos señalara una consejera en Margarita— es:

Una vez que nosotras “armamos” el consejo, sus comisiones y comités, y una vez que hemos hecho todo el trabajo, es cuando aparecen los hombres (llegan en masa los “adecos y copeyanos”, dicen) para aprovecharse de los recursos económicos que el consejo recibe del Ejecutivo. Nos desplazan a nosotras de los cargos dentro de la organización para ocupar ellos esos espacios y poder lucrarse como lo hicieron antes de los dineros nacionales. Contra eso no podemos hacer nada, porque se convierten en mayoría y cuentan con el apoyo de los funcionarios de la cuarta incrustados en la quinta.

En consecuencia, dado que persisten desigualdades estructurales por motivos de género, se hace necesario que el Estado —que es el impulsor de las misiones y de los consejos comunales— posea un nuevo enfoque que abarque todas las políticas comunitarias en un esfuerzo por propulsar la consecución de la igualdad, mediante el desarrollo de las actividades horizontales necesarias y la mejora de la coordinación de las actividades relativas al género en los diversos ámbitos políticos. La incorporación de ese enfoque permitiría:

1. Promover y difundir los valores y prácticas en los que se basa la igualdad entre hombres y mujeres.
2. Mejorar la comprensión de las cuestiones relacionadas con la igualdad entre mujeres y hombres, incluida la discriminación directa e indirecta basada en el sexo, así como la discriminación múltiple

contra las mujeres, examinando la eficacia de las políticas y las prácticas mediante un análisis previo de las mismas, el seguimiento de su aplicación y la evaluación de su impacto.

3. Potenciar la capacidad de los agentes sociales, primordiales para promover eficazmente la igualdad entre mujeres y hombres, en particular fomentando el intercambio de información y el fortalecimiento de las redes que existen a nivel comunitario.
4. Integrar la dimensión del género en todas las políticas y utilizar su potencial para promover la igualdad entre hombres y mujeres, así como para aumentar la sensibilización sobre esa materia.
5. Reforzar la cooperación y la asociación entre todas las partes implicadas en la promoción de la igualdad, especialmente a las autoridades nacionales, a los organismos dedicados al fomento de la igualdad y a los interlocutores sociales.
6. Promover una legislación comunitaria en el ámbito de la igualdad entre mujeres y hombres, que fomente la integración de la perspectiva del género en todas las políticas comunitarias.
7. Desarrollar programas de acción comunitaria sobre las tácticas del Estado en materia de igualdad entre mujeres y hombres.
8. Instituir como obligatoria la educación dedicada a los problemas de género en todos los centros educativos nacionales, regionales y locales y en todos los niveles.

Medidas como éstas y otras similares, orientadas a resolver los problemas de género que confrontan los consejos comunales, deben estar guiadas por la idea de servir de estímulo para la creación de una nueva cultura comunitaria. Dado que los valores culturales cruzan transversalmente la vida social de las comunidades y muchos de ellos actúan para prevenir o detener la necesaria cohesión social de los consejos comunales, se hace necesario, en primer lugar, conocerlos para poder transformarlos. Una revolución es un hecho esencialmente cultural; ese cambio implica transformar las relaciones sociales de producción y el o los modos de vida que esas relaciones sociales de producción han gestado hasta ese momento, *modos de vivir que se reproducen, expresan y sustentan*

*en valores culturales.* Es decir, una nueva visión en las maneras de concebir el mundo y en las formas y modos como se conciben y se dan las relaciones entre seres humanos y de éstos con la naturaleza.

El espacio del cambio revolucionario es el de la vida cotidiana de las comunidades, donde se objetiva de forma concreta el modo de vida que las relaciones sociales de producción han generado. Consecuentemente, es imprescindible transformar y construir en esos espacios un nuevo imaginario con nuevos valores culturales que sostengan y reproduzcan la transformación de la sociedad como un todo.

Los nuevos valores culturales, en consecuencia la cultura revolucionaria, debe llegar a ser expresión cotidiana del poder popular en los espacios comunitarios. En el caso concreto de los consejos comunales, es allí donde se están conformando las nuevas relaciones sociales de producción, el nuevo modo de vida y donde se hace necesaria la nueva cultura revolucionaria, expresada en una nueva subjetividad, en un nuevo imaginario de la revolución que debe explicar y reproducir las nuevas formas de concebir la realidad para poder transformar la sociedad capitalista en una sociedad socialista, fundamentada en la igualdad de todos y todas. Si ello es así, la nueva subjetividad debe, necesariamente, incluir la transformación de prácticas sociales sostenidas por valores culturales patriarcales.



### III. SEXUALIDAD FEMENINA

*Cosificar*, según la acepción que aparece en los diccionarios, significa reducir a la condición de cosa lo que no es y también, considerar a una persona o grupo de ellas como una cosa. *Cosificar* implica, entonces, objetualizar o reificar a las personas. Ello supone ausencia de respeto y negación de la condición humana.

La publicidad capitalista cosifica, no sólo porque es una herramienta comunicativa al servicio del estímulo de las actitudes de compra y del fomento de hábitos de consumo, sino porque es, además, y sobre todo, una efficacísima herramienta de transmisión ideológica, por lo que la función de la publicidad en la sociedad contemporánea va más allá de persuadir a la gente a comprar productos o servicios.

Los anuncios publicitarios tienen una influencia determinante en la transmisión cultural de valores y de actitudes, en la educación ética y estética de la ciudadanía y en la globalización de los estilos de vida y de las actuales formas capitalistas de percibir el mundo en nuestras sociedades. En los anuncios publicitarios no sólo se venden objetos, sino que también se construye la identidad sociocultural de los sujetos y se estimulan maneras concretas de entender y de hacer el mundo y de ser en el mundo, se fomentan o silencian ideologías y se persuade a las personas de la utilidad de ciertos hábitos y de ciertas conductas.

Con el discurso seductor y vistoso de la publicidad, se exhibe en diversos espacios un oasis de perfección absoluta, totalmente ajeno

a los conflictos que existen en la vida social, a la injusticia, a las luchas, al dolor y a la muerte; en suma, la publicidad ejerce su poder para controlar los efectos de los conflictos. De esa manera, los anuncios publicitarios convierten la vida en un espectáculo ilusorio que es capaz de entretener, crear y reforzar estereotipos, prejuicios, formas determinadas de comportamiento, y, sobre todo, dan la pauta a los individuos e individuos de la idea que deben tener de sí mismos, puesto que la publicidad es, sin duda, un aparato ideológico. Así, la dimensión económica, ciertamente, origina a la publicidad, pero ésta no puede ser reducida a aquélla, pues tiene evidentes consecuencias ideológicas en la construcción de mensajes que son —en cierto sentido— extraeconómicos.

En la cultura del espectáculo de las sociedades actuales, la vida se transforma en representación; la vida en general, y en especial la de las mujeres. Por ello, hay publicidades para mujeres y hay publicidades con mujeres, en las que la mujer cede su cuerpo para la connotación de los productos. Esto se traduce en un atentado latente a la salud y el respeto de los seres humanos, en especial contra el género femenino, toda vez que las mujeres somos el punto central del sexismo publicitario. De una forma sutil, subliminal y hasta agradable en algunas ocasiones, las mujeres somos inducidas a desempeñar un determinado papel social y familiar, a adoptar una imagen específica y a relacionarnos de una manera precisa con las personas a nuestro alrededor, gracias a una manipulación de símbolos socio-culturales. La publicidad refuerza o alude a un papel social y a un estereotipo cultural de género; en tal sentido, nos otorga un determinado valor a las mujeres y a lo que hacemos que corresponde al cumplimiento de cánones impuestos: de belleza, de juventud, de maternidad, de amor, de esposa, de dedicación familiar, todos ellos concepciones convencionales y esencialistas de la feminidad, que necesitan ser replanteadas estratégicamente con propósitos políticos.

Actualmente, el uso del cuerpo en los mensajes publicitarios ocupa un lugar privilegiado desde donde se pueden observar los mecanismos de enunciación y las presiones ejercidas sobre las mujeres a través de las representaciones femeninas. El cuerpo femenino se ha convertido para la publicidad en un espacio prioritario donde colocar pro-

ductos y ofrecer servicios, es decir, un espacio desde el cual dictar tanto modelos estéticos como funciones sociales. Pero también, el mundo social ha creado, lo que en palabras de Bourdieu (2000) se define como una realidad sexuada percible a través de la publicidad, que justifica la dimetría social, socialmente establecida.

Un tema que nos ha parecido relevante ha sido tratar de entender los vínculos entre las representaciones de la sexualidad femenina y el poder patriarcal constituido y la manera cómo se expresa de forma explícita en las sociedades capitalistas a través de la publicidad en los medios de comunicación masiva. En tales casos, las decisiones sobre las representaciones de los cuerpos femeninos en la publicidad reflejan el poder y la autoridad de determinados agentes sociales: los capitalistas. La publicidad pasa de ser (como pretendidamente se presenta y define) un instrumento de comunicación, a constituirse en un poderoso recurso en la construcción de una determinada manera de ver la sexualidad e identidad femeninas. La publicidad trasciende los límites formales de la comunicación y se convierte en una fuerza que emerge para crear significados con visiones, convenientemente idealizadas, de lo que “en verdad” significa ser mujer. Reafirma, mediante el uso de imágenes-símbolos, unos valores y modelos estéticos, apetecibles y “logrables”, y por lo tanto al alcance de todas; busca —y lo ha logrado— inmediatas respuestas emocionales sobre las maneras femeninas de concebir y de ver al mundo, mientras trata de aislarnos a las mujeres de un mundo cargado de contradicciones, sufrimientos e injusticias. Y en la medida que lo hace, en la misma medida que tiene éxito en su perseverante tarea, consigue cosificar cuerpos, cuerpos femeninos y sexualidades femeninas.

Sin embargo, no todas las mujeres somos sujetos pasivos ante la publicidad puesto que ésta crea también modelos que podemos rechazar. Las condiciones sociales en las cuales vivimos condicionan nuestra aceptación o rechazo; no obstante, la permanente “contaminación” que sufrimos con esas imágenes-símbolos, con los significados que transmiten, con los propósitos a los que obedecen las representaciones de nosotras mismas y de nuestra sexualidad, pueden yuxtaponerse a

esas condiciones. Combatir esa contaminación con una acción subjetivamente pensada, es una tarea por demás esencial para trascender la alienación que produce. “Los vínculos entre la sexualidad y el poder aparecen indisociables de las relaciones que se dan entre las condiciones sociales que determinan tanto su posibilidad como su significación”. Este recordatorio de Bourdieu (2000:35) nos hace pensar que a la alienación material que vivimos millones de mujeres en el capitalismo, se suma la alienación simbólica, lo que nos ha convertido en objetos simbólicos, y, por tanto, condiciona nuestras propias percepciones sobre nuestros cuerpos, lo que crea la imagen social de nuestros cuerpos porque —como advierte el autor— “la estructura social capitalista está presente en el núcleo de interacción, bajo la forma de los esquemas de percepción y apreciación inscritos en los cuerpos de los agentes interactivos” (2000: 83).

## CAPITALISMO Y SEXUALIDAD. CUERPOS FEMENINOS Y SU COSIFICACIÓN<sup>1</sup>

Es incuestionable que la vida diaria de muchas mujeres dentro del capitalismo está alienada y cosificada. La diversidad de sus vidas y su trabajo ha sido ignorado y suprimido mediante mecanismos ideológicos que han producido además la invisibilidad de esas vidas. Todo ello porque los modos capitalistas de pensar y actuar son androcéntricos y, por eso, sirven para estimular la tradicional dominación de las mujeres y legitimar el sistema patriarcal que reproduce los privilegios masculinos. En tal sentido, los conceptos, el lenguaje, el discurso científico, los cánones estéticos, las leyes, en suma, el modo de vivir capitalista y el estilo de vida que lo acompaña son creaciones masculinas que han funcionado para sostener el patriarcado, específicamente las relaciones de control y regulación que existen no sólo entre hombres y mujeres, sino entre el Estado mismo y las mujeres. En este sentido, nos parece importante destacar el papel de las representaciones en tanto formas simbólicas que asumen en cada momento los sistemas sociales.

En los procesos de representación de las mujeres se han reflejado, a lo largo de la historia, los intereses de distinta naturaleza de los actores, individuales o de grupo; en la actualidad, se han destacado

---

<sup>1</sup> Un resumen de este trabajo fue presentado como ponencia en el Foro “Sexualidades y Género: Perspectivas de Transformación Cultural. Chile y Venezuela, dos Experiencias”, celebrado en la Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile. Santiago. Julio 2008.

los políticos y los económicos. Tales representaciones son parte integral de un sistema de conocimiento que afecta, en el presente, lo que se sabe y lo que se piensa que se sabe sobre las mujeres y el modo cómo somos y cómo somos interpretadas por otros, que incide directamente en la construcción de nuestras subjetividades. Por otro lado, hay que recordar que el sistema capitalista no afecta tan sólo a las representaciones de las mujeres, sino que las decisiones que se toman incluyen también a los hombres, a las distintas comunidades y a las diversas culturas de las distintas sociedades de esa formación social. Todo ello refleja formas de ejercicio del poder y de la autoridad, basadas en un manejo de una hegemonía del saber y, en consecuencia, de la capacidad de generar sentidos<sup>2</sup>. Pero en ese proceso se expresan también las luchas y las oposiciones constantes entre la manera como se conceptualizan los modos de representar a los distintos componentes de una sociedad y cómo se articulan esos modos con la gestación de sus identidades, así como también los intereses y percepciones propios de los componentes sociales mismos. Dicho de otra manera, existe una lucha constante entre a quiénes se representa y a quiénes no, entre lo que se representa y lo que se omite, entre las formas y maneras de representar, y entre la inclusión y la exclusión social.

En intensos procesos de cambio social como el que vive Venezuela en los actuales momentos, signado por una fuerte tendencia hacia la inclusión social de todos los sectores y actores y actrices sociales, las políticas de representación, individuales y colectivas, incluyendo las públicas, determinan una particular construcción de las representaciones sobre las mujeres y los factores que han incidido en la tradicional

---

<sup>2</sup> Como se infiere de lo que decimos, la noción misma de “saber” se ha transformado en el capitalismo por la de “conocimiento” y éste se ha reducido a la de “conocimiento científico”, controlado y legitimado este último por la sociedad capitalista gracias al trabajo realizado por los y las “especialistas en la interpretación del mundo” que esta sociedad reconoce. El saber popular que proviene de la acumulación de las experiencias sociales milenarias de los actores y actrices sociales en sus vidas cotidianas, no es reconocido como conocimiento dado que para su adquisición no se cumplieron los requisitos de la ciencia positiva. La hegemonía se establece, entonces, sobre el conocimiento y, en consecuencia, éste deviene instrumento para el ejercicio del poder.

construcción de la subjetividad femenina; estas políticas de representación han entrado en conflicto al erigirse una posición alternativa que se cuestiona los parámetros androcéntricos excluyentes que existen, ofreciendo una perspectiva crítica no solamente a las representaciones mismas sino a todo el sistema social. Con ello, muchas mujeres y grupos de mujeres venezolanas están empeñadas en diseñar nuevas posibilidades de inserción en la vida social, incluyendo nuevos desafíos a la subjetividad colectiva hasta ahora imperante, que comprende, así mismo, los cánones estéticos hegemónicos que han emanado del poder masculino capitalista.<sup>3</sup>

Muchas veces, esas críticas se expresan por medio de ironías sutiles en contra de las estructuras ideológicas del poder o mediante acciones de enfrentamiento directo con el mismo<sup>4</sup>. En tal sentido, nos interesa destacar el papel que han jugado las representaciones del cuerpo femenino; enfatizar este aspecto es sumamente importante, ya que es a partir del cuerpo femenino como se dan las representaciones y se construyen identidades significativas en sectores de la población. En la construcción de la subjetividad femenina, nuestros cuerpos han devenido un espacio de lucha donde se manifiestan las valoraciones que tenemos o que se plantea debemos tener sobre nosotras mismas.

#### LAS REPRESENTACIONES EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS IDENTIDADES Y EL EJERCICIO DEL PODER

Las representaciones de individuos, grupos, sectores o comunidades inciden directamente en el establecimiento y mantenimiento de las identidades de sus miembros, por lo que colaboran, así mismo, en la afirmación de sus aspiraciones, deseos y anhelos, ya sean éstos de carácter social, político o económico. Ello hace que en sociedades extremadamente

<sup>3</sup> Esto se manifiesta en diversos campos de la vida social: en la política, en el arte, en la literatura, en la creación científica.

<sup>4</sup> En este sentido son paradigmáticas las recientes acciones realizadas por grupos de feministas venezolanas (con éxito) en contra de vallas que publicitaban una marca de cerveza usando imágenes denigrantes de las mujeres.

desiguales, como es el caso de las capitalistas, la venezolana entre ellas, existan instituciones, individuos e individuos o grupos de personas que, en un ejercicio de poder, controlen las representaciones como manera de propiciar determinadas identificaciones o prevenir la aparición de otras. Esto quiere decir que la forma como se representan a las personas de manera individual o colectiva refleja los juicios y valoraciones que tiene el poder con respecto a ellas. Por ejemplo, la manera de representarse a los miembros de una nación está imbuida de las ideas que tienen los sectores que dominan en esa nación sobre cómo deben ser y cómo deben relacionarse entre sí sus ciudadanos/as, destacando u oscureciendo deliberadamente el papel que puedan haber jugado algunos sectores en la construcción de la nación, subrayando u omitiendo el realizado por algunos grupos étnicos, por ciertas clases sociales, por determinadas culturas y/o géneros específicos, o por ciertas instituciones. En consecuencia, podemos afirmar que las representaciones sirven, entre otras cosas, para legitimar o deslegitimar a personas, grupos, sectores, instituciones, géneros y Estados.

En este sentido, la función primordial de las representaciones consiste en crear modelos con los cuales los individuos e individuos, al compararlos con las propias percepciones que tienen de sí, quieran amoldarse. Esas percepciones pueden ser autogestadas, basadas en las experiencias vividas por los actores y actrices, y en su historia como grupo o colectividad, dependiendo ello de la fortaleza de sus identidades, ya sean ancestrales o presentes<sup>5</sup>; pero, puesto que existen múltiples variables que inciden en la reproducción de las identidades, dichas percepciones y autovaloraciones pueden ser también inducidas por el poder, lo cual hace que se vea afectada la aceptación o el rechazo a los modelos.

En situaciones de relación social donde se manifiestan formas de ejercicio de poder hegemónicas totalmente asimétricas, como en las sociedades capitalistas, y como sucede en la que se dan entre usua-

---

<sup>5</sup> Recordemos que las identidades no son inmutables y siempre son relacionales. Cambian históricamente.

rios/as y medios de comunicación masiva, o entre el público que asiste a exhibiciones en museos, inevitablemente existen confrontaciones entre los intereses de los dominantes que generan los modelos y las percepciones de los actores y actrices dictadas por sus identidades existentes. En tales casos, la eficacia del poder se mide por su capacidad para imponer modelos, haciendo que sean reconocidos y aceptados a pesar de que existan discrepancias con la realidad; en suma, a que se dé una identidad positiva con ellos.

Las imágenes son los vehículos comunicacionales de la representación y, es bueno tener presente, que las representaciones no son lo mismo que las imágenes, puesto que el contenido de lo que se representa no es inmediatamente perceptible por los sentidos, como sí sucede con las imágenes<sup>6</sup>. Éstas poseen el mensaje subyacente de lo que se quiere representar que se expresa visualmente<sup>7</sup>. Como ejemplo podemos citar muchas de las imágenes de mujeres que aparecen en los medios de comunicación masiva: con ellas se está representando la sexualidad femenina para articular una cierta forma de subjetividad que propicie la aceptación de un determinado modelo estético que conviene a las empresas privadas. Las imágenes incluyen también textos que son la expresión visual de las ideas que tiene el/la poderoso/a sobre el papel que debe jugar la sexualidad femenina en las relaciones entre hombres y mujeres y entre mujeres y empresa privada<sup>8</sup>. De lo anterior se infiere que las imágenes son símbolos a partir de los cuales se deben dar las identificaciones y éstas se producen cuando son sentidas, vale decir, cuando poseen un significado aceptado. Los agentes que producen esos símbolos lo hacen con el fin último de construir identificaciones positivas con los modelos, lo que —a su vez— garantiza el consumo de productos. El símbolo se masifica, mediando entonces en una relación entre agentes que de otra manera nunca entrarían en contacto.

---

<sup>6</sup> En palabras de Kosik (1973), las imágenes serían la pseudo-concreción mientras que el mensaje sería lo concreto.

<sup>7</sup> Existen también mensajes que se manifiestan y representan auditiva y táctilmente.

<sup>8</sup> Ello afecta las relaciones de pareja, entre amigos y las relaciones familiares.

Todo lo anterior estimula luchas entre diversos agentes por el control sobre lo que se representa y sobre los modos de representarlo, es decir sobre las imágenes-símbolos, todos ellos mecanismos político-culturales que intervienen en la consolidación y reproducción del poder. Un ejemplo de lo anterior son las luchas de las feministas por revertir los fenómenos de la representación de la sexualidad femenina expresados en los medios de comunicación masiva, vale decir, en las imágenes-símbolos que aparecen en diarios, revistas, pantallas televisivas, vallas, etc. En esa lucha se refleja en la madeja de intereses que animan a los actores y actrices, y se pueden comportar como categorías empleadas en la oposición a la legitimación de una identidad con la opresión femenina. Para decir lo anterior en palabras de Bourdieu (2000), “...el mundo social construye el cuerpo como realidad sexuada”.

Una propiedad a resaltar en esas imágenes-símbolos que usan el cuerpo femenino es su capacidad para generar o transformar sentidos y de esa manera generar valor. Lo que tiene sentido es valorado socialmente; de ahí que millones de mujeres del mundo se adecúen a los modelos con los cuales los medios representan de una cierta manera sus sexualidades, puesto que se da una transposición mecánica de sentidos entre el medio y el mensaje. Podemos reconocer la forma como los medios de comunicación masiva han creado sentidos que encuentran muchas receptoras, sentidos que cuestionan viejos valores y generan nuevos con respecto a la relación de las mujeres con sus cuerpos, lo que puede llevarlas a internalizar la cosificación que convierte a esos cuerpos en máquinas para producir placer, a esas mujeres no-personas en objetos sexuales, engulléndolas —al mismo tiempo— en una distorsión de los roles femeninos en la sociedad.

Esos nuevos sentidos y valores devienen para muchas mujeres en un horizonte alcanzable, el horizonte de la “nueva mujer”, no obstante que —en lo sustancial— las mujeres sigamos siendo objetos de un abuso sistemático, cayendo en un consumismo incesante de los objetos y representaciones que nos oferta el mercado, cuyos beneficios no son nunca como parecen. La publicidad logra crear entonces una realidad no-real, totalmente imaginada sobre la vida real de las mujeres,

una realidad de lo no-real, llena de virtualidad de nuestros cuerpos. Éstos adquieren, entonces, formas ficticias que se adhieren a modelos de cuerpos imaginados, aceptados y celebrados.

#### EL SIMBOLISMO EN LAS REPRESENTACIONES FEMENINAS CAPITALISTAS QUE SE EXPRESAN EN LA PUBLICIDAD

Como hemos venido asentando, los medios de comunicación han jugado un papel fundamental en las políticas de representación de las mujeres y, por lo tanto, en la construcción de la subjetividad femenina. En ellos, se reflejan los valores supremos del capitalismo: eficacia, rentabilidad, productividad, competitividad, egoísmo, individualismo, consumismo... En relación con esto conviene destacar que, en realidad, las representaciones están guiadas por las ideas políticas y los intereses económicos de clase del o los propietarios/as de los medios y de otras empresas capitalistas, expresados gracias a las habilidades y destrezas obtenidas por muchos/as periodistas y publicistas en su oficio. Por otro lado, la publicidad constituye un instrumento del poder. Los y las publicistas encargados/as de elaborar textos, *gingles* y las imágenes fotográficas y dibujos, así como las vallas publicitarias, imponen el poder y la autoridad no de sí, sino la de los dueños/as de empresas a los usuarios/as y consumidores/as de los productos y servicios que esas empresas producen, incluyendo los medios de comunicación masiva, a través de la escogencia, diseño, ordenamiento y disposición de las imágenes (textuales, auditivas o gráficas). Por ello, podemos afirmar que la publicidad es un campo donde entran en juego los intereses e intenciones de las empresas, que poseen diferentes efectos. De hecho, la publicidad en los medios en el capitalismo persigue, prioritariamente, la idea de convertir a todo el público en consumidor de productos. Esa conversión no es posible a menos que se dé la identificación de esos individuos con los mensajes subyacentes que portan las imágenes, es decir, que el mensaje adquiera sentido para ellos/as y devenga valor.

Para el logro de esos objetivos, la publicidad ha atomizado a las poblaciones en *target*, vale decir, ha dividido a la colectividad en sujetos

de mercado, en consumidores potenciales que se manifiestan en grupos, sectores e individuos/as que son, o que pudieran ser, más sensibles al consumo de determinados productos que elaboran o manufacturan las empresas. En tal sentido, la publicidad se arroga el derecho a representar en la propaganda de los productos, mediante imágenes, a la colectividad toda, a sectores o a individuos/as dentro de la misma en función de su potencialidad para devenir consumidores/as. Pero en esta tarea, el proceso publicitario necesita homogeneizar al *target*, es decir, convencer a sus integrantes potenciales de que cada uno de ellos/as forma parte de una población, un sector de ella y, sobre todo, que se trata de individuos/as unidos/as por necesidades comunes, por deseos y aspiraciones similares a ser satisfechas por uno o más productos. Creada así la necesidad de consumir un determinado producto o servicio, usa imágenes que poseen la facultad de representar el cúmulo de características subyacentes del *target* hacia el cual va dirigida la propaganda, pero además, a aludir a cada uno/a en singular, resaltando así la supuesta unicidad de cada consumidor/a<sup>9</sup>, buscando una inmediata respuesta emocional de cada uno/a de ellos/as de forma individual.

En el caso de la población femenina, las imágenes en los medios —gracias a la publicidad— cumplen esas mismas funciones simbólicas. Es así que los cuerpos de las mujeres se han convertido en objetos de consumo en la sociedad capitalista gracias a las representaciones que condicionan las conductas y valoraciones de las mujeres sobre sus cuerpos, por parte de ellas mismas y por parte del resto de la sociedad. De esa manera, ofrecen sentidos y significados que implican una visión de las mujeres no establecida por ellas mismas sino a partir de un otro, visión que tiene como meta alimentar las ganancias de las empresas, generalmente de las transnacionales.

<sup>9</sup> Recordemos las imágenes textuales o auditivas que acompañan a las propagandas: “¡Yo me lo merezco!”, o “¡Tú te lo mereces!”, “¡Te encantará!”, “¡Tal producto fue hecho para ti!”, etc. Nunca se dirigen a los/las usuario/as en general, siempre en la primera o segunda persona del singular, a pesar de que lo buscado es el consumo masificado. Otra estrategia empleada por los/las publicistas consiste en usar un lenguaje esencialista: “La vida diaria de la mujer venezolana es activa y creativa, por ello necesita de XXX”, aunque no exista tal cosa como “la mujer venezolana” en singular.

En el caso de la publicidad dirigida a las mujeres, las normas y pautas que la rigen son dictadas por un grupo de compañías transnacionales. Publicistas y empresas mantienen, pues, una relación de retroalimentación. Las compañías de las industrias de la cosmética, las farmacéuticas, la medicina plástica, la odontología estética, la manufacturera (de ropa y accesorios), etc., ofertan sus productos al público —fundamentalmente el femenino, aunque no sólo— empleando la publicidad, la cual está destinada a crear un cúmulo de necesidades que sólo los productos de esas compañías pueden satisfacer. Para ello, la propaganda publicitaria produce una trama de significación mediante el manejo de símbolos que legitiman el orden establecido y lo naturalizan.<sup>10</sup>

La fórmula de introducir imágenes femeninas en la publicidad en los medios correspondió al interés del sistema capitalista por generar y perpetuar una determinada noción de feminidad, misma que permitiera simultáneamente la conversión de las mujeres en consumidoras, aprovechándose de la circunstancia de que ellas son, fundamentalmente, las encargadas de las actividades de mantenimiento a nivel familiar por lo cual manejan un presupuesto para satisfacer las necesidades que en bienes y servicios posee la familia; en tal sentido, la figura femenina sirvió para repetir un mensaje que se ha convertido esencial para la cultura capitalista por su contenido material-simbólico: puesto que todas las mujeres deben velar por las necesidades cotidianas de su familia, vestido, comida, salud, belleza, etc., la publicidad las singulariza a cada una y dice tú mujer, tú esposa, tú madre, tú abuela, tú hija y les señala cuáles productos son los idóneos para que cada miembro de su familia esté bien y apropiadamente vestido para cada ocasión, bien comido y bebido, tenga los dientes más limpios y blancos, la ropa más pulcra, etc. De esa

---

<sup>10</sup> Las necesidades aparecen en la propaganda que se le presenta al público no como creaciones de la misma publicidad, sino como propias del consumidor o de la consumidora. Sin embargo, puesto que en el caso femenino esas propagandas se basan en un simbolismo que justifica la diferencia socialmente establecida entre los sexos, lo cual hace eco con los valores y jerarquías de toda la sociedad, son percibidas como naturales, pre-existentes y además eternas, como si siempre hubieran existido.

manera, la publicidad ha introducido imágenes simbólicas utilizadas como arquetipos de lo que debe ser una mujer.

Las imágenes arquetípicas constituyeron igualmente representaciones de la sexualidad femenina, la cual fue cosificada haciéndolas equivalente a una mercancía a ser consumida. Así pues, esas representaciones se ajustaron, por un lado, a un patrón estético con sus elementos y relaciones que definieron la objetualización de las mujeres y, por otro, a las funciones que se esperaba cumplieran. El patrón estético se ha reproducido a través de imágenes que privilegian cuerpos juveniles femeninos que entran en el mercado de la oferta y la demanda; devienen objetos del deseo, son codiciadas. Es por lo anterior que las imágenes destacan la postura y las proporciones del cuerpo, para hacer de las jóvenes ilustradas, figuras incitantes, eróticas y seductoras. En realidad, se representa a la feminidad, dentro de ella a la sexualidad y ésta es reducida solamente a la capacidad de seducción.

El éxito de la publicidad en la imposición de un modelo estético femenino que las potencia como consumidoras se basa, como dice Bourdieu, en el hecho de que

...la dominación, que convierte a las mujeres en objetos simbólicos, cuyo ser es un ser percibido, tiene el efecto de colocarlas en un estado permanente de inseguridad corporal, o mejor dicho, de dependencia simbólica... existen por y para la mirada de los demás (2000: 86).

Más adelante el autor recalca:

Bajo la mirada de los demás, las mujeres están condenadas a experimentar constantemente la distancia entre el cuerpo real, al que están encadenadas, y el cuerpo ideal al que intentan incesantemente acercarse (2000: 87).

Las transformaciones en la vida cotidiana, en las costumbres y en la sociedad general que ha traído aparejada la intensificación del

mercado, han reclamado nuevas formas de expresión para la representación de la feminidad; incluyen, entonces, como hemos señalado antes, el nuevo patrón estético por el cual ésta debe regirse, dando paso a la imposición de una nueva forma de relación entre el simbolismo de lo femenino —especialmente el que refiere a su aparente libertad (aparente en tanto que la escogencia no es realmente libre, pues depende del poder que ejercen las transnacionales sobre ese *target*)— y la imagen que lo representa. Con dichos cambios, la feminidad comienza a ser representada a través de un estereotipo caracterizado por la blancura, la delgadez, la juventud, la altura, los senos prominentes y lo longilíneo de las imágenes de las mujeres, a despecho de las diferencias étnicas que puedan existir entre ellas en la realidad, donde esas características corporales no existen o son poco frecuentes<sup>11</sup>, provocando una adecuación en la subjetividad femenina —sobre todo dentro de muchas jóvenes— entre esas imágenes y la idea de libertad. Aunque ciertamente existe una liberación de la idea de feminidad que propulsaban las normas sociales tradicionales que precisamente la habían constreñido, al regirse por el patrón estético impuesto por el mercado, muchas jóvenes transgreden las normas tradicionales, por lo cual han abrazado sin cautela la homogeneización, conduciendo esto al racismo, el endorricismo, el individualismo y demás antivalores capitalistas, incluso si para lograrla ponen en riesgo sus propias vidas<sup>12</sup>. Todo ello es posible gracias a la alienación simbólica de las mujeres, como la denomina Bourdieu, que se expresa en sus propias subvaloraciones como individuales, producto de la interiorización de la ideología capitalista-patriarcal, lo que las lleva a ver a sus cuerpos —y a su sexualidad— como medios ideales para acceder al poder masculino. La mayoría de ellas

<sup>11</sup> Son conocidos los trabajos que muestran que las imágenes femeninas publicitarias en países con una población mestiza o con alto índice de afrodescendientes o de indígenas, son mayoritarias aquellas que se ajustan al patrón estético de la “mujer blanca”, anteriormente mencionado.

<sup>12</sup> En Venezuela, se ha hecho común que muchas jóvenes adolescentes soliciten a sus progenitores como regalo en sus “puestas de largo” (lo cual ocurre a los 15 años), los implantes para los senos y, en general, la cirugía estética.

no visualizan cómo la publicidad despliega sus tentáculos ideológicos sobre la feminidad y lo femenino persiguiendo siempre su conversión en consumidoras de cosméticos, de cirugía estética, de modas en el vestir, de dietas, de gimnasios, etc.

La tendencia hacia la reificación de la mujer la hace más frecuentemente un objeto sexual que una persona... La mujer es continuamente obligada a buscar su sobrevivencia o su avance a través de la aprobación de los hombres quienes tienen el poder (Millett, 2000: 54. Traducción nuestra).

La identidad personal se realiza, entonces, para muchas jóvenes, a través de la asimilación de esa representación publicitaria con su propia sexualidad y el modelo estético que la encarna y la sensación de poder que ello les confiere.<sup>13</sup>

Las imágenes-símbolos constituyen el recurso más logrado de las empresas y el mercado en lo que a sexualidad femenina se refiere. Gracias a ellas, muchas mujeres se han convertido en objetos de consumo a la par de consumistas. Pero dicha conversión no obedece tan solo a la acción externa que ejercen los medios con la publicidad, sino que ha operado también dentro del terreno fértil de las propias luchas femeninas por insertarnos en un competitivo mundo laboral utilizando nuestros atributos físicos. Las imágenes-símbolos publicitarias refuerzan la soterrada denigración de las mujeres y la discriminación que se expresa en conductas hostiles, diferencias en las oportunidades de empleo, estatus devaluado, etc.

Podemos concluir que, de esa manera, la ideología patriarcal se fortalece en las relaciones cotidianas de la familia y del trabajo, mediante la alimentación de un subconsciente colectivo que asocia a las mujeres a la noción estereotipada de mujer, y a sus cuerpos con situaciones de dominio, sumisión y objetualización. Como hemos tratado de expresar, lo hace —entre otros mecanismos— a través de una estética

---

<sup>13</sup> Ese poder se objetiva para muchas mujeres jóvenes en el acceso a oportunidades de lograr un ascenso social basado no en sus capacidades sino en sus apariencias.

consumista, que se ha fabricado en torno a la mujer mercancía; esa mercantilización del cuerpo femenino se manifiesta meridianamente en la publicidad de los medios de comunicación masiva, en vallas publicitarias, en las exhibiciones de los museos y galerías de arte, en murales callejeros, en los libros de autoayuda, en las letras de canciones, en los ritmos y los bailes que los acompañan, etc., lo que ha llevado a que las mujeres nos hayamos convertido en un objetivo de impacto prioritario para la publicidad, como manera de conformar entre nosotras modelos colectivos de valores y comportamientos, modelos de actitudes, formas de vida, imágenes paradigmáticas y cánones estéticos. La aceptación de esos modelos por parte de una importante cantidad de mujeres —sobre todo las más jóvenes— las hace sentirse gratificadas y satisfechas al halagar a los hombres con su sexualidad, la cual deviene un objeto de consumo público, un objeto que entra en un ritual diario de gozo, entretenimiento y las más de las veces de deferencia masculina. La función ideológica de la publicidad en torno a la sexualidad femenina se cumple, pues, al generar significados que producen sentido para millones de mujeres en el mundo.

La publicidad usa igualmente esos modelos colectivos sobre las mujeres para alimentar las nociones estereotipadas que se poseen sobre la sexualidad masculina. Hasta los años 80-90, las imágenes masculinas reflejaban el mensaje de que “Todos los hombres son machos”, como lo muestra la imagen del hombre Marlboro que cita Carlos Monsiváis (1998:50)<sup>14</sup>, a despecho de que en la realidad existieran homosexuales. Sin embargo, más recientemente, las imágenes empleadas para representar la sexualidad masculina han cambiado, tendiendo a unificar el *target*, hacia hombres sin vello corporal, perfumados, engominados, enjoyados, etc., con el fin de hacerlos a ellos también consumidores de cremas, perfumes y demás productos cosméticos.

Las diferentes formas utilizadas para representar a las mujeres y a sus cuerpos y así su sexualidad han respondido, de manera dominante,

<sup>14</sup> “¿Qué es el Marlboro *man* sino una representación de la masculinidad a lo John Wayne, ruda, enfrentada a los elementos naturales, vigorosa como la doma de caballos, siempre dispuesta al *close-up*?” (Monsiváis, 1998: 50).

a tratar de contener la sexualidad femenina y a regular sus cuerpos, al ser tratados como objetos de consumo sexual, pero también y simultáneamente, las imágenes han buscado representar un modelo de comportamiento femenino que diera respuesta a los cambios ocurridos en la sociedad y a las contradicciones sociales que ocurren dentro del capitalismo. En tal sentido, ha recurrido a los símbolos culturales asentados en el imaginario que estimulan la visión sexista y el estereotipo sobre los ámbitos de actuación y los papeles sociales que se le han asignado tradicionalmente a las mujeres, relacionados con la vida doméstica y el cuidado de las personas. Ello lo podemos ver claramente en cómo han proliferado las revistas especializadas para las esposas, para las madres, para el cuidado femenino del hogar, para el cuidado de los cuerpos femeninos, etc. También lo observamos en las propagandas televisivas de productos de consumo familiar (dentríficos, detergentes, alimentos, jabones, vitaminas, etc.), en las cuales se resalta el papel de cuidadora que debe ejercer la mujer, como garante de la salud, apariencia y demás aspectos del mantenimiento de la vida de todos y cada uno de los miembros de un prototipo de familia: la nuclear patriarcal. La aceptación de estos papeles sociales femeninos como un hecho se vincula directamente con las funciones socializadoras de la familia en la ideología patriarcal y con la posición de las mujeres dentro de ella; esta última —a pesar de todos los avances logrados por los movimientos feministas— sigue intocada. Igualmente observable es en las telenovelas, en las cuales la asignación de papeles sociales está estrechamente vinculada también a elementos raciales<sup>15</sup>. Los seriales televisivos también estimulan la violencia doméstica. La denominada telenovela promueve y justifica la violencia contra las mujeres en todos los ámbitos, desde el familiar hasta las relaciones de pareja.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Los personajes femeninos dedicados al servicio doméstico son representados por actrices afrodescendientes o indígenas, siempre dirigidos por una mujer blanca de clase media o alta.

<sup>16</sup> Según un estudio realizado por el Consejo Ciudadano por la Equidad de Género en los Medios de Comunicación, la telenovela *Fuego en la sangre*, una de las más vistas en México, contiene un promedio de 50 escenas de violencia contra la mujer. De las 498 escenas estudiadas: 313 recreaban actos de violencia psico-emocional, 66 de violencia física, 17 de violencia feminicida y 5 de violencia sexual (publicado por [aporrea.org](http://aporrea.org), 2008).

Cualquier modelo de mujer en los medios de comunicación de masas persigue, a través de una homogeneización de lo que *debe* significar ser mujer y lo que *deben* hacer, una homogeneización de ellas en tanto reproductoras de la ideología patriarcal y en cuanto consumidoras, para convertirlas en un prototipo a utilizar. Como consecuencia de lo anterior, la feminidad constituye un estatus que ha sido devaluado y estigmatizado, que resulta de que las mujeres somos percibidas selectivamente en función de los estereotipos culturales impuestos que existen sobre la feminidad, estableciendo a la mujer como una categoría universal generalmente asociada al ama de casa clase media (blanca por demás, y la mayor consumidora) o a jóvenes ninfas que seducen con sus encantos femeninos.<sup>17</sup>

Esas prácticas basadas en una visión esencialista han conducido, como señala Monsiváis, a la creación de una “manera única de ser hombres y de ser mujeres” (1998: 34), en donde la industria ha exigido una imagen homogeneizada de la mujer. También apunta: “lo simbólico es el segundo lenguaje social...”.

#### LA SEXUALIDAD FEMENINA EN VENEZUELA. CAPITALISMO Y SOCIALISMO

Podemos señalar que, en términos históricos, la sexualidad femenina en Venezuela ha sido objeto de manipulación por parte del poder masculino, particularmente desde la colonia. La sexualidad de las mujeres en los tres siglos coloniales estuvo condicionada por las normas sociales, en tanto que su función reproductiva fue exaltada, así como fue sacralizada la familia nuclear patriarcal como institución. La ideología patriarcal en la colonia se expresó en el manejo, entre otros, de dos

<sup>17</sup> “Se espera de ellas que sean ‘femeninas’, es decir, sonrientes, simpáticas, atentas... objetos ofrecidos en el mercado de bienes simbólicos, invitadas a la vez a hacer cualquier cosa para gustar y seducir...”; “...hace que los hombres (en oposición a las mujeres) estén socialmente formados e instruidos para dejarse atrapar, como unos niños, en todos los juegos que les son socialmente atribuidos y cuya forma por excelencia es la guerra” (Bourdieu, 2000: 86, 88, 96).

estereotipos cuyo origen —como vemos— posee carácter histórico: la supuesta incapacidad femenina para realizar otras tareas distintas a las de reproducción biológica y social, y el constituir seres inferiores a los hombres, sin iniciativas ni metas, salvo aquéllas que dicten los hombres. Esas valoraciones estaban basadas, en ese período, en la constante reproducción de una moral que era inseparable de los intereses económicos de las minorías poderosas; constituían, de hecho, una careta ideológica para poder ejercer el control sobre la reproducción biológica de la fuerza de trabajo y sobre la propiedad de bienes y medios, ya que establecían que el único fin del matrimonio era la procreación.<sup>18</sup>

En relación con el control de la sexualidad en Venezuela durante la colonia, Rogatis señala que “el amancebamiento, el concubinato, el adulterio y la bigamia, eran respuestas a las imposiciones legales... y afectaban la conformación legal de las familias de esta época” (2004: 37)<sup>19</sup>. Esas prácticas sociales son las que Lange (2005) ha definido como los “pecados” en la sociedad colonial venezolana que contradecían lo que dictaba el discurso hegemónico que propiciaba el imaginario colectivo de la época. Dichos pecados entraban en la órbita del control eclesiástico. La Iglesia Católica castigaba esos pecados por constituir manifestaciones de lujuria fuera del matrimonio. Lange señala que durante ese período la figura femenina aparece (en los textos de la época) “...como seductora por esencia y, en la mente de muchos, como la causa de las calamidades públicas” (*op. cit.*). No olvidemos, como apunta Millet

---

<sup>18</sup> En torno a este punto es bueno citar a Lola Luna cuando dice: “En la formación del sujeto maternal occidental participaron activamente los discursos religiosos católicos, en los que indiscutiblemente la pieza central era la representación de María virgen. Debemos recordar que la pureza devino el punto supremo de la ortodoxia de la mujer burguesa del XIX. Por ello, el matrimonio fue uno de los conceptos que dio significado a la relación entre los sexos. La perfecta casada fue rodeada de las virtudes de la modestia, el silencio, la obediencia, que se construyeron en oposición a las virtudes masculinas de mando y elocuencia. El contrapunto de la perfecta casada son las mujeres ‘malas’, representadas por las prostitutas y las brujas, todas ellas mujeres populares que se resistían a la iglesia y al matrimonio monógamo. En términos de la teoría feminista en este proceso se percibe de forma evidente la interrelación del género con la clase social, a través de las alianzas y juegos de poder” (2008).

<sup>19</sup> Lange agrega, además, la sodomía, el lenocinio y el incesto.

(2000: 44), que las sociedades patriarcales —sobre todo en épocas como la colonial— vinculan los sentimientos de crueldad con la sexualidad, haciéndola equivalente con el poder y con la maldad.

La normativa colonial cancelaba toda posibilidad de libertad a las mujeres, lo que impedía la transgresión de las restricciones sociales y culturales impuestas por las instituciones coloniales, especialmente por la Iglesia.

En la modernidad, la sociedad venezolana hereda una tradición de siglos de conceptos e ideas sobre lo femenino. No obstante, con el advenimiento de la modernidad se construyen socialmente nuevos parámetros en las relaciones de género, en especial en lo que atiende a las pautas que regulaban las conductas socialmente aceptadas para hombres y mujeres y, simultáneamente, una noción de feminidad que partía de una visión del mundo en donde imperaban las relaciones jerárquicas entre los sexos. Se construyó, pues, un deber ser femenino que cambió drásticamente a partir de mediados del siglo XX como consecuencia de la incorporación masiva de las mujeres, como fuerza de trabajo, en el mercado laboral. En el último tercio del siglo, se transformó ese deber ser femenino para dar lugar al vigente modelo de mujer que hemos analizado en las páginas precedentes.

En la actualidad, no podemos decir con propiedad que Venezuela haya entrado en la época postmoderna, toda vez que no posee plenamente una, entre las varias características fundamentales que se han identificado con la modernidad, como es el industrialismo; de manera que todavía hoy día prevalecen muchos de los valores y paradigmas de la llamada modernidad. No obstante, en el presente, Venezuela se debate entre esos valores y los de un socialismo emergente —en construcción— denominado “socialismo del siglo XXI”.

Para nosotras, el feminismo es inseparable del socialismo porque, como apuntara Engels (s.f.), la explotación de la mujer por el hombre es la primera de las explotaciones y el origen de todas las demás. El socialismo lucha por la liberación de todos los/as oprimidos/as y el feminismo combate la opresión de las mujeres, que se da gracias a las instituciones y prácticas patriarcales que persisten y se han articulado con

las capitalistas. En consecuencia, tanto el socialismo como el feminismo se contienen mutuamente, forman un todo indisoluble. El capitalismo y el patriarcado, por su parte, se retroalimentan el uno a otro, lo que hace que la dominación patriarcal sea también capitalista. Ambos, dado que los anima la explotación, se confunden, se hacen uno, se conjugan y refuerzan. Esta interpenetración de ambos sistemas de dominación hace que la lucha contra el patriarcado no deba ser para nada independiente de la lucha contra el Capital, pero también que la conciencia revolucionaria no deba ser ajena a ninguna de las formas de subordinación, dominación, sometimiento, desigualdad o discriminación que se dan con base en elementos extraeconómicos, como los raciales y los de género. Es con la lucha combinada contra la dominación patriarcal y la dominación capitalista como se puede lograr una unidad real de la clase obrera —nacional o universal— contra la burguesía y el Capital. El combate de los movimientos feministas, atacando las bases de la opresión femenina, contribuye a debilitar el poder, ya sea el patriarcal, ya sea el capitalista (Vargas, 2010).

Alba Carosio (2008) lo ha expresado claramente:

El sistema patriarcal, inculcado de generación en generación a través de los mecanismos tradicionales de socialización, que diferencian a hombres y mujeres en base a (*vis*) los roles de género, jerarquiza lo masculino fundamentando así la asimetría en el poder y en la valoración de los sexos. Las mujeres, culturalmente ligadas al ámbito de la reproducción de la vida en lo doméstico —dentro del patriarcado—, tienen menos valor y menor participación en las decisiones sociales.

Sabemos que a diferencia del capitalismo, que es un sistema basado en la explotación y la competencia, el socialismo es un sistema basado en la colaboración y la reciprocidad. Ello hace que en la necesaria colaboración que debe existir entre los géneros no deberían persistir las valoraciones negativas de los trabajadores (hombres) hacia el trabajo femenino que se da en el capitalismo (tanto el asalariado como el doméstico no pagado) (Vargas, 2010); en tal sentido Frabetti (2008) nos

recuerda que “...*un obrero explotado en la fábrica puede ser a su vez un explotador en su casa*”. (Énfasis nuestro).

El mismo autor señala que el poder religioso, militar y económico es masculino en las sociedades capitalistas actuales. Dice:

Por eso hoy día nos debatimos entre dos tendencias antagónicas: la colaboración y la competencia; como vivimos en el “reino de la necesidad” y algunos bienes son escasos, colaboramos para obtenerlos y competimos al repartirlos. El binomio colaboración/competencia se manifiesta a todos los niveles, desde el más restringido núcleo familiar hasta las más amplias organizaciones sociales, y hasta ahora, en general, ha prevalecido la competencia sobre la colaboración (2008).

En tal sentido, Frabetti considera que “...la sexualidad nos impone formas de colaboración y de competencia especialmente intensas...”.

Más adelante resalta:

...cuando la pareja es heterosexual, que es el caso más frecuente, la más estrecha colaboración intraespecífica coexiste con la solapada (o abierta) competencia intergenérica, puesto que uno de los miembros pertenece al género dominante y el otro al género sometido... la dependencia de la mujer es una artimaña cultural mediante la que una parte de la humanidad somete a otra, lo que inevitablemente genera una tensión en muchos aspectos (si no en todos) equivalente a la lucha de clases.

### ¿QUÉ HACER?

Antes que nada es necesario apuntar que existen soluciones a la situación anterior de corto, mediano y largo plazo.

La desaparición del binomio capitalismo/patriarcado es no sólo una solución a largo plazo, sino la verdadera solución a los problemas

señalados. Debemos reiterar que el patriarcado no es un asunto sólo adjetivo a la lucha de clases. En consecuencia, la construcción de un socialismo feminista sería el remedio —creemos definitivo— a tales problemas.

Por ello, para concluir, queremos señalar algunas propuestas cuya implementación a mediano-corto plazo apuntaría hacia la creación de condiciones proto-socialistas y, en consecuencia, hacia la necesaria solución de la cosificación de la sexualidad femenina que se da en el capitalismo.

En primer lugar, se hace necesario dislocar el sentido de homogeneidad propagado, a través de modelos estéticos, por el discurso androcéntrico y mercantilista hegemónico, para lo cual es imprescindible cambiar la simultaneidad de los significados que las representaciones femeninas transmiten: imagen-símbolo-feminidad, imagen-símbolo-sexualidad-mercancía, imagen-símbolo-seducción-acceso al poder. En tal sentido, es necesaria la ruptura de las representaciones tradicionales de lo femenino gracias a la elaboración de nuestras propias representaciones, sobre la base de la definición del propio ser: cómo nos concebimos a nosotras mismas. Que muestren el sentido de lo femenino, pero que sirvan para legitimar nuestros reclamos sociales, políticos y económicos.

El logro de esta solución pasa, indudablemente, por un riguroso control sobre los medios de comunicación masiva y, en general, de todas aquellas personas, empresas, compañías, etc., que difunden imágenes, símbolos sobre las mujeres.

En segundo lugar, eliminar los factores que inciden en la homogeneización de las mujeres a través del combate contra las nociones esencialistas sobre nosotras, tomando en cuenta las diferencias culturales, étnicas o de clase que tenemos, las cuales dan cuenta de la dilatada diversidad que existe entre nosotras y de la multiplicidad de formas de dominación que esa diversidad conlleva y que caracterizan al sistema capitalista actual<sup>20</sup>. Para ello es necesario reconocer la capacidad transgresora y la potencialidad desestabilizadora de algunos movimientos feministas contra la homogeneización femenina que se da en el capitalismo.

<sup>20</sup> La diversidad y la aceptación de las diferencias de género como legítimas rompe el consumismo femenino de los modelos estéticos capitalistas que funciona, precisamente, en la negación de la diversidad y que busca su conversión en homogeneidad.

En este caso, el debate abierto, la autocrítica y las campañas de concienciación permitirían que muchas personas e instituciones —incluso aquellas progresistas— revisaran posturas y aplicaran correctivos.

En tercer lugar, luchar por transformar las identidades construidas a partir de modelos culturales androcéntricos, especialmente aquéllos estimulados por la propaganda publicitaria de las empresas transnacionales. Para ello, es necesario subvertir la noción capitalista de belleza femenina a partir de un cuestionamiento de los estereotipos culturales sobre lo que debe ser la feminidad.<sup>21</sup>

#### VENEZUELA HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UN SOCIALISMO FEMINISTA

Las instituciones venezolanas bolivarianas se han regido hasta ahora por tres principios: co-gobernabilidad, co-gestión y participación popular. Sus intereses se han centrado fundamentalmente en la salud sexual y reproductiva y las reivindicaciones sociales de las mujeres, especialmente de aquéllas que viven en situación de pobreza. No obstante, muy poco se ha hecho en el campo educativo para tratar de subvertir o al menos controlar las instituciones y prácticas que inciden en la construcción de una determinada subjetividad femenina acorde con los parámetros capitalistas.

Es obvio que los instrumentos para lograr las eliminaciones y cuestionamientos apuntados antes son educativos, lo que quiere decir que sus conquistas son a largo plazo. No obstante, es conveniente reconocer que por muy refinadas que sean las campañas educativas que realice el gobierno bolivariano a través de sus distintos entes, la total desaparición de tales prácticas resulta un ideal imposible de lograr dentro de un sistema capitalista, que precisamente se reproduce y nutre de ellas. Ello no

<sup>21</sup> En tal sentido es bueno recordar que en Venezuela, el canon estético que se expresaba en las rotundas y voluptuosas formas asociadas a los estereotipos de la “mujer latina” se ve sustituido por el canon introducido por las industrias de la belleza —especialmente la Miss Venezuela—, basado en los estereotipos de la “mujer nueva”: esbelta o delgada hasta la fragilidad, alta, joven, con opulentos senos y largas piernas.

significa que —si estamos empeñados/as en Venezuela en la construcción del socialismo— no hagamos nada por tratar de crear las condiciones sociales que harían posible la liberación femenina. Es necesaria una agresiva política educativa orientada, entre otros objetivos, hacia la construcción de una nueva subjetividad femenina. Esas políticas deben estar animadas para lograr lo siguiente (entre otros aspectos):

1. Propiciar una valoración positiva de lo femenino y de la feminidad por parte de las mismas mujeres y por todo el cuerpo social.

Esta es, quizá, la tarea más ardua. Requiere tanto de una política educativa tenaz, como también de un control permanente sobre los mensajes difundidos por los medios de comunicación masiva y por las compañías de publicidad; esos controles incluyen: revisar los mensajes difundidos a través de imágenes-símbolos en medios impresos, televisivos, en vallas publicitarias en edificaciones, vías de comunicación urbanas e interurbanas, etc. Todo ello implica un profundo y cuidadoso examen de los procedimientos seguidos en el otorgamiento de derechos para la ubicación de tales vallas y de las propagandas en diversos medios. Requiere, asimismo, de una reforma sustancial de las normas legales existentes para el ejercicio de la empresa privada que sea coherente y no contravenga los principios de igualdad de los géneros que consagra nuestra Carta Magna.

2. Reconocer la no neutralidad del lenguaje.

Esto persigue atacar una de las formas más retrógradas de discriminación femenina que Venezuela ha heredado de la condición colonial, asentadas en el imaginario colectivo, que se expresan en el ocultamiento de las mujeres. No percibimos, hasta ahora, excepto en los discursos del presidente Chávez, en los de la ministra de los Asuntos de la Mujer, en la presidenta del Banco de la Mujer, en algunos/as funcionarios/as, en locutores/as aislados/as y en algunos planes sociales —como es el caso de la Misión Madres del Barrio— intentos sistemáticos por dar visibilidad a las mujeres a través del lenguaje. Por el contrario, la mayoría de

los funcionarios/as estatales (incluyendo ministros, parlamentarios, gobernadores, etc.) omiten en sus actuaciones públicas la utilización de expresiones que aludan a ambos géneros. Fenómeno similar ocurre entre los/as locutores/as de radio y televisión (sobre todo de las empresas comerciales), en los conductores de programas televisivos (en ocasiones en los del Estado), en los editoriales en la prensa escrita (pública y privada), etc. Ni que hablar del público en general. A todos y todas debemos recordarles que lo que no se nombra, lo que no tiene nombre no existe en nuestras conciencias, de ahí que, por incómodos/as que se sientan al verse forzados/as a dejar de utilizar el genérico masculino en sus actuaciones —sobre todo las públicas— ello es necesario para visibilizar a un género como el femenino cuya presencia ha estado condenada hasta ahora, por su omisión, a su no existencia.

3. Sensibilizar hacia una autoconciencia de lo cotidiano como el espacio político donde se reproduce la dominación masculina y donde se puede y debe combatir.

En lo cotidiano y lo doméstico se dan relaciones políticas, dijo Kate Millett (2000), a finales de los años 60. Esa afirmación se contrapone a lo que dijo Aristóteles en la antigüedad europea al referirse a que solamente lo público es político; también a lo que el filósofo asentó sobre la condición de las mujeres como propiedad de los patriarcas y de los hombres en general. En el caso venezolano, la aceptación pública de que lo privado es personal y por lo tanto no político, ha servido para no poder penalizar y justificar, por ejemplo, la violencia doméstica (hacia niños/as y mujeres). Sólo muy recientemente Venezuela cuenta con una *Ley contra la violencia doméstica*. Su aplicación debe ser irrestricta.

4. Reivindicar discursos y saberes femeninos.

El reconocimiento de la sabiduría femenina, lograda gracias a la especialización de funciones de los géneros que se derivó de la división sexual del trabajo, es una deuda todavía pendiente por parte del Estado bolivariano. Esos discursos y saberes plurales,

productos de una experiencia milenaria, transmitidos vía la socialización de madres a hijas, constituyen un cúmulo de conocimientos sobre distintos aspectos de la vida de relación social, necesarios y aprovechables en la construcción de una sociedad socialista.

5. Estimular organizaciones que sean conscientes de las causas históricas de todas las formas de explotación y dominación, incluyendo las de las mujeres.

Ello implica combatir la naturalización de las diversas formas de dominación basadas en la conversión de las diferencias en desigualdad social. Este objetivo supone asumir tareas que van desde una investigación histórica comprometida, hasta la difusión de esos conocimientos. En tal sentido, contamos en Venezuela con pocas investigaciones con esas características.

6. Estimular organizaciones con una conciencia feminista, un sujeto histórico que realice de manera práctica su posibilidad histórica (Blanco, 2008). Ello requiere un cambio de los significados sociales patriarcales y capitalistas de sexo/género.

Es necesario concienciar a las mujeres venezolanas de toda condición social en la idea de que somos dominadas por el hecho mismo de ser mujeres; esa toma de conciencia permitiría que nos asumamos como sujetos de nuestra propia liberación.

7. Realizar campañas de concienciación destinadas a armonizar la naturaleza sexual de los géneros con la posición política.

La lucha de clases es contra la dominación y explotación de todos y todas. La lucha contra el patriarcado es contra la dominación y explotación de las mujeres. Por lo tanto, ambas luchas son contra la explotación y la dominación, lo que hace que —en los actuales momentos de cambio que ocurren en Venezuela— deben realizarse de manera conjunta y coordinada. Ambas luchas revolucionarias deben ser abordadas por todos/as los agentes. No puede, no debe existir una verdadera revolucionario/a que defienda el patriarcado, ni una feminista que defienda la lucha de clases.

8. Socializar el trabajo doméstico, colectivizarlo.

Los trabajos que realizamos las mujeres a nivel domésticos son de naturaleza social. Ese reconocimiento implica que si son sociales deben ser socializados en una sociedad socialista. Algunos de los instrumentos de socialización de esas tareas están siendo abordados —aunque todavía de manera insuficiente— por los planes y Misiones Sociales bolivarianos.

9. Respetar y, por lo tanto, reconocer a todas las formas familiares.

Ya desde la condición colonial se decretó que la única forma familiar reconocida era la nuclear patriarcal. Sin embargo, existen otras como las monoparentales, las comunidades matricéntricas y las homosexuales, igualmente válidas. Éste constituye un tema álgido en la actualidad para la sociedad venezolana, especialmente en lo que refiere al reconocimiento de las familias homosexuales debido a la existencia de fuertes prejuicios homofóbicos que establecen la heterosexualidad como obligada.

10. Favorecer el derecho femenino para participar en los asuntos nacionales e internacionales de las naciones.

Este derecho, aunque consagrado legalmente, tiende a ser irrespetado por la sociedad capitalista patriarcal, de manera que la proporción de mujeres en cargos y posiciones de dirección y conducción de los asuntos públicos nacionales e internacionales es sustancialmente menor que la proporción de hombres. En los últimos 10 años, se ha incrementado en Venezuela el acceso de mujeres a cargos públicos de decisión y dirección política (en la Asamblea Nacional, en la Corte Suprema de Justicia, en el Ejecutivo, etc.). No obstante, todavía no existe la paridad entre géneros, ni esas mujeres en cargos de dirección —salvo excepciones— poseen una agenda feminista.

11. Estimular una práctica política y un activismo militante basado en la agenda de los movimientos feministas.

Los movimientos feministas tienen en general una agenda dictada por los problemas que confrontamos las mujeres, que son específicos y particulares a nosotras. No obstante, en la práctica política revolucionaria venezolana, esa agenda ha tendido

a diluirse dentro de los problemas confrontados por los colectivos integrados por ambos sexos, perdiendo así la capacidad de dirigirse a resolver nuestra propia problemática.

12. Consagrar el derecho de las mujeres a la libre decisión sobre sus cuerpos.

Es necesario respetar los derechos femeninos a decidir cuándo cada mujer desea ser madre (hacer campañas de concienciación para evitar embarazos no deseados, no penalizar de manera irrestricta el aborto, sino estudiar y negociar)<sup>22</sup>. En relación con este tema, la influencia de la religión católica y el conservadurismo de amplios sectores de la población venezolana no han permitido llegar a acuerdos. En el caso de la cosificación de los cuerpos femeninos, aunque pudiera pensarse que se trata de un asunto voluntario, personal y por consiguiente dependiente de una decisión libre y soberana de cada mujer, como hemos tratado de expresar a lo largo de este ensayo se trata más bien de modelos impuestos desde un otro externo a ellas, en función de objetivos que satisfacen aspiraciones políticas, económicas y de control de la sexualidad femenina por parte de empresas transnacionales.

13. Regular y controlar los instrumentos capitalistas que producen y reproducen modelos femeninos cosificadores: medios de comunicación masiva, museos, compañías de publicidad, industrias de cosméticos, casas disqueras, etc.

La regulación y el control de la publicidad que usa imágenes femeninas denigrantes que aparecen en los medios, sobre todo en vallas y televisión, ha sido hasta ahora una tarea solitaria asumida por los movimientos feministas. En tal sentido, el Estado venezolano debería aplicar las sanciones necesarias que prevé la Ley toda vez que tales imágenes vulneran derechos consagrados en nuestra Constitución.

---

<sup>22</sup> Como señala Lola Luna (2008), “Es necesaria una política sexual que rijan los cuerpos y reivindique la libre sexualidad y el derecho al control reproductivo, para que se dé la separación entre derechos sexuales y reproductivos, poniendo de relieve que la adecuación entre ambos conceptos tiene su historicidad y por tanto su caducidad”.

## IV. FAMILIA Y MIGRACIONES EN NUESTRA AMÉRICA

Las movilizaciones humanas han existido desde que existe humanidad. De hecho, es muy posible que sin las movilizaciones de las poblaciones a partir de los centros originarios donde se manifestaron los/as primeros homínidos, la existencia misma de la humanidad en el planeta se hubiera visto seriamente comprometida y éste no se hubiera poblado de la manera como lo conocemos en la actualidad.

Los cazadores-recolectores fueron los principales colonizadores de la Tierra. Ya desde tiempos remotos, las movilizaciones humanas han estado asociadas a múltiples causas y han tenido diferentes efectos. Las condiciones ambientales imperantes en el Paleolítico, signadas por un profundo estrés ambiental, forzaron siempre a esas primeras formas sociales a conquistar —en su sentido más positivo— nuevos espacios para la vida, nuevos lugares donde existieran las mejores condiciones ambientales para desarrollar la vida social organizada.

Al mejorar esas condiciones externas (factores que no dependían de la sociedad misma, al igual que sucedía con ese mejoramiento) y al desarrollar la sociedad relaciones sociales y formas de trabajo que le permitieron crear tecnologías e instrumentos para superar los retos que le planteaba la Naturaleza, los grupos humanos se sedentarizaron; más tarde, gracias a que se intensificaron y complejizaron las relaciones entre sus miembros, las sociedades crearon aldeas, pueblos, ciudades, países e imperios, hasta llegar a la situación que vivimos en la actualidad.

La presente movilidad de grupos significativos de personas de un país a otro, de una realidad cultural a otra, de un discurso a otro, de una forma de ser sujeto y actor o actriz social a otra, en resumen, de contextos culturales y de identidades a otros, difiere de las primeras migraciones humanas que hemos aludido anteriormente. Ya no se trata de colonizar un planeta relativamente “vacío”, sino el resultado de los terribles cambios sociales que se han operado en importantes regiones geográficas del globo.

Han cambiado sustancialmente las condiciones socioeconómicas y políticas por lo que en las últimas cuatro décadas, las cifras totales referidas al flujo de migrantes internacionales se han más que duplicado; los y las migrantes constituyen el 3,5 por ciento de la población global, y cerca de la mitad de ellos son mujeres. La complejidad de los actuales movimientos de población en el mundo trascienden la cuestión de las cifras y se ubican entre los problemas más críticos que enfrenta la humanidad. Ahora estamos ante casos, como señala Falero (2008), “...donde el espacio social de los ‘transmigrantes’ se entreteje entre diferentes lugares, en un espacio transnacional, plurilocal. Son flujos duraderos que dan lugar a nuevas realidades sociales, más allá de regiones de procedencia o de llegada”.

Hinkelamert (2006: 319) apunta que las fronteras de los países a donde van los migrantes parecen hoy campos de batalla con miles de muertos cada año, por lo que las actuales migraciones obedecen a las amenazas de la globalización a la vida humana social.

En Nuestra América la migración femenina es abrumadora. Las razones económicas para emigrar son siempre centrales, pero existen también otras, como la emancipación, la violencia intrafamiliar o aumentar las posibilidades de estudio, lo que se traduce en que muchas mujeres ven la migración intra o internacional como una necesidad ante la carencia o el abuso. La marcada concentración de mujeres migrantes refiere ciertamente a la vulnerabilidad de las mujeres trabajadoras como consecuencia de la pérdida de derechos que las instituciones y redes sociales de sus países de origen no pueden ofrecerles. Se insertan generalmente en trabajos de servicio doméstico y el cuidado de personas y

laboran en el sector informal de la economía lo que hace que les sea particularmente difícil tener acceso a los beneficios de las políticas de salud, educación y de derechos laborales de los países de inserción. Esas deficiencias de servicios pueden ser particularmente agudas para las mujeres si ellas no están acostumbradas a negociar su derecho a recibir ayuda cuando la necesitan, o si se ven obstaculizadas por el idioma y el aislamiento o por las leyes locales.

Para Samir Amín (1974), la movilidad responde a la desigual distribución de oportunidades con su respectivo contexto y no sólo a la libre decisión individual del que migra. Los factores fundamentales para la migración —establece el autor— están más allá de las propias motivaciones de los migrantes, de manera que Amín considera que las migraciones son procesos generados por las desigualdades estructurales que se atribuyen al desarrollo del capitalismo.

En la actualidad, en el caso de las migraciones internas, la movilidad entre los distintos sexos casi es pareja, mientras que en el caso de la migración internacional, destaca la población femenina. Ello se explica en parte por las distintas oportunidades que se ofrecen a la población de cada sexo en sus países y según cómo se valora y sanciona culturalmente al hecho de migrar.

En los papeles que desempeñan las mujeres en esos nuevos contextos, las relaciones y desigualdades de género tienen un efecto devastador en las migrantes, en cómo y por qué lo hacen y la forma cómo se insertan en sus lugares de destino, en donde se refuerzan los estereotipos de género, de carácter restrictivo, sobre todo los que atañen a la dependencia de las mujeres o a su falta de poder en la toma de decisiones. Simultáneamente, la migración desestructura las familias en los países de origen. La división sexual del trabajo en las sociedades de inserción implica casi siempre una subvaloración de las habilidades de las mujeres inmigrantes lo que lleva a su subutilización; muchas de ellas son empujadas al trabajo sexual o al servicio doméstico aun cuando su intención original al migrar no fuese hacerlo.

Para autoras como Carmen Gregorio Gil (1997), se han generado tres modelos teóricos para explicar las causas de las migraciones internacionales

de mujeres: uno que denomina “Teoría de la modernización y la especificidad de la emigración de la mujer”; otro que designa como “Teoría de la dependencia y las mujeres migrantes como fuerza de trabajo doblemente explotada” y, el tercero, “Teoría de la articulación y el enfoque de género: el grupo doméstico y la red migratoria”.

En el primero, la tendencia es a considerar que la mujer migra como individuo, como sujeta racional y sin género. Asienta la autora que, según este modelo teórico, la emigración tiene lugar por razones económicas y que la incorporación de la mujer en los países de llegada es una extensión de sus papeles en el ámbito doméstico. Destaca que, según los teóricos y teóricas de este modelo, las causas de la emigración masculina son diferentes a la femenina.

En el segundo modelo, los movimientos migratorios son concebidos como parte del desarrollo histórico y son provocados por los cambios en los sistemas productivos y en las relaciones sociales. Ese modelo sitúa la migración dentro del sistema capitalista global, en la base del cual está la división internacional del trabajo. Considera que los protagonistas de la emigración no son individuos sino grupos o sectores sociales definidos por su acceso a los medios de producción. En este modelo, la estructura de clase es la variable fundamental para entender las migraciones.

Los teóricos y teóricas de la Teoría de la articulación consideran, por su parte, que es necesario enfatizar las relaciones que se dan dentro del núcleo doméstico y en su articulación con el capitalismo. El concepto de red migratoria, según esta teoría, significa que para que se den y mantengan las migraciones internacionales se hace necesaria la activación de una serie de contactos que forman parte de una red de relaciones preexistentes. A través de dichas redes fluye información, recursos y todo tipo de bienes y servicios.

Finalmente, Gregorio Gil hace su propia propuesta teórica que incluye, igualmente, al grupo doméstico y las redes sociales, pero incorporando nuevos indicadores. Al grupo doméstico le incorpora la división sexual del trabajo, las relaciones de poder, las actitudes de los miembros del grupo, la ideología con respecto a maternidad/paternidad y el concepto de la transnacionalidad.

Al concepto de red, Gregorio Gil le añade las redes sociales de parentesco de la sociedad de origen, las creencias en torno a la migración y la transnacionalidad, entendida ésta a partir de la afectación que tengan las relaciones sociales entre géneros (Gregorio Gil, 1997).

En nuestro trabajo que sigue a continuación se puede considerar que partimos de una combinación de los tres últimos modelos teóricos, con énfasis en el segundo. Hemos tratado de ofrecer un diagnóstico de los efectos que ocasionan las migraciones femeninas en la estructuración-desestructuración de las familias nuestroamericanas, desde una perspectiva de género, que incluye también las diversas manifestaciones culturales, la etnicidad, los derechos humanos y la igualdad social. La invisibilidad, la falta de protección, la condición ilegal, las deficientes normas laborales, la violencia y el estigma, son factores que están marcados críticamente por el género en lo que se refiere a las distintas necesidades de las mujeres nuestroamericanas migrantes en relación con la salud, el empleo, los recursos, la información y el poder en la toma de decisiones.



# LAS MUJERES POPULARES EN LA ESTRUCTURACIÓN DE LAS FAMILIAS NUESTROAMERICANAS. DIVERSIDAD CULTURAL, LA DIVISIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO Y LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

Repensar América supone repensar a su gente y cuál mejor manera de hacerlo sino reflexionando sobre las familias nuestroamericanas donde esa gente es creada y socializada. Esas familias —según la mayoría de los investigadores e investigadoras que abordan su estudio— se encuentran sumergidas en una crisis profunda, crisis que abarca simultáneamente la formación en valores. A pesar de lo que se pudiera creer a partir de las abundantes investigaciones realizadas, el tema está lejos de ser bien conocido, por lo que muchas de las soluciones que reiteradamente se han propuesto, tienden a nuestro juicio a ahondarla aún más. Un factor que influye en esta situación, creemos, reside en la propia definición de familia, ya que se tiende a considerar que existe un solo tipo de familia, la patriarcal-burguesa, que posee carácter transhistórico, es decir, que ha existido siempre. Según las definiciones más comunes, la familia patriarcal-burguesa es concebida como la célula de la sociedad, integrada por el padre, la madre y los hijos e hijas, que conviven armoniosamente

---

<sup>1</sup> La primera versión de este trabajo fue presentada como ponencia en el Congreso Internacional “América Repiensa América”, organizado por la Fundación Celarg, Caracas, octubre 2007.

en el espacio familiar denominado doméstico, protegidos todos por el padre o conjuntamente por ambos progenitores.

Sin embargo, pensamos, desde hace mucho tiempo no existe un solo tipo de familia sino varios y que la patriarcal-burguesa ha sufrido modificaciones importantes, entre las que se incluyen las posturas que señalan que las relaciones que la caracterizan no son totalmente armoniosas. En tal sentido, estamos de acuerdo con Hartmann cuando señala que “Históricamente, los estudios antropológicos y sociológicos sobre las familias señalan las muchas maneras como las mujeres y los hombres han actuado para defender la unidad familiar, a pesar de que existen desigualdades entre los dos sexos en las responsabilidades y retribuciones que tienen en la vida familiar” (1981: 367. Traducción nuestra). La autora, además, ofrece un concepto de familia alternativo, visualizándola ya no como caracterizada por relaciones armoniosas, sino como un espacio de lucha, no obstante que no cuestiona la existencia misma de la familia como célula de la sociedad.

La visión anterior de familia como un institución armoniosa, dice Hartmann, “...impide que podamos enfocarnos, de manera clara y suficiente, en las diferencias que existen, dentro de la familia, entre las experiencias e intereses de los hombres y los de las mujeres... aspectos de la realidad social y fuentes potenciales de cambio en las familias y en la sociedad...” (Hartmann 1981: 367. Traducción nuestra). La autora ve a la familia como un grupo unificado de intereses, pero también como un agente de cambio.

Para Dore (1997:101), la definición de la familia como una unidad presidida por el hombre, de carácter universal y transhistórica, que constituye la pieza central de la estabilidad social es un mito basado en medias verdades, mito que “...cuenta una historia sobre cómo debe vivir la gente, pero no la historia de cómo han vivido...” (1997: 102. Traducción nuestra). La familia patriarcal, por tanto —dice Dore— “...se ha convertido en un paradigma que trasciende los límites de tiempo, espacio, clase y raza...” (*op. cit.*).

Bourdieu, por su parte, concuerda de cierta manera con las ideas de Hartmann quien —como hemos dicho— considera a la familia como un espacio de lucha, precisamente cuando afirma que esta insti-

tución es la que asume el papel principal en la reproducción de la dominación y visión masculinas. Al respecto Bourdieu apunta: "...en la Familia se impone la experiencia precoz de la división sexual del trabajo y de la representación legítima de esa división, asegurada por el derecho e inscrita en el lenguaje" (2000: 107). El autor destaca, igualmente, el antifeminismo de la Iglesia Católica "... que inculca explícitamente una moral profamiliar, enteramente dominada por los valores patriarcales, especialmente por el dogma de la inferioridad natural de las mujeres".

Un aspecto que nos interesa resaltar de los planteamientos de Bourdieu es aquél que señala que la Iglesia Católica "Actúa... de manera más indirecta sobre la estructura histórica del inconsciente..." (2000: 107). Es por ello, creemos, que incluso entre muchos miembros de familias, cuyas características no concuerdan con las de la burguesa patriarcal (como puede ser la matricéntrica), crean y defienden los valores que sostiene a ese tipo de familia apelando a las enseñanzas católicas.

Para nosotras, la familia, más que una estructura, constituye un sistema de relaciones que varía históricamente (McGuire y Woodson, 1990; Vargas, 2006a). Ese conjunto de relaciones cambiantes está caracterizado por conductas que expresan disimetrías, formas de dominación y subordinación, así como también formas cooperativas y solidarias internas. El funcionamiento de ese sistema de relaciones no es armonioso sino contradictorio y dialéctico, dependiendo de las situaciones contextuales. Las personas que participan en ese sistema, ante determinadas circunstancias tienden a actuar solidariamente entre sí; ante otras, pueden tener profundas desavenencias. Estas características establecen la dinámica interna del sistema de relaciones familiar. Sin embargo, puesto que dentro del mismo existen disimetrías estructurales, se pueden establecer luchas internas como las de género, que implican uno o unos que dominan y otra u otras dominadas, luchas que pueden desembocar en situaciones críticas: violencia, divorcios, huida de las/los hijas/os y similares. Las disimetrías internas se ven fortalecidas por factores externos al sistema de relaciones familiares, como resultado de la existencia de otros agentes socializadores que pueden transmitir y formar, en valores distintos, a los defendidos por las familias. Como ejemplo daremos

el siguiente esquema: Un sistema de relaciones familiares puede considerar que el éxito en la vida se logra con el estudio, por lo cual sus miembros son socializados para valorar el tipo de conocimientos que resultan de la preparación académica; se espera entonces de ellos una conducta disciplinada, dedicada plenamente a la adquisición de dichos conocimientos. Pero otro agente socializador, digamos las empresas capitalistas dueñas de los medios de comunicación, envía mensajes reiterados sobre que el éxito y el desarrollo personal se miden por la capacidad que tenga una persona para hacer dinero rápidamente y por la posesión de bienes materiales. Si esos valores exógenos son aceptados por uno o por varios miembros del sistema familiar, existirá un conflicto entre los valores familiares y los de los medios. Y es precisamente ése, el momento cuando las conductas regidas por los valores exógenos devienen problemáticas y contradictorias y pueden ocasionar las desestructuraciones familiares.

La Escuela y la Familia son los principales agentes de socialización en la reproducción de la familia patriarcal (en la actualidad también los medios de comunicación y, en general, los que se conocen como agentes de la educación informal). Para este tipo de familia, la socialización que realizan las mujeres a nivel familiar es insustituible, ya que es allí donde se establece quiénes y cómo se da la orientación valorativa que regirá la actuación de los niños y las niñas y de los y las jóvenes miembros de la familia de acuerdo con los parámetros patriarcales. Esa orientación, vale decir, los criterios, opiniones, prejuicios, estereotipos, normas morales, principios, ideales y anhelos espirituales es insustituible en la relación que establecen las personas, dentro de sus familias y con la sociedad en su conjunto, entre la realidad objetiva y los componentes de sus personalidades, que se expresan a través de conductas y comportamientos.

Sin embargo, la orientación valorativa familiar puede ser también útil para la transformación social, pero sólo cuando los valores son producto de una reflexión que se da en la “*actividad práctica con un significado asumido*”, significado que cuestiona lo ya existente, y cuando los com-

---

<sup>2</sup> Actividad práctica que, en este ensayo, asumimos como aquellas acciones o aquellas prácticas sociales conscientes que tienen por objetivo la liberación femenina.

portamientos resultado de aprendizajes conscientes y significativos en lo racional y en lo emocional” (Arana y Batista, 2007. Énfasis de las autoras), suponen la aceptación del cambio como valioso.

Lo anterior nos lleva a plantear el carácter vital y estratégico de la formación en valores a nivel familiar, acciones conscientes, es decir, con un significado asumido que se proyecte hacia los colectivos, sobre todo, cuando en Venezuela estamos empeñados en la transformación social y la integración de la Patria Grande nuestroamericana.

De manera pues, que para repensar a América no sólo es necesario, sino imprescindible conocer los procesos que han llevado a la estructuración de los diversos tipos de familia, incluida la patriarcal, y actualmente a la desintegración de gran parte de las familias nuestroamericanas matricéntricas que aparecen desde el siglo XIX como producto de los efectos de la globalización neoliberal.

La familia patriarcal transmite los valores que se expresan en la moral burguesa; son esos valores los que reproducen el patriarcado como sistema de opresión, los que permiten la construcción de los géneros, los que justifican la dominación de las mujeres, los que las confinan al hogar, los que legitiman el trabajo doméstico como propia y exclusivamente femenino y como no trabajo, los que —en suma— establecen que la única misión de las mujeres es la familia. Conjuntamente, transmite los valores capitalistas del individualismo y el egoísmo. Las tesis europocéntricas sobre la familia patriarcal como una unidad transhistórica, célula social básica y fundamental de la sociedad, están siendo refutadas por la propia realidad, en especial si tomamos en cuenta que en las últimas cinco décadas del siglo XX se dieron transformaciones sustanciales en los valores sexuales, se incrementaron los divorcios, operó una tendencia hacia el abandono por parte de las mujeres de sus espacios tradicionales y se han intensificado los cuestionamientos al poder patriarcal (Vargas, 2006a).

En las familias matricéntricas, el proceso de socialización familiar lo realizan solamente las mujeres, dado que esas formas familiares están presididas por mujeres y sostenidas por las mujeres populares nuestroamericanas, formas que surgen a partir del siglo XIX y que en la actualidad son características de todos los sectores populares de Nuestra

América (Vargas, 2006a; Dore, 1997)<sup>3</sup>. Se trata de formas familiares alternativas a la patriarcal burguesa que suponen una resemantización de la familia extensa de origen indígena, con un fuerte énfasis en formas organizativas y de funcionamiento familiares de origen africano, lo que las convierte en comunidades más que en unidades solamente familiares (Vargas, 2006a, 2007e; Collins, 1990). Dado que las comunidades matricéntricas están caracterizadas por su construcción y participación en redes comunitarias de solidaridad y cooperación fundamentadas en el parentesco consanguíneo y en el clasificatorio, incluyendo el compadrazgo, los valores básicos productos de la socialización femenina incluyen la solidaridad, la reciprocidad, el cooperativismo y la vida en comunidad. Sin embargo, a pesar de que esos valores son incompatibles con la sociedad capitalista basada en la propiedad privada de los medios de producción, que niega el comunitarismo y la solidaridad como valores, le han servido de soporte a los miembros de la comunidad doméstica matricéntrica para reproducirse material y socialmente.

PROCESOS ACTUALES DE ESTRUCTURACIÓN-  
DESESTRUCTURACIÓN DE LAS FAMILIAS POPULARES  
NUESTROAMERICANAS

Nos referiremos de manera fundamental a las familias populares y, dentro de ellas, al papel protagónico de las mujeres, así como también a la incidencia de factores socio-históricos, socio-culturales, socio-económicos y socio-ambientales que intervienen tanto en la estructuración como en la desestructuración familiar popular y de la sociedad en general, con base en los cambios que se han producido en la estructura social, en los sistemas productivos y en las relaciones sociales globales como producto de lo que se conoce como globalización neoliberal<sup>4</sup>. Es importante desta-

<sup>3</sup> Dice Dore: “En los últimos veinte años los historiadores de América Latina han descubierto que las comunidades domésticas dirigidas por mujeres son comunes, particularmente desde comienzos del siglo XIX” (1997: 102. Traducción nuestra).

<sup>4</sup> En este sentido, nos parecen sumamente pertinentes los señalamientos de Hartmann, quien apunta que “...la presente estructura social descansa sobre una desigual división del

car que cuando nos referimos a familia no estamos aludiendo solamente a la familia nuclear patriarcal, la llamada familia victoriana, que nos fuere impuesta a los pueblos nuestroamericanos desde la colonia como la unidad, el núcleo y el centro de la estabilidad social, basada en la propiedad privada; incluimos también a las formas familiares matricéntricas, sostenidas por las mujeres populares nuestroamericanas, formas que —como hemos dicho— surgen a partir de comienzos del siglo XIX y que en la actualidad son características de todos los sectores populares de Nuestra América (Vargas, 2006a; Dore, 1997).

FACTORES DE DESESTRUCTURACIÓN DE LAS COMUNIDADES FAMILIARES  
POPULARES MATRICÉNTRICAS:  
EL CASO DE LAS MIGRACIONES INTERNACIONALES

En primer lugar, mencionaremos el impacto negativo de la globalización del neoliberalismo económico que en los últimos 25-30 años ha servido para acentuar las condiciones de pobreza secular en las cuales viven los pueblos de Nuestra América, condiciones que se generaron a partir de la colonia, ocasionando en gran medida la desestructuración de las comunidades populares matricéntricas.

Las cifras que nos ofrece el PNUD señalan para 2007 un aumento del 60% de la pobreza en todos los países de la región y un 40% de familias que viven en la miseria. Debido a la existencia de las comunidades familiares matricéntricas en muchos de los países nuestroamericanos, se ha dado un acelerado proceso de feminización de la pobreza.

Uno de los factores desestructurantes fundamentales en la mayoría de nuestros países ha sido la migración de las mujeres populares hacia las antiguas metrópolis coloniales, como respuesta a la crisis económica que ha generado un estado generalizado de pobreza y miseria en sus países de origen. En este sentido, es bueno recordar que entre las

---

trabajo por clase y por género, lo que genera tensión, conflicto y cambio. Esas relaciones patriarcales y capitalistas entre la gente, dice Hartmann, más que las relaciones familiares mismas son la fuente del dinamismo de nuestra sociedad” (1981: 368. Traducción nuestra).

comunidades familiares matricéntricas y, en general, en las familias monoparentales, las mujeres son no solamente las distribuidoras de recursos, como tiende a suceder en las familias nucleares patriarcales, sino también las únicas proveedoras.

Otro factor importante a tener en cuenta para que se dé la migración de hombres y mujeres, sobre todo de estas últimas, es la composición diferencial de los sectores populares en los distintos países de Nuestra América. En aquéllos, donde esos sectores están compuestos mayoritariamente por indígenas y por afrodescendientes, que han sido más vulnerables a las políticas económicas neoliberales que los han llevado a vivir en terribles condiciones de pobreza y miseria, debido a que siempre se acompañan de formas extremas de discriminación racial, la ausencia de derechos civiles mínimos ha propiciado su exclusión y marginación. Todo lo anterior ha generado en esos países una muy baja calidad de vida para los sectores populares. Tal es el caso de Guatemala, El Salvador, México, Honduras, Bolivia, Perú, Ecuador, Paraguay, Haití, República Dominicana y Antillas Menores<sup>5</sup>. Lo mismo sucede en aquéllos en donde los sectores populares están formados básicamente por campesinos/as tradicionales, también especialmente vulnerables a dichas políticas, por lo que son golpeados fuertemente por la pobreza y la miseria, en especial las mujeres quienes la ideología patriarcal imperante dentro de sus propias comunidades y en la sociedad general las ha forzado a permanecer recluidas en el espacio doméstico. Tal situación ha caracterizado fundamentalmente a países como Colombia, Nicaragua y Panamá, en ciertas partes de Perú, Ecuador y Brasil. Por el contrario, en aquellos casos en donde predominan mayorías mestizas, sobre todo urbanas, las políticas de beneficencia y de asistencia de una suerte de Estado de Bienestar, aunque hasta el momento no han impedido su empobrecimiento, han tendido a paliar (sobre todo en la década 70-80) los efectos

---

<sup>5</sup> Un ejemplo dramático de cómo han afectado a las mujeres de República Dominicana las medidas neoliberales podemos verlo en el trabajo *Dimensiones sociales de la crisis económica y financiera en la República Dominicana* de Fátima Portorreal, Isis Duarte y Joel Arboleda, 2005.

negativos de las políticas neoliberales que se hicieron hegemónicas a partir de la década 85-95. Debemos considerar, al mismo tiempo, que en estos últimos países el Estado de Bienestar al normar la posibilidad de ascender socialmente a individuos/as que no a colectivos, dejó en el desamparo a las grandes mayorías. Este hecho hizo posible que importantes segmentos de esas mayorías populares se plantearan la emigración como salida a la pobreza y exclusión. Tal ha sucedido en Brasil, Uruguay, Chile y Argentina, y en menor medida en Venezuela. Aunado a lo anterior, en todos los casos, muchas mujeres de la región, de cualquier condición social y étnica y de todas las procedencias, que enfrentaban el problema de la violencia doméstica, vieron en la migración un camino para alejarse y huir de esas terribles situaciones.

Como podemos ver, la desestructuración familiar popular se ha manifestado de manera diferencial al interior de cada país nuestroamericano según como sean sus características socio-culturales, socio-étnicas y socio-ambientales, resultados de procesos históricos concretos, así como también según sea el grado de dependencia actual de cada país de los centros imperiales del sistema económico capitalista mundial. En este sentido es bueno tomar en consideración la existencia, en determinados países, de recursos naturales importantes para las tecnologías de punta de los países industrializados (gas, petróleo, bauxita, níquel, etc.), recursos acuíferos, biodiversidad, existencia de formas de industrialización, existencia de personal calificado, etc., que los hace muy apetecibles a las empresas transnacionales imperiales, como sucede en Argentina, Venezuela, México, Bolivia y Brasil.

Otro factor decisivo ha sido la guerra, cuyas secuelas han originado el desplazamiento de enormes masas de población y la migración de una importante cantidad de mujeres, tal como sucede (o ha sucedido) en los casos de Perú, Colombia y Centro América (sobre todo en El Salvador, Honduras, Guatemala y Nicaragua).

La migración de mujeres nuestroamericanas ha generado fenómenos y problemas sociales extremadamente complejos que afectan la cohesión del tejido social ya se trate del país de origen o del nuevo, donde se insertan al migrar. Ello ha sido posible gracias a la formación de

redes parentales que podríamos calificar de paralelas: unas en los países de origen y otras que se crean en los países de inserción, y a la existencia previa de redes de trata de seres humanos.

En los países de origen, podemos caracterizar esas redes parentales, según el país o región que se trate, atendiendo a la siguiente tipología de problemas:

1. Pérdida total del agente socializador fundamental a nivel familiar, la madre o su equivalente. Este problema es común a casi todos los casos.
2. Persistencia de las comunidades familiares matricéntricas. Se manifiestan, sobre todo, a nivel urbano y garantizan a las mujeres migrantes poder viajar, dejar los/as hijos/as, etc., gracias a las redes de solidaridad. Las que quedan en los lugares de origen son generalmente las abuelas, hermanas, tías y demás parientes femeninas, incluyendo las no consanguíneas, quienes cuidan a la descendencia y garantizan la mantenimiento de la comunidad doméstica. No obstante esta persistencia, las políticas económicas neoliberales capitalistas continúan agudizando las condiciones de pobreza en las cuales viven esas comunidades familiares en los diversos países de Nuestra América, por lo que el flujo de la migración es casi indetenible<sup>6</sup>. Tal es el caso de las mujeres de Perú, Colombia, Centro América, las Grandes Antillas, Ecuador y Bolivia.
3. Se observan diferencias basadas en las tradiciones culturales de cada país. Entre las mujeres de Perú, Ecuador y Bolivia, por ejemplo, parece seguir operando la solidaridad y la cooperación características del aiyúu andino. Sin embargo, al no poder escapar de los efectos nocivos del neoliberalismo, los valores con los cuales funciona ese tipo de familia andina tienden a actuar mayoritariamente en los espacios rurales y no tanto en los urbanos.

---

<sup>6</sup> La Cepal considera que la feminización de los procesos migratorios es irreversible.

En los países de inserción:

1. Establecimiento de nexos basados en el parentesco clasificatorio, sobre todo por adhesión, en los nuevos lugares adonde migran.
2. Establecimiento de ciertas formas de solidaridad y, en ocasiones, de cooperación sobre la base de la identificación con las tradiciones culturales nacionales compartidas, incluyendo un reconocimiento a la identidad nacional de origen. Ello se manifiesta, particularmente, en el compartir similares referentes culturales —materiales y simbólicos—: tradiciones culinarias, música, lengua, gestualidad, símbolos patrios, etc.
3. Así mismo, y con igual relevancia, el contenido de dicha solidaridad se establece con base en la etnicidad (por ejemplo, apelando a elementos generales como la que se da entre nuestroamericanos/as, entre centroamericanos o entre suramericanos del Cono Sur, caribeños, etc., o más específicos como sucede entre afrodescendientes, o entre indígenas, y al género (entre mujeres, entre homosexuales). Todos estos factores se entrecruzan y contribuyen en igual medida para el establecimiento de la solidaridad y la reciprocidad entre los/as migrantes.
4. Un importante factor estructurador de las redes de solidaridad entre las mujeres en los países de inserción refiere también a la identidad que establecen con sus condiciones laborales. En este sentido, es especialmente relevante el caso de muchas mujeres dominicanas dedicadas a la prostitución en Europa y en algunos países nuestroamericanos (CAREF, Comisión Argentina para los Refugiados, 2003).<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Se calcula que, en la actualidad, unas 200 mil dominicanas ejercen la prostitución en el exterior. De ellas, unas 50 mil se encuentran diseminadas en las islas caribeñas. Una importante cantidad se encuentra en varios países nuestroamericanos y el resto en Europa. Ninguna cuenta con el apoyo consular del Gobierno dominicano ni con el apoyo de éste y los otros gobiernos en lo atinente a salud, ayuda psicológica o legal. La mayoría de esas migrantes son resultado de la trata de personas.

Un último factor que citaremos es aquel que refiere a la posición política y la pertenencia a una clase determinada (entre mujeres de izquierda o de derecha, o entre miembros de la clase media o las llamadas subalternas).

Las mujeres nuestroamericanas populares que migran pasan a formar parte, generalmente, de las minorías étnicas que caracterizan a los países más desarrollados, en donde, como sabemos, se ven sometidas a nuevas formas de exclusión, marginación, violencia y racismo. Muchas de ellas se ven obligadas a incorporarse a los peores trabajos, incluyendo la prostitución. Por norma general, prestan servicios domésticos, trabajan por salarios irrisorios, muchas no poseen identidad para el país en donde se insertan debido a que la mayoría de las veces no tienen documentación; como consecuencia, son objeto de las más terribles y aberrantes formas de explotación y están sometidas a múltiples vejaciones, incluyendo violaciones.

Como puede advertirse de la caracterización anterior, la pertenencia a una determinada clase social es el factor básico que determina la necesidad de migrar y, en consecuencia, ello incide en la reestructuración de la familia en el país de origen, y la creación eventual de nuevas familias en el país donde se insertan.

La migración de las mujeres populares ha creado en muchos casos la disgregación de las familias populares nuestroamericanas, a pesar de que, como sucede con muchos y muchas migrantes, traten de mantener la vinculación con sus familias de origen, hijos e hijas incluidos/as, mediante el uso de la tecnología de la comunicación: llamadas telefónicas esporádicas, uso del correo electrónico, pero sin poder incidir de manera real en la socialización de hijos e hijas ni en la vida social comunitaria. Aunque muchas mujeres intentan lograr la migración de toda la familia, muy pocas lo logran.

Si bien es cierto que la mayoría de los gobiernos de los países nuestroamericanos conoce la situación de desintegración de las familias populares gracias a la migración de las mujeres —las más de las veces voluntaria, otras forzada, muchas desvirtuando sus motivaciones pues resultan de la trata de mujeres—, ha tolerado esas migraciones

e incluso las ha estimulado pensando en las remesas de divisas que esas mujeres aportan.<sup>8</sup>

Muchos autores y autoras que parten de la idea de la familia patriarcal burguesa como la que garantiza la estabilidad del sistema socioeconómico, establecen una estrecha relación entre la migración de las madres y la criminalidad juvenil y la existencia de familias desarticuladas<sup>9</sup>, obviando el hecho de que tales fenómenos no responden a fallas familiares sino al mismo sistema capitalista. En tales casos, dicen, los y las jóvenes nuestroamericanos/as populares tienen pocas oportunidades para formar familias estables (es decir, patriarcales burguesas), menores oportunidades de haber concluido sus estudios y de insertarse en un mercado laboral, sobre todo en empleos regidos por la lógica económica neoliberal. Como es obvio, cuando se refieren a familias estables aluden a la familia nuclear patriarcal, sin incluir a las comunidades familiares matricéntricas, pensando erróneamente que entre esas familias no existe estabilidad.

Como ya hemos advertido, las mujeres populares nuestroamericanas que migran al exterior pasan a formar parte de minorías étnicas en los países donde se insertan. En dichos países, esas minorías son sujetos de políticas racistas, carencia de empleos, acoso étnico, negación de ascensos laborales, discriminación por género (a mujeres y homosexuales), intolerancia hacia los elementos culturales que poseen (especialmente a la lengua), concentración de sus niñas y niños en escuelas públicas de los arrabales de las grandes ciudades, al menos 50% de diferencia en el salario que devengan en relación con los y las locales (si no más), negación o restricción en el acceso a las iglesias, clubes y asociaciones

---

<sup>8</sup> Ver, por ejemplo, las protestas del gobierno hondureño en 2005 reportadas por la Cepal, ya que las remesas que enviaban los/as migrantes alcanzaban para esa fecha 2.350 millones de dólares. Así mismo, es conveniente recordar cómo en la propaganda electoral, parte de la “guerra sucia” contra los candidatos del Frente Farabundo Martí en El Salvador en las elecciones de 2006 se incluyó la consigna de que si se votaba por los candidatos del Frente, EE.UU. y la UE impedirían el envío de remesas en dólares hacia El Salvador.

<sup>9</sup> Según esta posición, ya —de origen— las comunidades familiares populares son definidas como desarticuladas, “patologías atávicas” de los sectores populares.

existentes ya que las familias locales tienden a constituir círculos cerrados, todo ello sin contar las faltas de reconocimiento a su identidad a través de la carencia de documentos de identificación, lo que incide negativamente en la construcción de ciudadanía de los migrantes en los países donde se insertan.

Las poblaciones de los países hacia donde migran las mujeres manifiestan una tolerancia represiva, y sabemos que la tolerancia no basta para suprimir la discriminación. Aun cuando el racismo puede no ser abierto, se presenta encubierto en el mejor de los casos, dentro de lo que podríamos calificar un racismo de lo cotidiano basado en ideologías fascistoides. Esas minorías étnicas tienden a ser concebidas por las poblaciones locales como atrasadas, dada la incompatibilidad que muestran con la ética del trabajo que existe entre ambos países (el de origen y el de inserción). Puesto que los/as patronos/as tienen total libertad para emplear y despedir, y dado que en muchas ocasiones se trata de empleadas “ilegales”, éstas no gozan de los beneficios que posee la llamada “población blanca”. Ello sucede incluso para aquellas personas que han nacido en el país y que constituyen nuevas generaciones, como nos lo mostraron los dramáticos eventos de 2006 en Francia.

EFFECTOS DE LAS MIGRACIONES EN LA ESTRUCTURACIÓN  
Y DESESTRUCTURACIÓN DE LAS COMUNIDADES FAMILIARES  
MATRICÉNTRICAS POPULARES VENEZOLANAS

*La estructuración*

Primero que nada debemos destacar que las mujeres populares venezolanas no migran, en general, hacia el exterior; de hecho podemos considerar que cuando ello sucede, no lo hacen de la misma manera, cantidad ni por las mismas razones que las de otros países norteamericanos. Recientemente (en los últimos diez años), ha habido un tímido incremento en la migración de mujeres de clase media, pero esa migración tiende a ser de toda la familia. Por otro lado, no se trata de miembros de las comunidades familiares matricéntricas, tal como las

hemos caracterizado en este trabajo, no obstante la alta incidencia de divorcios y la presencia de madres solas como sostenes de la familia dentro de esa clase. Por otro lado, esas mujeres clase media no forman parte de las redes de solidaridad, reciprocidad y cooperación que se observan en los sectores populares urbanos y rurales, o lo hacen de manera muy tenue, sobre todo si se trata de las provenientes de la clase media baja. En su caso, la migración se origina generalmente por razones políticas aunque no estén sometidas realmente a ninguna forma de persecución política. Gracias a la alienación de dicha clase social al neocoloniaje, y a que poseen una identidad cultural y política definida por la alteridad en donde no intervienen elementos étnicos, aunque sí algunos culturales, constituyen sectores muy permeables a la propaganda del cartel mediático que las convence de, por una parte, la ausencia de opciones internas para el ascenso social y, por la otra, la existencia en los países desarrollados económicamente de un paraíso que las recibirá con los brazos abiertos. Un aspecto importante de destacar es que esas mujeres siguen vinculadas (y lo reproducen) al modelo de familia patriarcal burgués que se originó en Venezuela a partir de la colonia (Cicerchia, 1997, Vargas, 2006).

Cariola señala —y estamos de acuerdo con la autora— que la unidad básica de reproducción entre los sectores populares norteamericanos no es la familia sino la unidad doméstica<sup>10</sup>, entendida como:

... la organización de un conjunto de personas que conviven en la misma vivienda sobre la base de relaciones de parentesco y afinidad para realizar y compartir las actividades de producción y reproducción de sus miembros de acuerdo a una determinada división del trabajo, distribución de responsabilidades y de un esquema de autoridad (Cariola, 1992).

---

<sup>10</sup> Preferimos usar la expresión “comunidad doméstica” en lugar de “unidad doméstica”, ya que las relaciones sociales que establecen las personas son fundamentalmente comunitarias (Vargas 2006a).

Esta definición de Cariola coincide en alguna medida y características con la nuestra para las comunidades familiares matricéntricas. Es estas últimas no están ausentes los hombres, aunque su presencia tiende a ser eventual y móvil (Vargas, 2006a, 2007c).

Para Bethencourt (1998: 22-23), quien comparte con Cariola el concepto de unidad doméstica, esa unidad tiene el objetivo central de "...asegurar el mantenimiento y la reproducción de sus miembros dentro de un cierto nivel de vida, cuya definición está estrechamente relacionada con necesidades histórica y culturalmente variables". Según la autora, en el caso de las unidades domésticas, "...su objetivo responde a una lógica de sobrevivencia que la lleva a definir una serie de mecanismos económicos y cotidianos particulares, que la diferencian de otros grupos sociales" (1998: 23). Puesto que en esas unidades se establecen relaciones de género, dice Bethencourt, "...éstas pueden producir conflictos y solidaridades que pueden dar mayor o menor continuidad al grupo" (*op. cit.*).

Como ya hemos señalado, para nosotras, la familia, más que una estructura, constituye un sistema de relaciones que varía históricamente, de manera que la naturalización de la familia patriarcal por parte de los sectores dominantes, desde la colonia, en Venezuela, ha sido un factor fundamental que ha propiciado la exclusión y discriminación de las mayorías populares. Ha servido, igualmente, para considerar a las comunidades familiares matricéntricas como ilegales, irregulares e inestables. Estas expresiones familiares matricéntricas muestran la variabilidad de formas de relación, de conducta y asociación que obedecen a causas históricas, étnicas, culturales, de género y de clase. Sin embargo, la ideología de la dominación ha convertido esas comunidades familiares matricéntricas en un antivalor y, en consecuencia, a sus creadoras en elementos disfuncionales del sistema social, lo que ha contribuido a la estereotipación de las mujeres de los sectores populares como promiscuas y amorales, que no obedecen a ninguna autoridad, sin afectos ni sentimientos positivos, cuyas experiencias de vida no son importantes para la sociedad nacional. De esa manera, además de los males sociales que sufren esos amplios sectores de la población como consecuencia de las con-

diciones de pobreza y marginación social centenarias en las cuales viven, las formas de unión que realizan son naturalizadas negativamente al explicarlas como resultado de “desviaciones” atávicas (Vargas, 2006a).

Podemos concluir señalando que las familias venezolanas actuales se han estructurado, *grosso modo*, de tres maneras:

1. La monoparental matricéntrica, sostenida y mantenida por mujeres populares, forma de organización social que recuerda a las familias extensas indígenas y las familias matriarcales africanas, que parecen haberse fusionado en Nuestra América en el siglo XIX, que existen gracias a su implicación en la creación de redes transversales parentales regidas por los valores de la reciprocidad, solidaridad y cooperación. Constituye aproximadamente el 60%.
2. La familia patriarcal nuclear burguesa, impuesta a partir de la condición colonial, integrada por padre, madre e hijos/as, la cual presenta una mayor incidencia dentro de la clase media. Representa aproximadamente el 15%.
3. Desgajada de la anterior, las familias monoparentales que surgen como consecuencia de la alta tasa de divorcios y de las luchas antipatriarcales y que representan aproximadamente el 20%.
4. Las familias homosexuales.

### *La desestructuración*

Los planteamientos que se observan en los autores y las autoras que tratan con el tema de la pobreza en Nuestra América coinciden en señalar que la desocupación laboral y la informalidad son las causas centrales de la pobreza (*vg.* Kliksberg, 2000). Así mismo, investigadores como Kliksberg señalan que el desempleo, el sub-empleo y la pobreza se conjugan estrechamente en la región. Para el autor, la acentuada desigualdad social que caracteriza a los países nuestroamericanos tiene impactos regresivos en múltiples áreas, entre las cuales destaca una reducción en la capacidad de ahorro a nivel nacional, lo cual establece limitaciones en los mercados internos, afectación de la productividad,

efectos negativos sobre el sistema educativo, prejuicios a la salud pública, exclusión social y problemas de gobernabilidad democrática.

Kliksberg penaliza a las comunidades familiares matricéntricas que caracterizan a todos los países nuestroamericanos, a las cuales culpabiliza de la existencia de niños y niñas con problemas de conducta, lo que denomina “conductas antisociales y criminales”, con rendimiento escolar disminuido y similares. Por el contrario, defiende a la familia patriarcal nuclear, la cual garantiza, según él, una disminución en la tasa de mortalidad infantil, el desarrollo de lo que llama “la inteligencia emocional” (siguiendo a Goleman, 1995), menor tendencia hacia comportamientos sociales criminales, etc.

A pesar de las conclusiones en torno a ambas formas familiares que se desprenden del acucioso estudio de Kliksberg, su planteamiento parece estar destinado a legitimar la desaparición de las comunidades familiares matricéntricas y propender hacia el fortalecimiento de la familia nuclear patriarcal como creadora y estimuladora de los valores conexos con la idea capitalista de desarrollo, pensando que en la solución de las condiciones de pobreza en Nuestra América deben incidir elementos macroeconómicos como aumentos de la productividad, adaptación de los individuos a las normas de convivencia basadas en el individualismo, y a una cierta idea del trabajo “productivo”, es decir, aquél que permite una mayor rentabilidad. Se nos habla ‘pues’ del crecimiento económico como la única manera de combatir la pobreza. Pensamos, por el contrario, siguiendo las ideas de Vandhana Shiva, la prestigiosa física hindú, premio Nobel Alternativo, que la solución a las condiciones de pobreza nuestroamericana no reside en estimular lo que la autora denomina el “maldesarrollo”, ya que éste “...rompe la unidad cooperativa de lo masculino y lo femenino y pone al hombre, despojado de principios femeninos, por encima de la naturaleza y la mujer, separado de ambas” (1991: 28). Shiva apunta que el “maldesarrollo se ha caracterizado por una violación de la integridad de sistemas orgánicos interconectados e interdependientes, lo que pone en movimiento un proceso de explotación, desigualdad, injusticia y violencia.

Shiva, impulsora del ecofeminismo, define la apropiación masculina de la agricultura y de la reproducción, es decir, de la fertilidad de la tierra y de la fecundidad de la mujer, como una consecuencia del desarrollismo impulsado por la civilización occidental, la cual es patriarcal y economicista. Dice la autora que dicha apropiación se ha traducido en dos efectos perniciosos: la sobreexplotación de la tierra y la mercantilización de la sexualidad femenina. Para la investigadora, la opresión que sufrimos las mujeres se relaciona con el deterioro de la Naturaleza, ya que los valores patriarcales producen ambos problemas. Por tanto, es necesario reivindicar valores que se consideran femeninos ya que, al tener un origen común la dominación y explotación de la Naturaleza y la de las mujeres, ello sitúa a las mujeres en una situación privilegiada para acabar con dicha dominación y explotación (Shiva, Videoconferencia, 2007).

Según Quiroga (1994), quien se inspira en las ideas de Shiva, el maldesarrollo se extiende también a los espacios de la intimidad, donde los seres humanos reproducimos el patriarcado; ello, para la autora, dificulta el desarrollo tanto de las mujeres como de los hombres y, de hecho, hará imposible incluso la conservación de la especie humana. Un tipo de desarrollo alternativo al maldesarrollo constituye, para Quiroga, una utopía posible (1994: 89-90).

Para Shiva, existen tres tipos de economías: la que denomina economía de la Naturaleza, en donde prima lo ecológico; la economía de la gente, donde las mujeres juegan el rol más importante; y la economía de mercado, que es destructora de la Naturaleza y de la gente (Shiva, Videoconferencia, 2007). Puesto que, según dice la autora, las dos primeras nunca han sido tomadas en cuenta, y porque nos parece precisamente que las comunidades familiares matricéntricas se focalizan en la economía de la gente con sus redes de solidaridad y reciprocidad, resulta a nuestro modo de ver un error culpabilizarlas de los peores males sociales. Hay tesis que apuntan a que el origen de esas comunidades familiares matricéntricas reside precisamente en que constituyen respuestas a las condiciones de pobreza que ha generado el capitalismo, por lo cual son vistas como formas adaptativas a dichas condiciones (ver

por ejemplo, Cariola, 1992). Sin tratar de desmerecer el excelente trabajo de la autora, pensamos que esto no es del todo cierto, toda vez que consideramos que tanto su origen, que reside en las familias extensas de las sociedades originarias indígenas y africanas, como su función, que para nosotras no es adaptativa, son manifestaciones de resistencia, entendida esta última tanto como lucha, combate, protestas, como tendencias hacia el cambio y como manifestación de las oposiciones que son inherentes a las contradicciones que caracterizan a los procesos de dominación, especialmente los que ocurren en el marco de la lucha de clases (Vargas, 2007c). Esta aseveración nuestra se ve confirmada por las actuaciones de cientos de miles de mujeres populares en los últimos diez años en Venezuela. Si hubiesen estado “bien adaptadas” al sistema, no hubiesen apoyado como lo han hecho al proceso bolivariano de cambios.

La familia extensa indígena fue el modelo familiar al cual se enfrentó la corona española a partir del siglo XVI. Y aunque la familia extendida, característica de las sociedades indígenas tribales, dio paso —en términos generales— a la nuclear patriarcal como la forma que mejor se adecuaba al proceso productivo capitalista, no desapareció totalmente. Aunque la estructura de la familia extensa, fundamento de la sociedad indígena y de muchas sociedades africanas objetos de la trata de esclavos/as para los siglos XVI y XVII, fue fragmentada al abolirse la utilización de las viviendas comunales, reemplazadas por viviendas unifamiliares, ocupadas por un nuevo tipo de familia nuclear: madre, padre e hijos/as; y aunque ello cortó en gran medida la relación del colectivo con la tierra y la Naturaleza, la cual comenzó a estar mediada por la institución del encomendero o el cura de misión y posteriormente por las instituciones de la república, la estructura de parentesco de los sectores populares urbanos actuales tiende a funcionar como la familia extensa indígena y africana y se concreta en la comunidad doméstica matricéntrica. Una de las manifestaciones urbanas más conspicuas de la afectación a esas comunidades domésticas son las nuevas viviendas que se introdujeron en Venezuela, sobre todo a partir el siglo XVII que respondían a la idea de familia nuclear. No obstante, el espacio doméstico de los ranchos o chabolas consolidados actuales

o casas estables urbanas, construidos y habitados por los sectores populares se expande y subdivide, de manera que cada una de las hijas, sus descendencias y sus eventuales compañeros tengan una habitación propia (Vargas, 2007c). Sin embargo, lo más significativo es el tipo y la calidad de las relaciones sociales que hacen posible la convivencia social en esas construcciones, caracterizadas por la existencia de redes parentales, consanguíneas y por adhesión, que funcionan como redes solidarias, de reciprocidad y cooperación. Estos tres componentes de las redes se han hecho plenamente visibles en Venezuela cuando suceden catástrofes naturales y sociales (por ejemplo, el Caracazo del 27 de febrero hasta inicios de marzo de 1989; en 1999 con la “tragedia de Vargas”; en abril del 2002 con el golpe de Estado), sin embargo, operan asimismo de manera “invisible” y menos notoria en la cotidianidad. Por ello, podemos asegurar que de alguna manera, las tradiciones culturales originarias han seguido gravitando en la vida de esa gente.

En este sentido, reiteramos, es vital entender que las redes familiares de los sectores populares urbanos funcionan bajo el mismo principio de la familia extensa. Y es precisamente la preservación de esas nociones de solidaridad, reciprocidad y cooperación la que se constituye como elemento potenciador de alternativas a la solución de las condiciones de pobreza, toda vez que los mecanismos tradicionales de solidaridad, ante nuevas condiciones sociales han adquirido un contenido político. La conservación del sistema de relaciones comunitarias tradicionales por parte de los sectores populares expresa no sólo formas de resistencia para sobrevivir, sino que también supone la preservación de potenciales formas contestatarias al poder constituido (Vargas, 2007c). Si esas estructuras solidarias no siguiesen existiendo, los eventos sucedidos en Venezuela entre 2002 y 2003 (el golpe de Estado, pero sobre todo el sabotaje petrolero) serían inexplicables<sup>11</sup>. Y vinculando

---

<sup>11</sup> Entre diciembre de 2002 y febrero de 2003, la oposición venezolana al gobierno bolivariano practicó un sabotaje a la industria petrolera nacional, decretó un *lockout* de las empresas privadas y el comercio. La población careció durante esos meses de gasolina y alimentos. A pesar de ello, no se registraron saqueos, y la población resistió tan adversas condiciones gracias a la puesta en práctica de acciones solidarias a través de las redes populares.

estas ideas con el tema que nos ocupa, es bueno recordar que tales redes se fundamentan en la existencia de comunidades matricéntricas. Podemos concluir que no creemos que las comunidades matricéntricas se originan como “estrategias adaptativas para sobrevivir en la pobreza”, como sugiere Cariola (1992), sino que como persistencias resemantizadas de las familias extendidas indígenas y africanas originarias constituyen organizaciones, complejas e insustituibles, originales de los pueblos nuestroamericanos, capaces de asegurar la Vida y de garantizar la vida social.

Pero no podemos olvidar que esas comunidades familiares forman parte de los estratos sociales menos favorecidos por la economía capitalista y, por lo tanto, son muy vulnerables a los males sociales conexos con este tipo de economía. De manera pues, que no es de extrañar que las mujeres que las presiden busquen mejorar sus condiciones de vida y las de sus dependientes/as escapando —mediante la migración— como hemos visto para la mayoría de los países nuestroamericanos, hacia los paraísos ilusorios de las metrópolis del llamado primer mundo. Y al hacerlo, pierden ellas y pierden sus hijos/as los vínculos reproductores de esas formas comunitarias solidarias.

Por otro lado, no creemos que el aumentar la inserción de los sectores populares nuestroamericanos en la economía de mercado vía el empleo en el tipo de trabajo productivo expoliador y explotador, capitalista y patriarcal que la caracteriza, serviría para disminuir o eliminar las profundas desigualdades sociales que existen en los países de Nuestra América. En este sentido, conviene recordar a Shiva cuando insiste además en la necesidad de contextualizar la economía de mercado, para convertirla en una economía solidaria y de intercambios equitativos (Shiva, Videoconferencia, 2007). Sin embargo, esto es muy difícil toda vez que ese tipo de economía, por propia definición, es la negación de la solidaridad y la equidad.

La lucha de los movimientos ecofeministas, de los movimientos mundiales antiglobalización, de los movimientos sociales en Nuestra América, como los Sin Tierra de Brasil, los Piqueteros de Argentina, los movimientos de los indígenas nuestroamericanos, como los Zapatistas de Chiapas, los de Bolivia, los de Ecuador y los de los/las ecologistas que luchan por salvar al planeta, permiten atisbar la construcción mun-

dial de alternativas posibles al llamado “Nuevo Orden”, que no es otro que criminal (Petras, 2004).

En el caso venezolano, donde la mayoría de la población, sobre todo la popular, está empeñada en la construcción del socialismo humanista del siglo XXI, una tarea por demás urgente reside en fortalecer precisamente las redes de solidaridad, cooperación y reciprocidad que caracterizan a las formas comunitarias matricéntricas populares, dotándolas además de una clara conciencia conservacionista del ambiente general, de protección a la Naturaleza, de la cual tienden a carecer, especialmente, las mayorías urbanas. Pero es necesario, simultáneamente, actuar de manera decidida en la lucha contra las estructuras patriarcales, pues las mujeres que han construido esas redes y se han volcado mayoritariamente a la construcción del poder popular, base del socialismo, sufren la invisibilización de la sociedad. Al fin al cabo, el socialismo humanista que se pretende construir se basa, precisamente, en la existencia de redes transversales, y no jerárquicas, de solidaridad, cooperación, reciprocidad y en la igualdad social.

No obstante, la incorporación de las mujeres populares a misiones sociales, mesas de trabajo, comités y a consejos comunales, al continuar trabajando fuera de sus hogares y dentro de ellos, con pocos servicios que les permitan cumplir a cabalidad con todas esas tareas, y sobre todo al seguir viviendo en condiciones de pobreza, todos se convierten en factores que afectan su función en la socialización de niñas y niños, que atenta contra la formación en valores humanistas, fundamentalmente cuando en Venezuela las instituciones educativas (educación formal, medios masivos de comunicación y similares) siguen reproduciendo los antivalores capitalistas del patriarcado, del individualismo y el egoísmo.

Es preciso “feminizar” a los hombres venezolanos, en el sentido de que es necesario que comprendan (y que emulen) que las mujeres no sólo creamos vida, sino también somos las que tradicionalmente la cuidamos y protegemos. Esa tarea de protección de la vida debe ser de todos y todas<sup>12</sup>, y cuando decimos vida, nos referimos también a la vida

---

<sup>12</sup> Hay que colectivizarlas mediante la puesta en práctica de suficientes comedores, centros de atención a la infancia, casas-cunas y similares.

en la Naturaleza. De esa manera podremos trabajar unidos y unidas en la construcción de la utopía posible de la que nos habla Quiroga.

El planeta, y los seres humanos que en él habitamos, requiere de un modo de convivencia pacífica basado en la solidaridad, en la cooperación y la reciprocidad, así como en la aceptación de la legitimidad del otro (o de la otra) con sus diferencias; el planeta requiere que aprendamos de una vez por toda a convivir en la diversidad biológica y social. La vida en el planeta y el futuro de todos y todas demanda que respetemos la diversidad.

La necesidad de suprimir las migraciones nuestroamericanas femeninas no se vislumbra para un futuro inmediato o mediano, al menos no mientras persistan las políticas neoliberales en la mayoría de nuestros países y continúe la guerra en Colombia. Sin embargo, el problema es tan grave que Nuestra América se ha convertido hoy día en la región del mundo con el mayor porcentaje de migrantes por lo que nos enfrentamos a la alarmante cifra de 30 millones de nuestroamericanos fuera de sus países, lo cual representa el 5% de la población total de Nuestra América, de los cuales la mayoría son mujeres. La CEPAL señala que por cada 100 mujeres que se encuentran en España, migran 80 hombres, y en países como El Salvador y Honduras, la relación es de 100/50.

Esta situación se ve agravada por las políticas fuertemente racistas de la Comunidad Europea, ahondadas gracias a la reciente aprobación de la llamada “Ley del Retorno”, las políticas represivas que implican la deportación o el encarcelamiento de los inmigrantes<sup>13</sup>, que intentan frenar el flujo de pobres que existe desde el llamado tercer mundo hacia las antiguas metrópolis coloniales europeas<sup>14</sup>. EE.UU.,

---

<sup>13</sup> En muchos países de la CE ha sido acuñado con celeridad un conjunto de leyes y dispositivos legales que restringen aún más las libertades y los derechos de los migrantes. Las reiteradas violaciones sexuales de las mujeres migrantes ha hecho que sus cuerpos se hayan convertido en instrumentos y pretextos para el endurecimiento de las medidas de control y represión para toda la sociedad. Como señala Matteo Dean, esos cuerpos han devenido “objeto de todo tipo de abuso cuando ese cuerpo es migrante y extranjero, por lo tanto indefenso, anónimo, invisible” (Matteo Dean, “Represión de la Migración y Género”, diario *La Jornada on line*, 13-03-2010).

por su parte, ha construido el llamado “muro de la vergüenza” en su frontera con México, para tratar de impedir el acceso de los nuestroamericanos, especialmente de los mexicanos, a su territorio. Por otro lado, el apoyo irrestricto del gobierno de EE.UU. al gobierno de Colombia y viceversa<sup>15</sup> hace —por decir lo menos— extremadamente difícil la emigración de colombianos hacia EE.UU., sobre todo de colombianas, desplazados/as como consecuencia de la guerra civil que se libra en ese país. Australia y Canadá, por su parte, practican políticas de inmigración selectivas destinadas a captar “cerebros”, que no personas sin calificación como son las mujeres pobres; les interesan individuos ya formados en sus países de origen, en quienes los Estados nuestroamericanos han invertido importantes recursos económicos. La actual crisis económica estadounidense y europea ha arrastrado consigo a la mayor parte de los países nuestroamericanos, sobre todo a los más pobres que firmaron TLC con EE.UU., países ya de sí pobres e incapaces de luchar con ventajas ante las leoninas condiciones de esos TLC.

Todo este panorama permite imaginar un futuro adverso para las familias nuestroamericanas y dentro de ellas para las mujeres. Diversos factores hacen previsible un incremento exacerbado de las condiciones de pobreza para la mayoría de estas poblaciones. Unasur, PetroCaribe, PetroSur, el Banco del Sur y el ALBA, así como la implementación de los intercambios solidarios con Venezuela, pudieran ser un paliativo a esta situación. No obstante, no hay que olvidar que casi todos los líderes políticos de los llamados países débiles latinoamericanos al firmar con el Fondo Monetario Internacional, con el Banco Mundial y los TLC con EE.UU. han dejado maniatados a esos países a una enorme deuda externa y a compromisos internacionales adversos.

En este nuevo contexto ¿cómo harán las nuestroamericanas para enfrentar los factores más estructurales de la crisis: incremento en las

---

<sup>14</sup> De continuar la actual crisis económico-social, es muy posible que estas medidas se agraven y pudieran incluir severas restricciones en el envío de remesas de divisas.

<sup>15</sup> Para finales de 2009 el gobierno colombiano entregó su soberanía a EE.UU., permitiendo a este país la instalación de 7 nuevas bases militares en territorio colombiano.

tasas de desempleo, disminución de los salarios e inflación, si como es de preveer los países más desarrollados les coartarán todavía más las posibilidades de migrar en busca de mejores oportunidades de vida?

Analizaremos, brevemente, las tesis introducidas por el Banco Mundial sobre lo que denomina “manejo social del riesgo”, concepto que se basa en la implementación de “estrategias de supervivencia o medidas para sobrevivir al riesgo” por parte de los sectores más necesitados de una población. Ese concepto está basado en una concepción de la protección social para cumplir, a su vez, una función preventiva que supuestamente contribuiría a reducir la pobreza en forma sostenida. El Banco Mundial establece que la migración formaría parte de “los arreglos informales de las estrategias”, así como lo que designa con los apelativos de “mitigación” y “estrategias de supervivencia”. Si la migración no fuese posible, como se vislumbra de las acciones emprendidas por la Comunidad Europea, EE.UU. y demás potencias, las familias y las mujeres en particular, quedarían a merced de lo que el Banco denomina “las redes de protección social del sector público y del mercado” internas de cada país, las otras dos formas de arreglos que la institución fondomonetarista recomienda. Puesto que los convenios con el Fondo Monetario penalizan el gasto social, ¿de cuáles redes de protección social pública estaríamos hablando? Sólo quedaría el mercado, con su “mano invisible”, el cual no está diseñado para proteger a nadie.

Por otra parte, para la “mitigación” del riesgo, el Banco Mundial recomienda a los gobiernos impulsar en las comunidades pobres: tener varios trabajos, *arreglos familiares y comunitarios*, compartir vivienda, optar por la familia extendida y renegociar contratos laborales. No creemos que estas recomendaciones —para nada novedosas, pues algunas de ellas ya las vienen practicando los sectores populares nuestroamericanos desde hace por lo menos tres décadas— resuelvan la crisis estructural de manera de reducir la pobreza en forma sostenida. Dentro de lo que el Banco conceptualiza como “estrategias de supervivencia” estarían entre otros: venta de activos, *aumento del trabajo infantil* y reducción del capital humano, es decir, mayor incremento de la pobreza y explotación de los más débiles (Steen, 2000). Con la aplicación de todas

estas recomendaciones, se pondría pues el cerrojo a la trampa en la que viven los sectores populares dentro del neoliberalismo económico que se practica en sus propios países.

Podemos concluir que los problemas que enfrentan las familias nuestroamericanas, sobre todo aquellas que viven en condiciones de pobreza, y que refieren a los procesos de desestructuración, no parecen tener a futuro una salida a través de procesos migratorios de hombres y mujeres. El neoliberalismo ha probado ser ineficaz para resolver el gravísimo problema de la pobreza; de hecho, lo ha exacerbado. No parece, pues, posible que la solución a esa situación pueda darse en el marco del sistema capitalista. Estamos convencidas de que el socialismo sería la vía. ¿Lo logrará América Latina? Los movimientos sociales que agitan a Nuestra América son alentadores en ese sentido.

Nos parece pertinente concluir con una cita de Rebeca Madriz Franco:

La familia es, pues, la expresión más íntima de unas relaciones sociales determinadas por la propiedad privada. Destruir sus bases, es avanzar hacia la construcción de una nueva sociedad. Hombres y mujeres, padres y madres, son necesarios para el desarrollo equilibrado y armónico de los hijos. Hombres y mujeres son necesarios para acelerar el desarrollo productivo, así como la liberación de las cadenas que nos oprimen... El hombre nuevo y la mujer nueva, son responsabilidad de todos y todas cuantos pretendemos construir un mundo mejor, no es tarea exclusiva que debemos afrontar las mujeres en la crianza de los hijos dentro del hogar (2008).



## COMENTARIOS FINALES

Si algo esperamos que haya sido evidente de lo que hemos planteado hasta ahora en *Temas de mujeres en tiempos de cambio* es la persistencia de formas de desigualdad entre los géneros en Venezuela. Sin embargo, los cambios que se han producido en nuestras condiciones de vida cotidiana son demasiado grandes y hacen que esta nueva realidad social entre en contradicción con el sistema de ideas patriarcal y el modo de producirlas. Educadas para la obediencia, exageradamente orientadas a lo afectivo, adscritas al proceso doméstico de producción, envueltas en un mundo que se ha creado a nuestras espaldas, las mujeres venezolanas necesitamos maximizar las posibilidades de cambio y reducir al mínimo los inevitables costos y fricciones con el resto de la sociedad nacional. El cambio comienza por poseer una mayor conciencia crítica, no sólo en las mujeres sino también en los hombres, un cambio de conciencia necesario que debe ser fomentado; el cambio continuará con que las mujeres añadamos a la vida social nuevos intereses, nuevas perspectivas, nuevas demandas, todas ellas las nuestras; que nos neguemos a una integración cultural que pase por nuestra propia negación, que tomemos conciencia de que la historia de nosotras las mujeres depende de nuestra propia acción. La transformación en las ideas sobre “la mujer” sólo será posible si logra coexistir con un cambio real en las condiciones sociales de las vidas de nosotras las mujeres.

Entre muchas de las características que ha adquirido esa desigualdad de género en el mundo contemporáneo venezolano, mencionaremos diez:

1. Las mujeres percibimos entre el 70-75% de los salarios que perciben los hombres.
2. Trabajamos de 2 a 5 horas más que los hombres (a veces más).
3. Disfrutamos de menos horas de descanso por semana que los hombres.
4. Los conflictos que se generan en la relación entre el trabajo y la familia son menos críticos en los hombres.
5. Las mujeres tendemos a tener que interrumpir nuestras actividades laborales fuera del hogar más que los hombres a causa de nuestras obligaciones domésticas.
6. Las mujeres llevamos a cabo el 95% de los trabajos de servicios en las varias organizaciones en las que participamos.
7. Los hombres tienen a su cargo, más frecuentemente, los puestos de decisión política.
8. Los trabajos considerados como más prestigiosos y con mejores salarios son realizados por hombres.
9. Existen diferencias en las demandas que se nos hacen a las mujeres con respecto a los requerimientos laborales, a nuestra dedicación y a nuestras actuaciones.
10. Muchos hombres —a pesar de que les gustaría pasar más tiempo con sus hijos e hijas— no lo pueden hacer debido a exigencias laborales y a las expectativas que se tienen sobre ellos.

Todo lo anterior hace necesaria la formación en el tema género para enfrentar los proyectos comunitarios en curso, cuyos objetivos son eminentemente culturales. El trabajo en y con las comunidades y las familias por el desarrollo humano y la defensa de la diversidad en las diferentes dimensiones de lo socio-cultural, incluye sus interrelaciones con los componentes socio-económicos y socio-políticos de la sociedad venezolana. Se hace imprescindible, por tanto, una reflexión en

torno a cómo afectan las relaciones de género las concepciones culturales que tienen todos y todas los/as agentes de esas organizaciones sobre el trabajo, la colaboración y la cooperación, la familia, concepciones que definen el desenvolvimiento de la vida de esas comunidades.

Las experiencias de transformación comunitaria que suponen las misiones y, sobre todo, los consejos comunales en Venezuela, han generado ya una cultura comunitaria, con un control social informal, donde nuevos significados sexo/género deberían tener vital relevancia. En una etapa de transición hacia el socialismo, el control social informal se debe articular con el marco jurídico existente. Sin embargo, dado que todavía persisten los fundamentos masculinos en las normas legales estatales, lo que hace a éstas poco adecuadas para apreciar las distinciones de cualidad entre las variadas formas de dominación que sufrimos las mujeres, es necesario implementar una suerte de “jurisprudencia comunitaria”, signada por la “ética del bien común”, de la “ética necesaria” de la que nos habla Hinkelamert, donde no estén presentes sesgos androcéntricos. Esa jurisprudencia comunitaria estaría abocada a velar por el cumplimiento de las normas necesarias para que cualquier ser humano pueda existir —mujer u hombre— y, al mismo tiempo, a definir cómo se debe vivir en comunidad respetando los derechos humanos de todos y de todas. Entendemos aquí que los derechos humanos de las mujeres (libre derecho sobre sus cuerpos, ocupación de cargos de decisión política orientados por una agenda feminista, derecho a una vida libre de violencia, etc.), violados hasta ahora, poseen la característica de ser condición necesaria para una convivencia humana plena, armoniosa con la Naturaleza e igualitaria.

En esa jurisprudencia comunitaria la igualdad de los agentes debe ser la norma; ningún agente debe tener primacía sobre cualquier otro a causa de su género u orientación sexual. Debe garantizar las libertades y derechos fundamentales; debe estar penetrada por la idea de solidaridad entre sus miembros para el disfrute de los beneficios (económicos y extraeconómicos) que todos y todas contribuyan a crear, y debe normar los deberes que todos y todas tienen que cumplir.

No es posible ni conveniente olvidar que los significados culturales afectan las conductas de los miembros de organizaciones comunitarias como los consejos comunales y las misiones sociales. Pero esos significados tienden a ser resistentes al cambio. El hecho de tratar de cambiar los supuestos y las actitudes que determinan las conductas de hombres y mujeres en las relaciones que establecen entre sí es, por decir lo menos, difícil. Además, esos cambios no pueden ser impuestos, por lo que se hace necesario el diálogo y la negociación, así como un aprendizaje por parte de ambos agentes sobre nuevas formas de relacionarse, nuevas formas de percibirse, maneras nuevas de comprender e interpretar lo que tradicionalmente pensaban sobre las relaciones entre los sexos. Sin embargo, esos cambios tampoco deben ser reactivos, vale decir, que surjan sólo cuando se presentan crisis, situaciones problemáticas, o cuando se agudicen viejos problemas, sino formativos en el sentido que *supongan el importante avance que implica que se reconozca que las relaciones entre los géneros son conflictivas*. Es crucial asentar la necesidad de crear para esas organizaciones una estrategia para el cambio de los significados sexo/género que implique múltiples opciones, prioridades y metas a diferentes plazos.

Uno de los derechos humanos fundamentales de las mujeres y los hombres es el respeto a su sexualidad. La percepción de la sexualidad cae dentro de las relaciones que determinan su reconocimiento como derecho humano. Esa percepción condiciona de cierta manera a la sexualidad, porque en las relaciones entre ésta y el poder —como diría Bourdieu— se desvelan de forma particular los espacios del poder.

En relación con las comunidades que surgen de las misiones sociales y en aquellas que se reconocen a través de los consejos comunales no es equívoco pensar que el vivir juntos y juntas lleva al forjamiento de vínculos, a compartir visiones del mundo, por lo que la libertad política de todos sus miembros depende precisamente de la naturaleza de las relaciones que establecen en esos espacios. La asociatividad femenina en las organizaciones de base —como misiones y consejos comunales— parece ser una constante en el caso venezolano; sin embargo, como hemos señalado antes en esta obra, no se expresa en un incremento pleno de su habilitación política. Es necesario subvertir el orden social existente

que perpetúa la noción tradicional y más retrógrada de ser mujer y de la femineidad, pero también los refinados mecanismos actuales que emplea el capitalismo para generar una imagen estereotipada, homogeneizada y perniciosamente que adecúa femineidad con sexualidad y a ésta con mercado. Es por tanto imprescindible que se tomen medidas para fomentar una conciencia hacia el cambio, que cuestione y transforme la manera como es cosificada en la actualidad la sexualidad, en particular la femenina; que las mujeres de toda condición social se cuestionen los modelos que ha impuesto el sistema capitalista en la manera como las mujeres nos percibimos a nosotras mismas.

Por otro lado, si algo podemos aprender de las experiencias de las comunidades matricéntricas populares es que la pobreza es vivida no solamente en situaciones individuales, sino particularmente en contextos de relaciones sociales colectivas, de naturaleza íntima y cotidiana, como son los familiares; por tanto, adquiere importancia la identificación de las tácticas solidarias y recíprocas que implementan esas familias que viven en condiciones de vulnerabilidad económica. En esos espacios son evidentes —quizá más que en otros contextos más amplios— los condicionamientos sociales de género. Las familias matricéntricas o comunidades domésticas populares han desarrollado estilos de vida y pautas de acción que coexisten con los hegemónicos, aquéllos que la sociedad nacional capitalista ha evaluado hasta ahora como los más relevantes.

Las transformaciones sociales del capitalismo, expresadas en la actual división sexual del trabajo, han hecho patente la creciente participación de las mujeres populares en los movimientos migratorios transnacionales, como mecanismos para acceder a otros mercados de trabajo, para aliviar la pobreza de sus comunidades domésticas originales y para disminuir la precariedad económica y social de esas comunidades. Simultáneamente, el deterioro de los niveles de vida y la escasez de empleos para los hombres como consecuencia de las políticas económicas neoliberales han hecho que se haya incrementado la responsabilidad económica de las mujeres populares en las comunidades familiares matricéntricas, en las patriarcales nucleares y en las monoparentales. Sin embargo, debemos advertir que

existen diferencias en esa dedicación, según la condición de clase, de edad y de etnia. Esos incrementos de responsabilidad, productos de las desigualdades sociales construidas con base en las diferencias entre los sexos, demandan la socialización de las tareas domésticas, ya que el trabajo doméstico no debe continuar siendo una tarea exclusiva de las mujeres. Esa socialización, como decía Engels, es una tarea que se ha convertido en una meta impostergable si queremos alcanzar una sociedad signada por la justicia social. En esa sociedad a construir, las tareas sociales, las responsabilidades, las ventajas y los recursos deben ser compartidos igualitariamente por todos y todas. Las prácticas excluyentes que hemos soportado las mujeres venezolanas en general y las pobres en particular, deben ser erradicadas en una sociedad como la venezolana que ha emprendido el camino hacia la construcción de una sociedad justa, participativa y protagónica, sin distinciones de clase, raza o género, como reza nuestra Carta Magna.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

Acker, Joan. 1988. "Class, gender, and the relations of distribution". *Signs* 13, 3: 473.

Amin, Samir (1974). *El desarrollo desigual*. Barcelona: Fontanella.

Arana, Martha y Nuris Batista (1999). "La educación en valores: una propuesta pedagógica para la formación profesional". Artículo electrónico. Disponible en:  
<http://revistas.mes.edu.cu/EDUNIV/03-Revistas-Cientificas/Pedagogia-Universitaria/1999/3/189499301.pdf>.  
En línea agosto 2007.

Ardener, Shirley. (ed.) (1975). *Perceiving women*. Londres: Malaby Press.

Bate, Luis Felipe (1986). "El Modo de producción Cazador-Recolector o la economía del salvajismo". *Boletín de Antropología Americana*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, N° 13: 5-31.

\_\_\_\_\_ (1990). "MS. Una proposición materialista histórica para la arqueología". En posesión del autor.

Beauvoir, Simone (1999). *El Segundo Sexo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

- Bethencourt, Luisa (1998). *Mujeres, trabajo y vida cotidiana*. Caracas: Cendes.
- Blanco, Jessie (2007). "Is our socialism 'feminist'?". *Socialism Outlook*: SO/12- Summer.
- Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación femenina*. Barcelona (España) Editorial Anagrama.
- Caref, Comisión Argentina para los Refugiados. 2003. *Migración, prostitución y trata de mujeres dominicanas en Argentina*. OIM Organización Internacional para las Migraciones. Santo Domingo.
- Cariola, Cecilia (1992). "La reproducción de los sectores populares urbanos: una propuesta metodológica". En: *Sobrevivir en la pobreza: el fin de una ilusión*. Cendes: 24-36. Nueva Sociedad. Caracas.
- Carosio, Alba (2007). "La reforma constitucional y la perspectiva de género como imperativo ético para la transformación social". Disponible en: Rebelión 22-09-2007. [Consultada en octubre 2007].
- \_\_\_\_\_ (2008). "Feminismo en el socialismo del Siglo XXI" *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. Caracas.
- Carrasco, Cristina (2009). "El olvido histórico del trabajo de las mujeres". Disponible en: <http://www.nodo50.org/feminismos/spip.php?article157>
- Cicerchia, Ricardo (1997). "The charm of family patterns". En: *Gender Politics in Latin America*. Nueva York: Monthly Review Press: 118-133.
- Collins, Patricia (1990). *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Boston: Unwin Hyman.

- Cubitt, Teresa y Helen Greenslade (1997). "Public and private Spheres: The end of dicotomy". En: *Gender Politics in Latin America*. Nueva York: Monthly Review Press: 52-54.
- Dore, Elizabeth (1997). "The holy family: Imagined households in Latin American history. En: *Gender Politics in Latin America*. Nueva York: Monthly Review Press: 101-117.
- Engels, Federico (s.f.). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Ediciones en lenguas extranjeras. (Traducido del ruso).
- Frabetti, Carlo (2006). "Metadialéctica (V). Machismo ilustrado. Disponible en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=30650>. [Consultado en Julio 2008].
- Feire, Paulo (2009). *Pedagogía de la esperanza*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Galeano, Eduardo (2007). Entrevista. Disponible en [centrocarlos-marx@terra.com](mailto:centrocarlos-marx@terra.com). [Consultado en septiembre 2007].
- Galeano, Eduardo (2009). La vida según Galeano. Los primeros pobladores y mujeres [video]. Capítulos 1 y 2. Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=OPNtJmyA4is>
- García, Jesús (1990). *África en Venezuela. Pieza de Indias*. Caracas: Cuadernos Lagoven.
- Grases, Pedro (1949). *La conspiración de Gual y España y el ideario de la Independencia*. Buenos Aires: Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Imprenta López.
- Gregorio Gil, Carmen (1997). "El estudio de las migraciones internacionales desde una perspectiva del género". *Migraciones*, (Nº 2). Madrid: Instituto de Estudios sobre migraciones.

- Guerra, Franklin (1984). *Esclavos negros, cimarroneras y cumbes de Barlovento*. Caracas: Cuadernos Lagoven.
- Hanney, Lynne (2000). "Feminist state theory: Applications to jurisprudence, criminology, and the welfare state". *Annual Reviews of Sociology*: 26:641-66.
- Hartmann, Heidi (1981). "The Family as the locus of gender, class, and political struggle: The example of housework". *Signs*: 366-394.
- Kliksberg, Bernardo (2000). "La situación social de América Latina y sus impactos sobre la familia y la educación. Interrogantes y búsquedas". Artículo electrónico. Disponible en: [http://www.fcs.ucr.ac.cr/~seres/index\\_archivos/CEPAL-problemasSocialimpactoFamiliaAL.pdf](http://www.fcs.ucr.ac.cr/~seres/index_archivos/CEPAL-problemasSocialimpactoFamiliaAL.pdf)
- Lange, Frédérique (1998/1999). "El honor es una pasión honrosa. Vivencias femeninas e imaginario criollo en Venezuela colonial". *Anuario de Estudios Bolivarianos*. N° 7-8: 151-168.
- Ley de Consejos Comunales* (2007). Ministerio del Poder Popular para la Participación y Protección Social. Disponible en: [http://www.consejoscomunales.gob.ve/index.php?option=com\\_remository&Itemid=32&func=fileinfo&id=1](http://www.consejoscomunales.gob.ve/index.php?option=com_remository&Itemid=32&func=fileinfo&id=1). [Consultada en agosto 2008].
- López, Elsa. Disponible en <http://www.ciudaddemujeres.com>. [Consultado en agosto 2008].
- López, Casto F. (1997). *Juan Picornell y la conspiración de Gual y España*. Caracas: Academia Nacional de la Historia. (Segunda edición).
- Luna, Lola (2008). "La historia feminista del género y la cuestión del sujeto". Disponible en: [luna\[\]trivium.gh.ub.es](http://luna.trivium.gh.ub.es). [Consultado en septiembre 2008].

- Mackinnon, Catharine (1995). *Hacia una teoría feminista del Estado*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Madriz Franco, Rebeca (2008). “La mujer y la familia ¿Hegemonía matriarcal o patriarcal?”. Disponible en <http://rebelión.org/noticia.php?id=72277>. [Consultado en agosto 2008].
- Mago, Lila (1995). “El papel de la mujer dentro de la estructura venezolana del siglo XIX”. En: *La mujer en la historia de Venezuela*. Caracas: Asociación Civil La Mujer y el Quinto Centenario de América y Venezuela.
- Marx, Carlos (1982). *Introducción a la crítica a la economía política*. México, D.F.: Cuadernos de Pasado y Presente. (Nº 1).
- Mcguire, Randall y Cinthia Woodsong (1990). “Making ends meet: Unwaged work and domestic inequality in Broome County, New York, 1930-1980”. En: *Work without wages*. New York: State University of New York Press: 168-253.
- Millett, Kate (2000). *Sexual Politics*. University of Illinois Press. Urbana, Chicago.
- Monsiváis, Carlos (1998). “Las migraciones culturales: del rancho al Internet”. En: *Venezuela: Tradición en la modernidad*. Primer Simposio sobre Cultura Popular: Caracas: Universidad Simón Bolívar/Fundación Bigott: 33-55.
- Orloff, Ann (1996). “Gender in the welfare state”. *Annual Reviews of Sociology*: 22:51-78.
- Petras, James (2004). *El nuevo orden criminal*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

- Portorreal, Fátima, Isis Duarte y Joel Arboleda (2005). Informe Técnico presentado al Centro de Estudios de Género, Banco Mundial “Dimensiones sociales de la crisis económica y financiera en la República Dominicana”.
- Quiroga, Rayén (1994). “Apropiación y maldesarrollo. ¿Nos damos cuenta?”. *Género y Sociedad*. 2(2):82-128.
- Rogatis, Antonieta (2004). *Separación matrimonial y su proceso en la época colonial*. Fuentes para la Historia de Venezuela. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 257.
- Salazar, Juan José (2002). “Sociedades complejas. Período del contacto en el Noroccidente de Venezuela”. Tesis de Maestría. Biblioteca de la Maestría en Etnología. Escuela de Historia. Facultad de Humanidades. Universidad de los Andes, Mérida.
- Sanoja, Mario e Iraida Vargas (1992). *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*. (Segunda edición). Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- \_\_\_\_\_ (1995). *Gente de la canoa. Economía política de la antigua sociedad apropiadora del noreste de Venezuela*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos y Comisión de Estudios de Postgrado, UCV.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Los orígenes de Venezuela*. Caracas: Comisión del V Centenario. Editorial Centauro.
- \_\_\_\_\_ (2002). *El agua y el poder*. Caracas: Ediciones del Banco Central.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Las edades de Guayana. Arqueología de una Qui-mera*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

Sanoja, Mario, Iraida Vargas, Gabriela Alvarado y Milene Montilla (1998). *Arqueología de Caracas. Excavaciones arqueológicas en la Escuela de música José Ángel Lamas*. (Tomo I). Serie Estudios, Monografías y Ensayos, N° 177, Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

Shiva, Vandhana (1991). *Abraçar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*. Montevideo: Instituto del Tercer Mundo.

\_\_\_\_\_ (2007). Videoconferencia en el marco del v Congreso Mundial de Juventudes Científicas. Santo Domingo, 25-29 de septiembre.

Steen Lau, Jorgensen (2000). Banco Mundial. Tomado de: “Dimensiones sociales de la crisis en Colombia. Convenio Fundación CicaDep - Banco Mundial Santafé de Bogotá, D.C. - Colombia. Agosto del 2000.

Stolke, Verena. *Antropología del género. El cómo y el por qué de las mujeres*. Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales. Disponible [www.cholonautas.edu.pe](http://www.cholonautas.edu.pe). [Consultado en agosto de 2008].

Suárez, Mariana Libertad. *Sin cadenas ni misterios. Representaciones y autorrepresentaciones de la intelectual venezolana (1936-1948)*. Caracas: Fundación Centro Latinoamericano Rómulo Gallegos.

Urdaneta, Ramón (2007). *La historia oculta de Venezuela (1498-2000)*. Caracas: Fundur Editores.

Vaccari, Letizia (1995). “La participación de la mujer en la política y en la administración colonial”. En: *La mujer en la historia de Venezuela*. Caracas: Asociación Civil La Mujer y el Quinto Centenario de América y Venezuela.

Vargas, Iraida. 1990. *Arqueología, Ciencia y Sociedad*. Caracas: Editorial Abre Brecha.

\_\_\_\_\_ (2006a). *Historia, mujer, mujeres*. (Primera edición). Caracas: Minep.

\_\_\_\_\_ (2006b). “Protagonismo con rostro de mujer”. En: *Chimborazo*. 1, 1: 58-61. Caracas: Ministerio de Información y Comunicación.

\_\_\_\_\_ (2007a). “El Pequeño género humano de El Libertador y la igualdad de género”. Nota publicada en el *Diario VEA*. Septiembre. Caracas.

\_\_\_\_\_ (2007b). “Reforma Constitucional: Una evaluación desde la perspectiva de género”. Manuscrito en posesión de la autora.

\_\_\_\_\_ (2007c). *Resistencia y participación. La saga del pueblo Venezolano*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

\_\_\_\_\_ (2007d). Algunas ideas sobre los consejos comunales y la calidad de vida de las mujeres populares en Venezuela. *Revista Estudios de la Mujer*. 12, 29: 33-47.

\_\_\_\_\_ (en prensa). *Feminismo y socialismo del siglo XXI*. Monte Ávila Editores Latinoamericana.

Vargas, Iraida, Mario Sanoja y Gustavo Martín (1995). Materiales preparados para el taller para promotores culturales sobre Cultura e Identidad. Patrocinado por la Alcaldía del Municipio Libertador. Caracas.

Vargas, Iraida, Mario Sanoja, Gabriela Alvarado y Milene Montilla (1998). *Arqueología de Caracas. San Pablo. Teatro Municipal*. (Tomo II). Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. (Serie Estudios, Monografías y Ensayos. N° 178).

Wallerstein, Immanuel (2006). “Introducción”: En: *Análisis del Sistema Mundo*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Zurita, Raúl. *Víctimas de la democracia representativa en Venezuela*. Caracas: Ediciones Haciendo Justicia.

En esta investigación Iraida Vargas Arena ofrece su visión sobre temas vitales para entender los mecanismos de desigualdad que la sociedad venezolana ha impuesto a las mujeres, tales como su invisibilización en la historia remota y reciente; los mecanismos capitalistas para la cosificación de sus cuerpos, especialmente los empleados por los medios de comunicación y las empresas transnacionales mediante la publicidad; el papel del Estado en la reproducción de las desigualdades basadas en el género; la influencia que han jugado las migraciones internacionales de mujeres en la desestructuración de las familias nustramericanas.

Cada uno de estos temas es abordado desde la realidad venezolana contemporánea, acometiendo aspectos específicos como son la historicidad de las luchas femeninas en Venezuela, haciendo énfasis en las ocurridas desde hace 500 años, el carácter político de las relaciones de género, las controversiales relaciones del feminismo con los Estados liberales, el papel que han jugado distintos enfoques marxistas sobre el género en las ciencias sociales y la necesidad de una revolución femenina de corte socialista.

A este fin, la autora considera necesario contar con una teoría feminista originada en la acción política compartida por mujeres y hombres, la cual sería el fundamento de una reflexión que explore sus propios límites y las potencialidades emancipatorias de las mujeres, sumada a una historiografía crítica, comprometida con la democracia, la cooperación y la justicia social.

**Iraida Vargas Arenas** es Antropóloga egresada de la Universidad Central de Venezuela y Doctora en Historia de América, mención *cum laude*, por la Universidad Complutense de Madrid (1976). Cuenta además con una maestría en Historia Contemporánea de Venezuela en la Universidad Central de Venezuela (1973). Realizó posgrados en Palinología y Arqueología en Francia y Estados Unidos. Es autora de una veintena de libros, así como de incontables artículos aparecidos en revistas científicas y en periódicos.



Gobierno Bolivariano  
de Venezuela

Ministerio del Poder Popular  
para la Cultura

