

Iraida Vargas Arenas



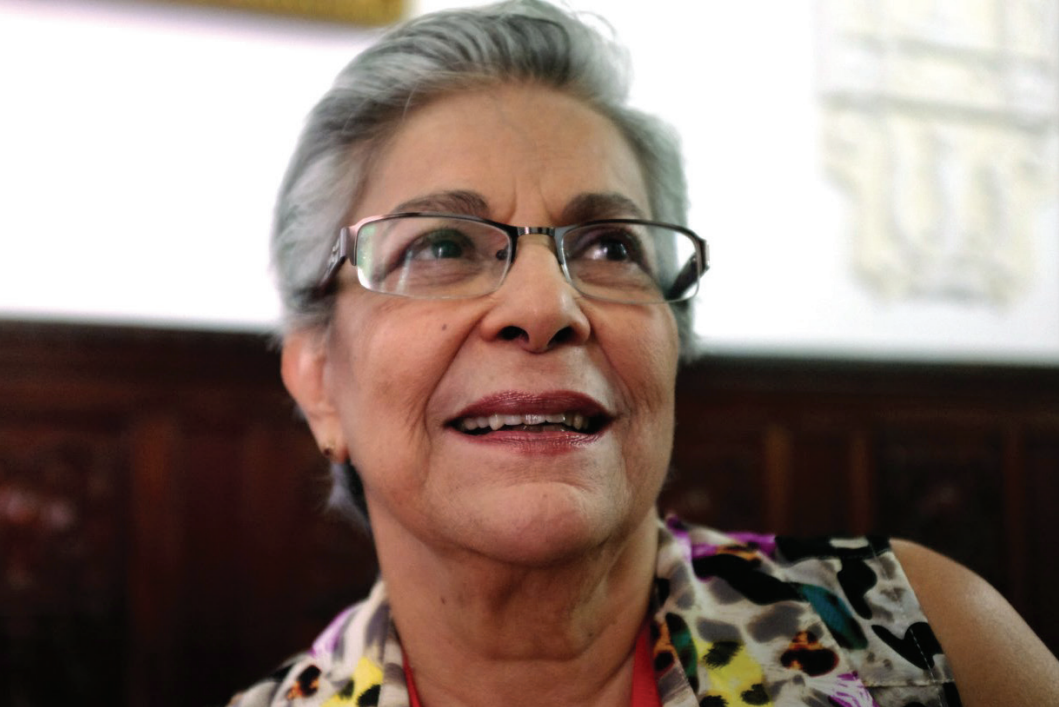
Historia, Mujer, Mujeres

Origen y desarrollo
histórico de la exclusión
social en Venezuela

El Caso de los Colectivos Femeninos



Fondo Editorial Fundarte



Iraida Vargas

(Aragua, 1942)

Antropóloga por la Universidad Central de Venezuela (1964), destaca su doctorado *cum laude* en Historia y Geografía en la Universidad Complutense de Madrid (1976). Colaboradora científica del Smithsonian Institution. Primera mujer en obtener el Premio Nacional de Cultura, mención Humanidades (2008). Ha sido docente en universidades de España, México, Costa Rica y Colombia, y además investigadora nacional emérita por parte del Ministerio del Poder Popular para la Ciencia, la Tecnología y la Innovación. Autora y coautora de más de treinta libros.

IRAIDA VARGAS ARENAS

Historia, Mujer, Mujeres:

Origen y desarrollo histórico de la exclusión social en Venezuela.

El caso de los colectivos femeninos



Fondo Editorial Fundarte



Alcaldía
de Caracas

Érika Farías

Alcaldesa

María Isabella Godoy

Presidenta de Fundarte

Secretaria General

Elitany Raga

Gerente de Publicaciones

José Leonardo Riera Bravo

Serie Digital - N° 02 | Colección Delta

©Fundación para la Cultura y las Artes, 2019

Historia, Mujer, Mujeres:

Origen y desarrollo histórico de la exclusión social en Venezuela.

El caso de los colectivos femeninos

©IRAIDA VARGAS ARENAS

Diseño y concepto gráfico general: DAVID J. ARNEAUD G.

Hecho el Depósito de Ley

Depósito Legal: DC2019001838

ISBN: 978-980-253-751-8

FUNDARTE. Avenida Lecuna, Edificio Empresarial Cipreses,

Piso Mezzanina 1, Urb. Santa Teresa

Zona Postal 1010 Distrito Capital, Caracas-Venezuela

Teléfonos: 0212-541-70-77 / 0212-542-45-54

Correo electrónico: fundarteeditorial@gmail.com

Gerencia de Publicaciones y Ediciones

Historia, Mujer, Mujeres:

**Origen y desarrollo
histórico de la exclusión
social en Venezuela.**

El caso de los colectivos femeninos

Iraida Vargas Arenas

A portrait of Iraida Vargas Arenas, an elderly woman with short grey hair and glasses, looking upwards and to the right. The image is faded and serves as a background for the top half of the cover.

Historia, Mujer, Mujeres

Origen y desarrollo
histórico de la exclusión
social en Venezuela

El Caso de los Colectivos Femeninos



Alcaldía
de Caracas

Fondo Editorial Fundarte

Palabras introductorias

Escribir sobre una revolución socialista mientras esta se encuentra en proceso es una tarea compleja, particularmente en el caso venezolano, cuando nuestra patria está asediada económica y políticamente por el imperialismo estadounidense. Bajo esas circunstancias, el proyecto revolucionario puede verse obligado a cambiar su curso y de estrategia para sobrevivir: la diferencia de tamaño entre Estados Unidos y Venezuela es tal, que lo que ha hecho posible nuestra resistencia, es la calidad humana de nuestro pueblo decidido a defender y a preservar nuestra independencia y nuestra soberanía.

Las mujeres, que constituyen algo más del 50% de la población venezolana, han asumido un papel protagónico en la construcción y reproducción del proceso revolucionario. Su tarea, las más de las veces silenciosa, es la de mantener y mejorar las condiciones sociales de reproducción del proceso revolucionario tanto a nivel familiar como comunal. Si esa tarea no se cumpliera a cabalidad, la revolución no podría seguir adelante.

La participación de las mujeres en la Revolución Bolivariana se manifiesta igualmente visible y decisiva en las manifestaciones públicas espontáneas u organizadas en defensa de dicho proceso.

El Comandante Chávez asentó con toda razón que esta revolución tiene rostro de mujer. Pero es que las mujeres venezolanas, como analiza y expresa Iraida Vargas Arenas en esta obra, han sido siempre el pilar donde se han asentado todos los cambios históricos que han ocurrido en nuestra sociedad desde las épocas más remotas de la ocupación del territorio venezolano.

Después de una milenaria lucha, las mujeres venezolanas han comenzado a empoderarse de la vida social de sus colectivos. La revolución comunal bolivariana ha reforzado y resemantizado su papel en la vida cotidiana ya que su dedicación a las actividades domésticas les ha permitido dedicarse con mayor efectividad al trabajo de consolidar los cambios revolucionarios en el seno de las comunas y los consejos comunales donde se asienta el poder popular: en ellas se encarna precisamente el poder popular.

En los consejos comunales y en las comunas, son las mujeres quienes planifican y ponen en práctica las soluciones a los problemas que plantea la vida cotidiana ya que su presencia en sus comunidades es constante y su percepción de la realidad se actualiza cada día. De esta manera, lo que antes era considerado como una minusvalía se ha convertido en una responsabilidad cuyo cumplimiento no es solo necesario para reproducir la vida familiar sino también al proceso revolucionario.

El socialismo bolivariano se asienta sobre un proceso profundo de cambios en las relaciones sociales de producción. Las comunas y consejos comunales se han ido convirtiendo no solo en nuevas formas de territorializar el proceso revolucionario sino de territorializar las comunas como procesos productivos asentados sobre la propiedad social —podríamos decir también comunal— de los medios de producción donde las mujeres tienen un papel protagónico.

Las mujeres han asumido igualmente un rol fundamental en la Fuerza Armada Nacional Bolivariana, particularmente en la milicia la cual está capacitada para pasar a constituir el soporte fundamental de la resistencia popular contra toda forma de intervención militar imperialista

Como podemos observar, el conocimiento de la presente obra de Iraidá Vargas-Arenas no tiene solamente un valor académico, tiene un valor estratégico de primer orden. Fue por esa razón que el Comandante Eterno Hugo Chávez Frías ordenó una edición popular dedicada a las Comunas y los Consejos Comunales donde la sabiduría y el talento social de las mujeres son esenciales para el triunfo revolucionario. Es por eso también que Caracas cuenta hoy día con una mujer como alcaldesa.

DR. MARIO SANOJA OBEDIENTE
Caracas, 12 de septiembre de 2019

Este libro no es uno más dentro de la ya extensa bibliografía «feminista» que en ocasiones raya en lo maniqueo. Por el contrario, para la autora la condición de exclusión y dominación que sufren los colectivos femeninos se inserta en un cuadro social de mayores proporciones, donde se pone de manifiesto toda la pervención de una sociedad en la que el acceso a los bienes producidos es profundamente injusto y desigual y donde mujeres y hombres construyen modos de vida en los que asumen alternativamente roles de víctima y victimario.

ELÍAS JAUA

«Historia, Mujer, Mujeres» abre un horizonte crítico para pensar el fenómeno del patriarcado y la ideología que sustenta esta forma de explotación de las mujeres por la sociedad a través de los hombres, que en el caso venezolano, como se demuestra, aparece mucho antes de la adopción de las formas capitalistas de explotación, con las sociedades cacicales y se institucionaliza en la sociedad colonial y republicana, plenamente clasistas.

LELIA DELGADO

Este es un libro de historia aunque la fuerza de la costumbre y la domesticación ideológica dificulten reconocerlo. Las mujeres se nos presentan en su condición de productoras y reproductoras de todos los bienes que sostienen la vida en comunidad. Son ellas no solo el recipiente donde se gesta la vida humana, sino las encargadas de sostener esa vida y de, en última instancia, que han sido en determinadas etapas de la historia inducir en las nuevas generaciones la aceptación de los roles sociales que luego reproducirían la misma exclusión e invisibilidad de su propio género.

PEDRO CALZADA

Prefacio de la autora

Historia, Mujer, Mujeres ha recorrido en estos dos años y medio un camino que felizmente ha correspondido en general con las metas que nos animaron a investigar sobre el tema y a escribir el libro, vale decir, ayudar a desvelar la actuación a lo largo de la historia de los colectivos femeninos en la construcción de la nación venezolana, a la población toda, especialmente a los sectores populares. En una obra más reciente, *Temas de Género*, publicada por el Centro Nacional de Estudios Históricos), adscrito al Ministerio del Poder Popular para la Cultura, señalamos en este sentido que en la construcción actual de los derechos sociales, políticos, económicos y culturales de las mujeres dentro de la Revolución Bolivariana es ineludible abordar el asunto de la visibilización de las actuaciones femeninas en la historia de Venezuela, como manera de incluir, dar identidad, reconocer y hacer notorias sus contribuciones, pero también sus luchas por la inclusión y el reconocimiento. Ello es especialmente relevante toda vez que en el imaginario colectivo venezolano tienden a aparecer solamente hombres como los únicos contribuyentes.

La invisibilización de los colectivos femeninos ha contribuido sirvió durante mucho tiempo a que grupos reducidos de individuos (hombres) continuaran controlándonos a las mujeres. Sirvió, asimismo, para excluirnos de la mayoría de los espacios políticos, en la toma de decisiones y en el respeto a nuestra condición de personas, inteligentes y capaces, salvo honrosas excepciones.

Las mujeres hemos sufrido la condición de invisibilización a lo largo de la historia y hemos sentido como permanente una violación de nuestros derechos gracias a unos modos de pensar y actuar que son productos de la dominación patriarcal. Por ello, hemos creído necesaria la gestación de una historia alternativa, una historia que rechace los esquemas de pensamiento productos de esa dominación. La historia de Venezuela que cuenta *Historia, Mujer, Mujeres* nos permite visibilizar muchas facetas ocultas de la dominación femenina y nos ayuda a profundizar en la visibilización femenina en todos los tiempos históricos, así como a entender

que se trata de una historia que rechaza los esquemas de pensamiento productos de la dominación patriarcal. Se trata de una historia crítica, que se plantea sacar a miles de mujeres de las sombras a las que las condenó la historiografía tradicional que ha estado siempre al servicio de las oligarquías y el Imperio y sus proyectos políticos y que, en general, ha sido escrita con profundos sesgos androcéntricos .

En el proceso de visibilización de las mujeres hemos considerado importante mostrar cómo la historiografía tradicional acuñó y reprodujo estereotipos negativos sobre las mujeres (seres débiles, necesitadas de cuidado, emocionales y por lo tanto irracionales, entre otros) y positivos sobre los hombres (seres fuertes, racionales, con capacidad de conducción, etc.). La historiografía venezolana ha satanizado, pues, tanto la racionalidad femenina como la sensibilidad masculina, forzando a unas a demostrar que el dominio de la razón no es exclusividad de los hombres, y a otros que el de la emoción no es privativo de las mujeres. A partir de esta demostración esperamos que *Historia, Mujer, Mujeres* ayude a revertir ambos estereotipos negativos basados en falacias y manipulaciones, al propiciar reflexiones sobre los mismos.

Esta nueva edición cuenta con adendas expresadas sobre todo en citas a pié de página y de modificaciones insertas dentro del texto original (lo cual lo ha ampliado sensiblemente) y que son producto de los avances de nuestras investigaciones en la materia que hemos realizado desde 2006, momento cuando fue publicada la primera edición. Asimismo hemos incluido una nueva parte (Parte V) «Feminismo y Socialismo», destacando la necesidad de entender que la construcción del llamado «socialismo venezolano del siglo XXI» es imposible si no implica también un feminismo revolucionario y comprometido. Esta parte consta de dos capítulos, XIII y XIV, que abordan dos temas que consideramos cruciales para la transformación social hacia el socialismo: lo que denominamos «el buen vivir» basado en la ética del bien común, como opuesto al concepto capitalista de «calidad de vida», analizando cómo este último se ha expresado y cómo ha mediado en la dinámica de los consejos comunales, y el de «liberación femenina» como opuesto al concepto capitalista, adormecedor y mediador de las luchas femeninas, de «equidad de género».

IRAIDA VARGAS ARENAS
Caracas febrero, 2019

VENEZUELA, HISTORIA, MUJER, MUJERES. ORIGEN Y DESARROLLO HISTÓRICO DE LA EXCLUSIÓN SOCIAL EN VENEZUELA. EL CASO DE LOS COLECTIVOS FEMENINOS

Iraida Vargas Arenas

Agradecimientos

Comenzamos a investigar sistemáticamente para este trabajo a inicios de 2002, no obstante que el tema de la exclusión social y de las desigualdades sociales —cualquiera sea su base— ha sido crucial (como lo es para cualquier revolucionario o revolucionaria) para definir nuestro modo personal y colectivo de vivir. Desde nuestros años mozos, sobre todo durante nuestra formación universitaria, la realidad «real» chocaba estrechamente con lo que se nos decía era esa realidad. La paz, la justicia, la democracia, la igualitariedad que se pregonaba imperaban en Venezuela se nos mostraban como conceptos vacíos ya que en nuestra vida cotidiana observábamos que el país no tenía paz, que la democracia no existía y si funcionaba era solo para las minorías, que las mujeres no éramos iguales a los hombres, en suma, lo que se decía que existía, no existía para nada. De ahí concluimos que la experiencia de vida no puede ser suplantada por una realidad fabricada.

Por todo ello consideramos que la comprensión de los procesos de exclusión social a lo largo de la historia constituye una tarea inaplazable para tratar de interpretar el actual proceso sociopolítico que viven Venezuela y el mundo.

Para lograr el análisis histórico que integra el presente libro tuvimos que realizar una intensa investigación bibliográfica, ya que no existe una tradición historiográfica sobre el tema. Muchas de las interpretaciones las hemos inferido a partir de los datos que ofrecen las investigaciones arqueológicas y antropológicas venezolanas, no obstante que en ninguna de ellas hemos observado interés por estudiar la conformación de colectivos y los mecanismos que han propiciado su exclusión social. Esta obra pretende ofrecer un modesto aporte para remediar esa situación.

Gracias a la invitación que nos hiciera Vive TV a su programa *Vencer es Tradición* a finales del 2004 nos fue posible sistematizar muchas de las ideas que ya teníamos sobre el tema. Agradecemos a sus productoras y conductoras por permitirnos vislumbrar muchos enfoques, nociones y tener percepciones nuevas para la culminación de este trabajo. Agradecemos, igualmente, al Dr. Mario Sanoja Obediente por su gentileza al leer el texto y por sus atinadas sugerencias. Deseamos resaltar asimismo el papel que jugaron varias personas amigas con quienes tuvimos fructíferas discusiones y nos proporcionaron bibliografía difícil de encontrar; todas ellas «sufrieron» pacientemente nuestros reiterados monólogos, sobre todo al principio, «sobre el nuevo libro que estoy escribiendo». Especial mención debemos hacer de: Lelia Delgado, Luisa Calzada, Guilio Santosuosso, María Riera, Pedro Calzada y Claudia Tosta. A todas ellas/os nuestro agradecimiento por su interés y generosidad. Queremos expresar también nuestras más expresivas gracias a nuestro hijo Andrés Sanoja por habernos ayudado en la realización de la versión electrónica del libro. Especial mención merece nuestro amigo Pedro Calzada, designado por el Ministerio de Economía Popular para coordinar la primera edición del libro, por las innumerables horas que pasamos discutiendo sobre las ideas que la obra refleja; por las fructíferas discusiones sobre la teoría marxista del valor, los movimientos sociales contemporáneos, sobre las maquilas donde la fuerza de trabajo es fundamentalmente femenina, y muchos otros aspectos.

*A las mujeres venezolanas de todos los tiempos por su tesón
y coraje en la construcción de la nación venezolana.*

IRIDA VARGAS ARENAS

Historia, Mujer, Mujeres

Origen y desarrollo histórico de la exclusión social en Venezuela. El caso de los colectivos femeninos

En las revoluciones más importantes de los últimos cien años, ha sido el papel de la mujer y su recuperación como hacedoras, lo que ha cambiado los destinos de los pueblos.

FALS BORDA

Introducción

La historiografía venezolana, es decir, el estudio de la historia de nuestro país, se ha caracterizado, hasta ahora, por la exaltación de las élites, así como de hechos y de individuos singulares. En esa tarea, la mayoría de hombres y mujeres que han intervenido en la forja de nuestra nación, han sido relegados, olvidados o mal interpretados, sin que se hayan generado espacios para tratar con esos colectivos, con sus ideas, creaciones, logros, condiciones de vida, trabajo creativo, luchas sociales y demás. Aunque a veces nos encontramos con alusiones sobre cómo el pueblo venezolano integró los ejércitos patriotas, o cómo los pueblos indígenas del norte del país se enfrentaron a los invasores europeos entre finales del siglo XV y los inicios del XVI, o sobre los levantamientos de los esclavos de origen africano entre los siglos XVI y XVIII, no existe una tradición historiográfica que aborde de manera orgánica las luchas sociales de los colectivos populares.

Las grandes mayorías que integran el pueblo venezolano han sido, pues, excluidas de la historiografía tradicional. Simultáneamente a esta marginación por parte de la ciencia histórica, la exclusión de grandes segmentos de esos colectivos sociales operó efectivamente a lo largo del proceso histórico que da lugar a la nación venezolana. Nos preguntamos ¿Es posible conocer una cosa desconociendo su génesis? Creemos que no. Los procesos de exclusión social que han vivido los colectivos sociales venezolanos, su marginación en la toma de decisiones sobre aspectos de la vida que les atañen directamente; las dependencias, deudas y obligaciones a las que han estado secularmente sometidos poseen un origen. Es necesario entonces crear una historiografía comprometida con la tarea

de desvelar ese origen como paso necesario para una cabal comprensión del proceso de exclusión, así como para entender que el desarrollo de la desigualdad social ocurrió en diferentes tiempos y espacios, en distintos contextos de interacción, con diferentes ritmos y en varias escalas y dimensiones. En el surgimiento de la exclusión social no existe una sola sino muchas causas; no posee un único factor causal, aunque surge cuando se dan ciertas condiciones sociales. Lo que sí es común es que la marginación de grandes sectores de la población se inicia cuando minorías sociales logran una creciente acumulación de poder. Como veremos a lo largo de este trabajo, esas minorías poderosas manipularon los contextos sociales en los cuales operaban. La existencia de disparidades en el acceso a recursos naturales, tecnologías, conocimientos e información, fueron empleados como medios de control para poder disfrutar de beneficios y gratificaciones. Pero así como surgió la exclusión, también lo hizo la resistencia, la lucha contra las imposiciones, la búsqueda de la liberación del oprobio y la desvaloración.

Además de las dificultades inherentes a una práctica científica dependiente de los centros metropolitanos, neocolonizada (Vargas 1999, Licha 1991, Lander 2003), en la investigación historiográfica venezolana se suman aquéllas relativas a una ausencia en la búsqueda de la totalidad, al no tener en cuenta la multiplicidad de aspectos y factores que intervinieron en la gestación de la exclusión de los colectivos sociales. Dentro de este panorama historiográfico es notoria la ausencia del abordaje de los colectivos de las mujeres; es necesario para una percepción precisa de este proceso entender cuáles fueron sus contribuciones para que se diera la vida social en cada momento histórico, cómo y por qué fueron marginadas socialmente, cómo participaron —en suma— en la construcción de la nación, ya que no se puede obtener una comprensión de la exclusión social si se prescinde de dar un significado exacto a la mitad de la población.

En razón de todo lo anterior, queremos tratar de demostrar en este trabajo que el papel de las mujeres a lo largo de la historia de Venezuela constituye un aspecto vital para entender la construcción del país como nación, para comprender los aspectos propiamente sociales de la actividad colectiva. Toda nación se estructura gracias al trabajo tesonero y cotidiano de sus habitantes, hombres y mujeres, a sus ideas y a sus luchas diarias; la nación se desarrolla no solo en los llamados grandes momentos o en los momentos cruciales de su historia, sino básicamente en la coti-

dianidad de la vida social. Estas ideas deben estar aún más presentes en nuestro espíritu cuando nuestro país atraviesa actualmente por un proceso de profundos cambios sociales. En estas nuevas condiciones, aumenta la necesidad de contar con una ciencia histórica que sirva para ayudar en el avance de esos cambios, que rompa con el dogma positivista de los privilegios de los científicos y los especialistas que supuestamente se mueven sólo dentro del espacio de la ciencia. Las nuevas realidades que estamos viviendo en Venezuela requieren explicaciones, exigen la aparición de una ciencia histórica que optimice la totalidad, que rechace las explicaciones parciales, lo que podría significar la comprensión del todo social en continuo proceso de transformación.

Durante los casi 15 milenios de vida social organizada que caracterizan a nuestro país, los colectivos de mujeres han aportado su trabajo de variadas maneras; han ofrecido su creatividad, sus múltiples conocimientos; han educado, amado, cuidado y hecho posible la vida de cientos de generaciones de venezolanos y venezolanas; también han participado protagónicamente en las luchas por la defensa de nuestro territorio, de nuestra independencia y de nuestra soberanía para que nos convirtiéramos en una nación independiente. Por otro lado, los pocos ejemplos de mujeres protagónicas que conocemos desde la Independencia, y que ha señalado la historiografía, deben haber sido los más notorios, más no los únicos.

Destacamos en esta investigación las contribuciones femeninas no porque creamos que son más importantes que las masculinas, sino porque la historiografía tradicional ha enfatizado siempre la presencia masculina en la historia de Venezuela y, por contraposición, ha ignorado o disminuido el papel de las mujeres. No obstante lo anterior, las mujeres, quienes constituimos un poco más del 50% de toda la población, tuvimos un papel activo y protagónico en la creación de la nación desde el mismo momento cuando se inició la vida social organizada en el territorio de lo que es hoy Venezuela.

Un elemento que ha incidido en la situación anterior reside, pensamos, en que la historiografía tradicional ha basado sus estudios, fundamentalmente, en las fuentes escritas por letrados de la época, en las crónicas de los conquistadores, en las actas de los cabildos, cartas y documentos varios que reflejan los prejuicios sexistas y exclusivistas de dicho momento, lo cual ha limitado el reconocimiento de la participación no solo de las mujeres, sino en general de los colectivos sociales.

Cientos de generaciones de hombres y mujeres que intervinieron directamente en la forja de la historia nacional han sido obviados o mencionados tangencialmente. En tal sentido, hay que tener presente que las fuentes escritas dan cuenta, en forma limitada, de solamente un poco más de 500 años de historia. Pero, si bien no tenemos registros escritos que nos informen sobre las acciones de esos hombres y esas mujeres durante 14000 años, ya que la vida social organizada se inicia en el país hace unos 14500 años, poseemos no obstante registros arqueológicos, los cuales son también documentos históricos, que nos permiten conocer las características de la vida de las distintas sociedades que poblaron nuestro territorio, sociedades animadas por la participación efectiva de agentes sociales anónimos/as para nosotros/as hoy día, pues no sabemos sus nombres, no conocemos sus caras ni sus cuerpos, salvo por las representaciones arqueológicas de la figura humana. En este sentido, es de hacer notar que casi el 90% de las representaciones iconográficas conocidas de la figura humana en las sociedades prehispánicas venezolanas son femeninas, lo cual demuestra la gran importancia social que deben haber tenido las mujeres en la vida social. Sin embargo, la condición sexista de muchos/as antropólogos/as contemporáneos/as, ha desvirtuado el papel social protagónico de aquellas mujeres, confinándolas a meras representaciones icónicas de la estética.

El anonimato de las mujeres no implica que hubiesen estado ausentes como actrices sociales hasta 1498. Deive ha señalado, acertadamente, que la condición de subordinación de la mujer americana no implica que carezca de historia (1993: XXII). Dice el autor: «*Lo inmediato, lo cotidiano, lo individual y lo anónimo integran también una zona de vida de la que necesariamente se extrae el espíritu que conforman sus logros*» (1993: XII).

Aunque individualidades femeninas son mencionadas brevemente en los documentos históricos, pareciera que los colectivos femeninos no hubieran intervenido tampoco en la historia venezolana posterior a 1498, momento cuando comienzan a aparecer documentos escritos en Venezuela. Es de hacer notar, por otra parte, que la sola existencia de registros escritos no garantiza que conozcamos la vida de los/as miles de venezolanos/as originarios/as. De hecho, las crónicas y demás documentos de la conquista y la colonia destacan, fundamentalmente, la participación de individuos, en general hombres y usualmente miembros de las élites, mientras que los colectivos de los cuales formaban parte son ignorados e invisibilizados.

En términos generales podemos afirmar que la historiografía tradicional ha estado centrada hacia el estudio de personajes singulares y eventos particulares, mientras que la arqueología tradicional, de igual manera, ha mostrado desinterés por investigar colectivos, dedicando una desmedida atención a los objetos de la cultura material que aquéllos/as produjeron, en sí y por sí mismos. Todo lo anterior ha contribuido a crear una imagen de la historia de Venezuela desocializada —sobre todo la que corresponde con el llamado período prehispánico— como si fuese el producto, la obra y la acción de un número muy restringido de individuos y no como el resultado de las actuaciones de los contingentes humanos que han ocupado nuestro territorio en distintos tiempos históricos, quienes nos legaron un paisaje cultural, el conocimiento sobre itinerarios de viajes, modos y dispositivos para el acarreo terrestre y el transporte fluvial, tradiciones técnicas para el trabajo agrícola, conocimientos sobre plantas útiles, etnomedicina, etnomúsica, etnoagronomía, tradiciones técnicas para la fabricación de textiles y alfarería, para preservar alimentos, una gastronomía muy rica, conocimientos arquitectónicos, de balística, de mecánica, etc. (Sanoja y Vargas 1999), todo ello sin contar los elementos intangibles del lenguaje afectivo: gestos, ademanes, sentido del humor, etc. (Vargas 2002) y comportamientos sociales basados en relaciones solidarias y cooperativas.

Consideramos, así mismo, que la historiografía y la arqueología tradicionales venezolanas poseen los mismos sesgos sexistas que se observan en otros campos del saber. En el tratamiento de las mujeres, ha reivindicado sólo aquéllas que se relacionaron con un personaje masculino considerado destacado: Manuela Sáenz-Simón Bolívar, Urquía-Guacaipuro, La Negra Matea-Simón Bolívar, Luisa Cáceres-General Arismendi y muchos otros casos. Esta situación ha permitido el surgimiento del estereotipo que se expresa en la frase «*detrás de un gran hombre, hay una gran mujer*».

Como bien señala Deive, la crítica feminista en las ciencias sociales tiene su origen en la torpeza y parcialidad con que esas disciplinas han acometido el estudio de las mujeres. El carácter androcéntrico que ha tenido el estudio de la cultura y de las relaciones de género —apunta el investigador— explica y justifica plenamente el surgimiento de una antropología y una historia feministas. Deive nos recuerda que el androcentrismo no ocupa su posición privilegiada en la antropología o la historia porque la mayoría de los antropólogos e historiadores sean hombres, sino porque unos y otros se han basado en el modelo masculino y etnocéntrico de su

propia cultura (1993: XX) que ciertamente, en gran medida, fue y sigue siendo androcéntrico.¹

En el presente trabajo no partimos de un enfoque chauvinista, ni siquiera francamente feminista. Intentamos contribuir a demostrar que la nación venezolana se estructuró gracias a los aportes cotidianos de los colectivos sociales en diferentes tiempos históricos, colectivos conformados por ambos géneros. Para ello, pretendemos mostrar la naturaleza de dichas contribuciones para cada formación social, singularizando, fundamentalmente, las colaboraciones femeninas, sin intentar ocultar los conflictos y las tensiones dentro y entre colectivos. Es nuestro interés ilustrar, asimismo, cómo la manipulación del conocimiento histórico ha permitido la gestación de una ideología que ha propiciado y legitimado formas de exclusión social de las grandes mayorías, cómo ha servido para su invisibilización, gracias a una visión reducida e interesada sobre sus actuaciones y logros a lo largo de la historia. Dentro de esa ideología de la exclusión, destaca la patriarcal, usada para dominar a las mujeres, a los colectivos femeninos. Para uno y otro caso, analizamos la gestación de los estereotipos negativos, que han servido para legitimar formas de discriminación y control, sobre todo porque muchos de tales estereotipos poseen actual vigencia.

La presente obra está dividida en cuatro partes, división hecha solamente con fines analíticos y de presentación de la información, pues en realidad consideramos que la producción material y la reproducción social constituyen una unidad. La primera parte, *Contribuciones de los Colectivos Femeninos en la Producción de la Vida Material*, aborda —en el primer capítulo— el aporte productivo de las mujeres de la Formación Social Cazadora Recolectora. Se analizan casos de grupos venezolanos precoloniales, usando datos arqueológicos, y de grupos del período del contacto, empleando información etnohistórica. Asimismo, se examinan algunos ejemplos de grupos subactuales y actuales, estudiando fuentes etnohis-

¹ Stolcke (1996), citando a Victoria Sau (1989) aclara el significado de los términos que estamos usando: «...**androcentrismo** se refiere al enfoque de un estudio, análisis o investigación desde la perspectiva masculina únicamente, y utilización posterior de los resultados como válidos para la generalidad de los individuos, hombres y mujeres. El hombre como medida de todas las cosas. **Sexismo**, en cambio, significa el conjunto de todos y cada uno de los métodos empleados en el seno del patriarcado para poder mantener en situación de inferioridad, subordinación y explotación al sexo dominado: el femenino».

tóricas, etnográficas e historiográficas. Se consideran, igualmente, las formas ideológicas que se observan al interno de dichas sociedades. Al final se discute cómo han contribuido la historiografía y la arqueología tradicionales en la generación de valoraciones, no sólo sobre las mujeres integrantes de esos colectivos sociales, sino sobre ellos mismos, lo cual ha servido para desvalorar su aporte productivo.

El segundo capítulo trata sobre la producción material —fundamentalmente la económica— entre grupos sociales de la Formación Social Tribal Agropecuaria. Para este caso, hemos utilizado la hipótesis teórica sobre esta Formación Social que hemos presentado en otros trabajos, alusiva a la existencia de una fase igualitaria y otra estratificada del modo de producción (Vargas 1990). Se analizan las transformaciones sociales de las sociedades cazadoras recolectoras que hicieron posible la aparición de la agricultura, así como los cambios que ésta produjo sobre todo en la concepción sociocultural de los papeles sociales de los géneros en la producción económica, en especial a lo relativo a la actuación de los colectivos femeninos. Se exponen —brevemente— algunas manifestaciones ideológicas de discriminación y dominación femenina inferidas de datos arqueológicos y etnohistóricos.

En el tercer capítulo abordamos el trabajo femenino en la sociedad colonial, con especial mención a las aportaciones económicas de las mujeres esclavizadas, ya fuesen indígenas o de origen africano. Para ello, analizamos datos etnohistóricos e historiográficos procedentes de Venezuela o de otros países latinoamericanos. El capítulo concluye con un breve examen de los cambios que se observan en los papeles femeninos en la producción material a partir del surgimiento de la sociedad criolla.

La segunda parte, *Las Mujeres y la Reproducción Social*, intenta mostrar los diferentes comportamientos femeninos a lo largo de la historia, vale decir en las distintas formaciones económico-sociales, que permitieron la reproducción de sus sociedades. En tal sentido, en el capítulo cuarto discutimos sintéticamente nuestro enfoque en torno a la reproducción social en lo que atiende a sus varias dimensiones: las formas de comportamiento sociocultural —de ambos géneros— implementadas para garantizar la reproducción de las condiciones sociales de la producción; las acciones sociales destinadas a reproducir los agentes sociales como fuerza de trabajo, en función de sus papeles en la producción y, finalmente, la reproducción biológica de los seres humanos y las condiciones sociales que hicieron posible que tales reproducciones tuvieran lugar. En este capítulo se analizan

las tesis teóricas existentes en la actualidad sobre las formas históricas de socialización como reproductoras de las condiciones sociales en las cuales se daba la producción de la vida social.

En el capítulo quinto abordamos el análisis de situaciones históricas concretas, cómo se expresó y cómo contribuyó la socialización en la reproducción social en las Formaciones Sociales Cazadoras Recolectoras venezolanas. Consideramos las formas ideológicas de la Formación Social Tribal como expresiones de las normas sociales que controlaban la reproducción de la fuerza de trabajo. En este sentido, en el capítulo sexto de esta obra se analiza el papel de las mujeres de la Formación Social Tribal Agropecuaria —sobre todo en la fase estratificada de su modo de producción— ya que consideramos que constituyeron los agentes sociales fundamentales en la reproducción de tales formas ideológicas.

El capítulo séptimo ofrece un esbozo de las formas de reproducción social en la sociedad colonial y la republicana. Se analiza el impacto que tuvo sobre estas formas el proceso independentista; se consideran, asimismo, los elementos económicos, sociales y culturales que intervinieron en la cotidianidad de la reproducción social.

Esta parte del trabajo culmina, capítulo octavo, con un examen de las formas de socialización y reproducción de la ideología a través de la producción artesanal femenina utilizando, fundamentalmente, las inferencias extraídas de las manifestaciones culturales, cerámicas y textiles, ilustradas con datos arqueológicos y etnohistóricos, y en el capítulo noveno con el abordaje —para cada Formación Social— tanto de las condiciones sociales como de las formas culturales que constituyeron el marco para que operase la reproducción biológica de los seres humanos. Las formas de mestizaje —precoloniales y coloniales— son revisadas y comparadas en función de los cambios históricos en los capítulos décimo y undécimo, respectivamente.

Una breve discusión sobre la sociedad y la ideología patriarcal es presentada en la tercera parte de la obra, *El patriarcado y la ideología patriarcal*. En el capítulo duodécimo presentamos los fundamentos teóricos así como de las bases históricas de la ideología patriarcal, y en el trigésimo, las formas familiares, ambos en relación con las expresiones del patriarcado como institución en Venezuela.

En una última parte, que funge como *Conclusiones*, tratamos la *Situación actual: movimientos sociales y protagonismo femenino*. Luego de una introducción teórica sobre nuestra conceptualización sobre la exclusión social, discuti-

mos brevemente los efectos contemporáneos de la ideología patriarcal y ofrecemos sugerencias sobre diversos mecanismos para lograr el empoderamiento de los colectivos femeninos actuales. Al final hacemos algunas consideraciones sobre los movimientos sociales y el proceso de transformación social que vive actualmente Venezuela y nuestras propuestas acerca de la construcción social del nuevo socialismo.²

² En tal sentido es bueno aclarar que muchas de las modificaciones refieren a nuestra posición en torno a varios conceptos acuñados y defendidos por las feministas y políticos/as, que se manejan cotidianamente en la actualidad, así como otros que caracterizan a muchos bolivarianos —hombres y mujeres— en relación al socialismo del siglo XXI (tal como veremos más adelante). En el primer caso, nos referimos al concepto de «equidad de género», en el segundo al de «calidad de vida». Debemos mencionar en relación a esto, que en los dos años transcurridos desde la aparición de *Historia, Mujer, Mujeres* hemos publicado algunos trabajos donde se discuten críticamente dichos conceptos.

PARTE I

CONTRIBUCIONES DE LOS
COLECTIVOS FEMENINOS
EN LA PRODUCCIÓN DE
LA VIDA MATERIAL

CAPÍTULO I

Las mujeres como agentes productivos. La producción femenina en las sociedades cazadoras recolectoras

Las primeras formas sociales, es decir, las sociedades conocidas como cazadoras-recolectoras, tienen una antigüedad en América que se estima en unos 40 mil años. Efectivamente, existe un cierto consenso entre los/as investigadores/as que para esas fechas, grupos paleoasiáticos que ocupaban Siberia para ese momento, penetran al territorio americano a través del Estrecho de Behring. Estos primeros pobladores/as ocupan Norteamérica y descienden hacia América del Sur, llegando a tierras venezolanas hace aproximadamente 14 mil años (Layrisse y Wilbert, 1999; Sanoja y Vargas, 1992; Vargas, 2002).

En el territorio ocupado hoy por los estados Falcón y Lara, encontramos a partir de aproximadamente 14000 años antes de ahora, las evidencias más antiguas de esas poblaciones originarias conocidas arqueológicamente como Culturas El Jobo y El Cayude (Cruxent y Rouse, 1961; Szabadich, 1997). Desde esa fecha en adelante, las investigaciones demuestran la presencia de grupos de recolectores-cazadores en distintas partes del país. Para una data estimada alrededor de 10000 y 2500 años a.p. existen también manifestaciones de grupos cazadores recolectores en los actuales estados Bolívar y Amazonas; entre 3000-1000 a.p. estaban presentes en la cuenca del lago de Maracaibo en las cercanías de la ciudad de Maracaibo, y entre 7000 y 2000 años a.p., en la costa nororiental de Venezuela, estado Sucre. Asimismo, para una fecha de unos 4000 años antes del presente, varias comunidades de recolectores marinos ocuparon el litoral central de Venezuela, estados Carabobo y Aragua.

En las sociedades cazadoras-recolectoras quizás más que en ninguna de las otras que las suceden históricamente, la importancia de las mujeres como agentes de la producción era vital para que se diera y mantuviera la vida social. De manera general podemos decir que, gracias a ellas y a las actividades productivas que desarrollaban, era posible que todos los individuos que integraban las bandas de cazadores-recolectores pudieran comer de manera constante y sostenida y que, al mismo tiempo, todos los miembros de los grupos pudieran dedicarse a otras actividades sociales de manera de

producir bienes distintos a los alimenticios. En dichas sociedades, el tiempo femenino dedicado a la producción era mayor en relación al masculino y proveía aproximadamente el 60% o más de la ingesta alimenticia (Comas, 1995). Las actividades productivas de los hombres se centraban fundamentalmente en la caza y la pesca, tareas que si bien proporcionaban la carne y la grasa necesarias para la vida, eran realizadas de manera eventual, mientras que la producción femenina a través de la recolecta, era sostenida, rutinaria y cotidiana. Las investigaciones arqueológicas y etnográficas sobre dichas sociedades han demostrado que la recolección tiene mayor importancia para la subsistencia que la caza y la pesca por constituir una actividad regular y segura.

En torno a lo anterior, existen autores/as que aseveran que no existe en las sociedades cazadoras recolectoras tal cosa como «la mujer recolectora», pues tanto hombres como mujeres producían bienes y servicios para su propio uso, tomaban decisiones acerca de sus actividades y, por lo tanto, controlaban sus vidas directamente (vg. Leacock, 1978).³ Bate (1985) plantea que en estas sociedades los miembros de las bandas, tanto los hombres como las mujeres eran capaces de realizar todas las tareas productivas, de manera que no existía división sexual del trabajo. Según esta tesis, la recolecta de bienes alimenticios y materias primas era practicada de manera colectiva, indistintamente, por ambos géneros.⁴

Para algunos/as autores/as (vg. Sanoja y Vargas, 1992a, 1992b, 1995, 2003^a; Layrisse y Wilbert, 1999) parece haber existido en el norte de Suramérica un proceso de transformación de las sociedades cazadoras reco-

³ Podríamos suscribir totalmente esta aseveración de la autora solo si considerásemos que las actividades productivas son el equivalente de toda la vida social. Como sabemos, ésta supone mucho más que producir; incluye actividades de todo tipo. En tal sentido es bueno apuntar que, aunque la producción económica vía la recolección garantizaba la perpetuación de la vida social en las sociedades cazadoras recolectoras antiguas, puesto que ambos agentes (mujeres y hombres) tenían asegurada su alimentación, la vida social misma implicaba también actividades de carácter extraeconómico o no económicas como son las religiosas, las relaciones sociales en general que incluyen las parentales, las relacionadas con la manera de ver al mundo o cosmogonías, las afectividades y un largo etcétera.

⁴ Esta afirmación proviene del conocimiento que tenemos de sociedades etnográficas actuales y sub-actuales. No tenemos ninguna garantía de haya sido efectivamente así en las sociedades antiguas.

lectoras que implicó —desde 30000-20000 años antes del presente— un primer momento cuando estas sociedades practicaban actividades de caza y recolección generalizadas, utilizando un instrumental de fortuna, no especializado, tales como tajadores y lascas.⁵ Es muy posible que se tratase de bandas compuestas por un número reducido de individuos donde la estabilidad de los vínculos sociales era muy precaria (Emperaire, 1955) y, en consecuencia, el grado de división del trabajo era igualmente precario.⁶ Por lo tanto, la sobrevivencia del grupo social estaba en relación directa con la capacidad de todos los miembros de conocer la práctica de los diversos procesos de trabajo. En un segundo momento, hacia 11000-12000 años antes de presente (Layrisse y Wilbert, 1999) se observa la presencia de grupos humanos que practicaban actividades de caza, pesca y recolección especializadas, lo cual se manifiesta en la utilización de instrumentos líticos también especializados, compuestos por puntas de proyectil, cuchillos, perforadores, raspadores y similares que indican la existencia de procesos de trabajo para la preparación de pieles, actividad que habría sido efectuada por mujeres (Lavallée, 1995).⁷ En tal sentido, la autora reporta

⁵ Los/as especialistas consideran que la caza y recolección generalizadas implicaban que los agentes productivos se apropiaban de lo que existiera, vale decir, dependían de la oferta que les ofrecía el medio-ambiente, sin discriminar ningún bien natural dentro de esa oferta. El instrumental usado en esa apropiación era por tanto no especializado en la obtención de ningún recurso en particular. Bastaba su utilidad, y su eficacia se media en función de tan útil fuese para cortar, para sajar, punzar, raspar y similares.

⁶ La precariedad de los vínculos sociales que señala Emperaire refiere fundamentalmente a la lasitud y ausencia de coerción dentro de los grupos sociales apelando a nexos sociales, por ejemplo los parentales. De ello se deriva la movilidad horizontal de los agentes, o el trasvase de fuerza de trabajo de una banda a otra, puesto que no existían controles para garantizar la permanencia de los individuos dentro de una banda de manera obligada. Todos se compartían unos/as a otros/as (en conocimientos y destrezas), no solo dentro de cada banda sino también entre ellas. La división del trabajo se hacía, por tanto, innecesaria.

⁷ La especialización en la producción se manifestaba en una doble vertiente: en las destrezas del o de los agentes, en los recursos que se apropiaban y en los medios e instrumentos que utilizaban para realizarla. La sociedad cazadora recolectora comenzó, entonces, a diferenciar —dentro de la oferta medio-ambiental— aquellos recursos que necesitaba y prefería y comenzó a generar aquellos instrumentos

la presencia de deformaciones óseas en esqueletos femeninos enterrados en asociación con el instrumental empleado en el trabajo de las pieles, deformaciones que sugieren la intensidad y asiduidad del trabajo desplegado por las mujeres en esas tareas, así como una producción sostenida de una cierta cantidad de pieles lo que sugiere la creación de un cierto excedente (1995: 134).

De manera paralela, hacia comienzos del Holoceno, entre 8000 y 7000 años antes del presente, observamos la presencia de sociedades especializadas en la recolección, la caza y la pesca marinas a lo largo del litoral atlántico y pacífico de Suramérica que fueron el embrión de las sociedades sedentarias productoras de alimentos, inicios de la neolitización, donde las mujeres jugaron un importante papel en la estabilización de las actividades productivas y reproductivas de la sociedad en general. Un proceso similar parece haber ocurrido entre las sociedades mesolíticas europeas (Sanoja y Vargas, 1992b; Sanoja y Vargas, 1999 a, c, 2003^a; Clark, 1980).

Es a partir de la sedentarización de los grupos recolectores, pescadores-cazadores marinos cuando la sociedad comienza a definir —en términos históricos— más claramente los ámbitos de competencia de los géneros en la vida cotidiana. La vivienda, el hogar y su entorno inmediato: la región litoral, los espacios palustres y riparios devienen los lugares donde las mujeres reproducían la vida diaria: donde recolectaban los insumos predecibles y abundantes que se utilizaban en el consumo cotidiano, cuidado de la reproducción social y biológica, vigilia de la permanencia del fuego donde las materias primas naturales, crudas, se transformaban en cocidas, condición social y culturalmente producida (Sanoja y Vargas, 1995). El ámbito masculino estaba constituido por los espacios periféricos a lo doméstico: el mar abierto, los ríos y lagunas, las selvas donde estaban los recursos naturales que no eran ni predecibles ni abundantes, tampoco esenciales para la reproducción de la vida biológica o social, pero sí para la reproducción de la ideología que animaba y justificaba la división sexual del trabajo, y de paso, la dominación de un género sobre otro. Los hombres se podían alejar del hogar y de su entorno inmediato, porque su ausencia no comprometía la

y medios más eficaces para apropiárselos. Ya no bastaba que los instrumentos cortaran, sajaran, punzaran o rasparan sino que tenían que hacerlo de determinada manera sobre bienes naturales específicos: no era lo mismo raspar una piel de leopardo que una de un tiburón, no era lo mismo capturar un pez sino cientos, no era lo mismo recolectar semillas y nueces en general que hacerlo con frutos de palmas, no era lo mismo recolectar moluscos marinos que raíces y tubérculos, etc.

reproducción social del grupo y fijaba a las mujeres al ámbito hogareño. Por ello era necesario justificar ideológicamente su alejamiento, glorificar sus tareas de cazadores y desmeritar a las mujeres a través de la subvaloración de sus tareas domésticas y de recolección. Éstas eran las que les permitían, sin embargo, regresar henchidos de gloria al espacio doméstico, al hogar donde les esperaba la verdadera vida social.

Uno de los elementos que es tomado en cuenta para realizar el planteamiento sobre la inexistencia de la división sexual del trabajo en las sociedades cazadoras-recolectoras, es la presencia en sociedades actuales de variaciones en la contribución de las mujeres a la subsistencia; muchas tareas son femeninas en una sociedad y masculinas en otra, de manera que los/as autores/as piensan que la contribución económica no incide directamente sobre el estatus de las mujeres.⁸ Existen algunos ejemplos etnográficos que avalan esta postura, como sucede entre los agta de Filipinas, donde ha sido documentada la presencia de mujeres que cazan y pescan (Zihlman y Tanner, 1981). En relación a este debate, Comas señala que la división sexual del trabajo es un rasgo universal, si bien varía en la forma que adopta en cada sociedad, por lo que no deben buscársele causas únicas (1995: 18).

No obstante las evidencias sobre mujeres que cazan o pescan en sociedades actuales, la mayoría de los ejemplos etnográficos y etnohistóricos de estas sociedades cazadoras-recolectoras, pasadas, subactuales y actuales informan sobre el carácter fundamentalmente femenino de las prácticas recolectoras. Efectivamente, es posible inferir de muchas fuentes escritas a partir de las descripciones de las rutinas de vida de grupos del momento del contacto indo europeo y contemporáneos, cómo el trabajo femenino era y es fundamentalmente recolector y superior en tiempo invertido en comparación con el masculino, como sucedía entre los yámana quienes ocuparon Tierra de Fuego, Argentina, hasta el siglo XIX (Estévez y otras, 1998), así como entre los guamontey y los chiricoa, habitantes de los llanos venezolanos para el siglo XVI (Gumilla, 1955), o entre los pumeh que

⁸ Aunque esto pudiera haber sido cierto en sociedades cazadoras recolectoras antiguas, ha sido usado sin embargo como criterio de valoración/desvaloración para hombres y mujeres. En la actualidad ello se expresa de muchas maneras, pero especialmente en manidas frases como por ejemplo, «Yo trabajo, tú no porque te quedas en casa», o, «mi trabajo es el que permite mantener a la familia, como tú no trabajas, dependes de mi», también, «lo que tú haces no es trabajo» y similares.

ocupan el territorio comprendido entre los ríos Sinaruco y Capanaparo en los llanos al sur de Venezuela (Petrullo, 1939).

En relación a este tema es posible discernir para el caso venezolano, a partir de una revisión de las fuentes escritas, cómo entre los pumeh, grupo pescador-recolector llanero, las mujeres realizan, fundamentalmente, actividades de recolección, comportamiento productivo que existía para el primer tercio del siglo pasado y es reportado en las fuentes etnográficas: «*Las mujeres iban en canoas a recoger huevos de tórtolas y cocodrilos... Las mujeres también desenterraban raíces* (Changuango, barbasco, guapo y ñame) *con un palo empleado en esto y que servía también para recolectar semillas de chigua.*» (Kirchhoff 1948: 457. Traducción nuestra). Según Petrullo, el trabajo de las mujeres pumeh consiste de: «*La recolección de raíces, frutos, semillas y su preparación pertenece a las mujeres,, Es tarea de las mujeres recolectar los alimentos suplementarios...*» (1939: 202, 203, traducción y énfasis nuestro). Asimismo señala «*...preparan sus propias expediciones. Algunas veces acompañan a los hombres, otras van solas en una canoa o tierra adentro. Las niñas las imitan llevando su pequeño cesto y palo para cavar... las mujeres regresan con cestas llenas de changuango, una raíz que recolectan en la sabana. También pueden traer huevos de tortugas...*» (1939: 30, 31, traducción nuestra). El mismo autor plantea que no existe ninguna comida entre los pumeh que no tenga raíces de guapo o changuango asadas, o raíces de chigua en invierno; asimismo, que esos alimentos productos de la recolección femenina son guardados en hoyos realizados en las arenas de la sabana como garantía para poder comer en tiempos de escasez. También asevera que la dieta vegetal es mucho más abundante y variada que la de origen animal (1939: 201) y, finalmente, que las mujeres son las encargadas de recolectar también huevos de tórtolas, de tortugas y de babas (*Caiman cocodrilus*). Todo lo anterior parece indicar que *lejos de constituir un aporte complementario a la dieta de los pumeh, la recolección femenina permite la subsistencia cotidiana.*

Mitrani, otro autor que ha trabajado sobre los pumeh, reporta para la década de los años ochenta del siglo pasado que, debido al contacto con poblaciones criollas, se observa cierta regresión entre las comunidades pumeh, pues han desarrollado otras actividades económicas; sin embargo, señala que la recolección de frutos, granos y raíces seguía siendo para ese momento una actividad femenina. «*Recogen los frutos de palma moriche (Mauritia flexuosa) y macanilla (Bactris gasipaes) y las semillas de ciertos árboles como el chigo... A la recolección de los productos vegetales se suma la de los productos animales, en especial los huevos de tortuga, baba e iguana.*» (*Podocnemis expansa*, *Podocnemis unifilis*, *Podoc-*

nemis cayennensis, *Caiman cocodrilus*, *Iguana iguana*, respectivamente. 1987: 168). Los datos ofrecidos por Mitrani refuerzan la tesis sobre la importancia vital de los alimentos objetos de recolección entre los pumeh.

Existe información, asimismo, para los siglos XVI y XVII, sobre la recolección femenina entre los chiricoa, grupo de recolectores, pescadores, cazadores nómádicos de los llanos: «*Los guaybas y chiricoas andan siempre de un río para otro. Mientras los indios pescan o cazan venados, fieras y culebrones, las mujeres arrancan raíces, llamadas guapos*» (Gumilla, 1955:168). «*Tan pronto como la banda arribaba a un río, los hombres pasaban su tiempo cazando o pescando, mientras las mujeres recolectaban comida vegetal, principalmente raíces y frutas de palmas...*» (Kirchhoff, 1948: 448. Traducción nuestra).

También entre los yanomami, grupo cazador-pescador-recolector, actualmente hortícola, que habita un extenso territorio selvático que ocupa parte de la amazonia venezolana y la brasileña, las mujeres realizan actividades de recolección: «*Cada hombre hace sus propios arcos y flechas lo mejor que puede, de la misma manera que cada mujer hace sus propias cestas para portar*» (Smole, 1976: 178, traducción nuestra).

La mayoría de los datos etnohistóricos y etnográficos informan que las mujeres de las bandas apropiadoras recolectaban todo tipo de alimentos: nueces, huevos, semillas, frutos, todo tipo de vegetales, miel, peces, pequeños animales terrestres, gusanos, larvas e insectos, agua, moluscos marinos, de agua dulce y terrestres, raíces y tubérculos, etc. También recolectaban leña para mantener calientes las viviendas y para cocer los alimentos, así como las diversas materias primas necesarias para la manufactura de bienes hechos artesanalmente: fibras vegetales, piedras, cera, resinas, semillas, hojas de palma, taparas (*Crescencia kujete*), madera, conchas de moluscos, y muchas otras usadas en la elaboración de bolsos, cestas, esteras, recipientes de todo tipo, adornos corporales, mantas, chinchorros o hamacas, y en general, las empleadas para fabricar el mobiliario y los enseres de la vida doméstica.

Un elemento interesante de destacar es el que se refiere a cómo las actividades productivas femeninas en estas sociedades cazadoras recolectoras parecen expresar formas de conservadurismo ecológico. Efectivamente, estas primeras formas sociales no controlaban la reproducción biológica de los recursos naturales que les servían de alimento, por lo cual la sociedad toda se imponía una autolimitación productiva de manera de no agotar la potencialidad biótica del entorno. Ello significa que la sociedad establecía una severa normativa que regulaba que los hombres

no cazaran o pescaran, o que las mujeres no recolectaran más de lo que se iba a comer la comunidad. Un ejemplo de ello nos lo ofrecen los yámana de Tierra de Fuego, comunidades cazadoras-pescadoras-recolectoras subactuales, entre quienes dichas normas implicaban la muerte a los/as transgresores/as (Estévez y otras, 1998; Vargas 2004).

Como consecuencia de lo anterior, existía entre los cazadores recolectores un patrón inmediato de consumo de los alimentos, sin que se produjeran excedentes que fuesen acumulados. Aunque el conocimiento sobre los distintos componentes bióticos del entorno natural era manejado por todos/as los/as miembros de las comunidades cazadoras-recolectoras, y no obstante el carácter colectivo de las prácticas apropiadoras, las actividades masculinas básicas —caza y pesca— no comprometían en la misma medida que las femeninas la potencialidad biótica. Sobre las mujeres recaía, entonces, de manera fundamental, el mantenimiento de un equilibrio con el ambiente, dado que las actividades que ellas realizaban implicaban la mayor y más constante extracción de recursos naturales del mismo.

Los datos obtenidos en las investigaciones arqueológicas sobre ciertos grupos de cazadores-recolectores del nororiente de Venezuela, como es el caso de los recolectores marinos que habitaron hace unos 4000 años las costas de los estados Sucre y Nueva Esparta (Sanoja y Vargas, 1995), nos permiten visualizar algunas de las formas de conservadurismo ecológico que al parecer eran practicadas por esos/as antiguos/as habitantes. En dicha región, las ocupaciones se dieron en tres tipos de ambientes: el litoral de antiguos estuarios, las playas e islas oceánicas, y las lagunas litorales. El registro arqueológico de los varios sitios excavados muestra la presencia sostenida de restos zooarqueológicos que permiten inferir las técnicas de adquisición de alimentos implementadas: pesca marina, riparia o palustre, caza eventual de aves, de mamíferos o reptiles terrestres o anfibios, y actividad regular de recolección de especies comestibles vegetales o animales. Esta última actividad parece haber sido realizada por las mujeres en los espacios cercanos a las áreas domésticas: las selvas de manglar de los antiguos estuarios, en las costas de las playas oceánicas y en las riberas de las lagunas interioranas, como es el caso de la recolecta de ostras, cangrejos, erizos, bivalvos y gasterópodos. Los materiales recuperados y su localización en el registro arqueológico permiten suponer que los alimentos eran obtenidos gracias a que las bandas establecían un calendario anual para la recolecta, y que existía una rotación periódica de dicha actividad en los distintos nichos ecológicos. Esto permitía que no se agotaran los

bienes naturales objetos de apropiación, lo que hacía posible la renovación de los nichos de ostrales o de las poblaciones de erizos, cangrejos y bivalvos, o de las poblaciones de gasterópodos terrestres o marinos. Es posible inferir, asimismo, la mayor importancia de las actividades de recolección dado que los restos de pescados y de los instrumentos usados para su captura, como anzuelos y arpones, son relativamente escasos si los comparamos con la presencia constante de los restos de los animales recolectados, los cuales son sustancialmente mayores. Aunque el manejo del medio ambiente suponía un conocimiento compartido y gestionado de manera consensual por toda la comunidad, eran las mujeres los agentes productivos que ejecutaban fundamentalmente las labores de recolecta y garantizaban la no sobre explotación del entorno ambiental.

Smole reporta cómo las actividades de caza, las recolectoras y las hortícolas de los yanomami, «...*producen ciertas modificaciones en la selva ... sin embargo, son menores puesto que los yanomami no destruyen las especies sistemáticamente... El principal impacto en las poblaciones de animales es de redistribución en lugar de extinción...*» (1976: 208, traducción nuestra).

Podemos considerar, entonces, que en la relación de estas sociedades con la Naturaleza, a efectos de la producción de alimentos, intervienen, por una parte, una suerte de incapacidad social para controlar la reproducción biológica de los recursos naturales a causa del bajo desarrollo de sus fuerzas productivas y, ligado a lo anterior, la existencia de una actitud conservacionista que se expresa tanto en acciones materiales concretas al momento de extraer recursos y bienes naturales, como en aquéllas referidas a la concepción cultural del mundo natural. Es por lo anterior que una de las fuentes dónde más claramente se expresa la visión que tenían y tienen las sociedades cazadoras-recolectoras sobre cómo la producción de alimentos no debe constituir una actividad predatoria que destruya el ambiente, es la de los mitos, sean de orígenes u otros, y en general el mundo mágico religioso.

Entre los pumeh, grupo de pescadores-recolectores habitantes de los llanos de Apure, Petrullo señala: «*Puede haber abundancia de un animal particular... o una planta particular que podría ser recolectada; sin embargo, los primitivos establecen frecuentemente barreras contra tales prácticas... Tienen razones religiosas y quizás mágicas para tales actitudes...*» (1939: 198, traducción nuestra). También refiriéndose a los pumeh, Mitrani informa que «...*tienden a establecer un equilibrio biótico con su ambiente... tienen mucho cuidado de cambiar de caños; suelen hacerlo... cada cinco días con el fin de evitar, según lo declaran explícitamente,*

el exterminio de la población animal del lugar donde está el campamento... en la caza de chigüires (Hydrochoerus sp) tienen cuidado de no matar más de uno o dos de esos animales, respetando siempre los ejemplares jóvenes» (1988: 166).

Entre los warao, grupo pescador-recolector, actualmente hortícola que habita en el delta del Orinoco —tal como ha señalado Heinen— podemos observar una concepción similar sobre la conservación del ambiente: *«...su idea del mundo es de un delicado equilibrio entre el hombre, la naturaleza y los seres sobrenaturales... Cada acto de interferencia humana en la naturaleza requiere una compensación...»* (1987: 664).

De acuerdo a datos provenientes de distintas fuentes, las tareas productivas femeninas no se limitaban a las de recolecta, pues ellas intervenían, de variadas maneras, tanto en la preparación —y en ocasiones la ejecución— de actividades consideradas como «propiamente masculinas», como en el tratamiento ulterior de los bienes naturales cazados o pescados por ellos. Una vez concluidas la caza y la pesca, eran —en general— las mujeres quienes debían transformar las presas obtenidas en alimentos, materias y bienes terminados a pesar de que era el «capitán» (un hombre) quien decidía cuánta cantidad de esos bienes iban a cada grupo familiar. La curtiembre de pieles y cueros, una vez extraídos por los hombres, era una de las tareas femeninas; la elaboración de bolsos para el acarreo de distintos objetos y de otros alimentos, así como la preparación, cocción y ahumado de las carnes eran ocupaciones femeninas.

Las descripciones de Heinen sobre las mujeres warao ilustran la intensidad y constancia de su trabajo cotidiano. Según el autor, son las encargadas de tejer los chinchorros, ayudan a los hombres a sacar el bongo (canoa) del monte, construyen las chozas de la menstruación, son las responsables del fuego para calentar las viviendas, recogen la leña, preparan y distribuyen las comidas, acompañan a los hombres en sus actividades de caza y pesca, pero —fundamentalmente— sobre sus hombros recaen las actividades de recolección (Heinen, 1988: 644-647). En otras palabras, realizan el 65% de las actividades sociales.

Por otra parte, la caza y la pesca supusieron tareas que —en muchos casos— implicaban que los hombres adultos y jóvenes se separaban del espacio doméstico durante varios días o semanas y en ocasiones meses, con el fin de capturar las presas, las cuales se encontraban generalmente fuera del área de las viviendas. Durante ese tiempo, la producción alimenticia y el mantenimiento de la comunidad toda: mujeres, niños/as, ancianos/as y enfermos/as recaía en las mujeres.

Según reporta Smole, entre los yanomami los viajes de caza son programados por hombres emparentados; pueden ser breves y durar un día, o largos, dependiendo de la distancia que tengan que recorrer para capturar las presas: «*Los viajes de caza breves, de un día o algo más, son programados por los hombres..., particularmente si tienen razones para creer que las presas se encuentran en las vecindades del asentamiento*» (1976: 175, traducción nuestra). Dice el autor que estos viajes breves son ocasionales y proveen de poca carne a la unidad doméstica. Por otra parte, los viajes largos incluyen desde tres o cuatro hombres hasta docenas y suponen su alejamiento de la unidad familiar por varios días: «*Algunas veces siguen un circuito que puede cubrir más de cincuenta millas en cinco o más días... estos viajes largos llevan a los hombres a áreas remotas, deshabitadas, lejos del shabono, donde las presas son relativamente abundantes.*» (1976: 175, 176, traducción nuestra; énfasis del autor).

Entre los yahgan de Tierra de Fuego, el trabajo femenino se orienta a la construcción de las viviendas, estructuradas con ramajes de roble y recubiertas con pieles de foca; mantienen vivo el fuego en las viviendas; recolectan los bivalvos y gasterópodos en la playa; recolectan la leña; buscan el agua para el consumo doméstico. Las niñas aprenden las tareas femeninas reproduciendo en pequeña escala la construcción de viviendas y ejecutando las otras tareas que les corresponderá desempeñar como adultas. Los niños, por su parte se entrenan pescando a la orilla del mar (Empeaire, 1955. Traducción nuestra).

Describe el autor: «*En este tipo de sociedad donde la división del trabajo, exceptuando la división sexual, no existe prácticamente, donde el saber vital del grupo es exactamente igual al saber del individuo, la existencia de éste depende más del medio ambiente que de los otros miembros del grupo social. En teoría, las únicas relaciones sociales obligatorias existen al interior del grupo familiar nuclear. Éstas se refuerzan por la cohabitación espontánea en un mismo sitio, por una serie de intercambios, sea bajo la forma de una cooperación que une la fuerza física de varios individuos para ejecutar un mismo trabajo, sea bajo la forma de la transmisión de individuo a individuo de objetos materiales como alimentos o vestidos, sea por el uso libre de los bienes que pertenecen al vecino, la utilización en común de los medios de subsistencia por la duración de la relación territorial que se forma entre varias familias. Al separarse y quedar aislada, cada familia nuclear recupera su independencia y no conserva sino sus relaciones, obligaciones y dependencia del medio ambiente...*» (Empeaire, 1955: 245. Traducción y énfasis nuestro).

También asienta: «*...que se trate de cestas, canoas de corteza en miniatura o conchas que se utilizan como moneda de cambio, son las mujeres las que se encargan*

de comerciar con los blancos que llegan en los barcos...» (Emperaire, 1955: 247. Traducción nuestra).

Las actividades de caza y pesca, si bien tareas consideradas tradicionalmente como solamente masculinas, parecen haber sido practicadas conjuntamente por hombres y mujeres dentro de ciertos grupos de cazadores-recolectores. La descripción de Mitrani sobre los pumeh a finales del siglo pasado, ilustra la participación de ambos sexos: «*Para la caza de la baba (Caiman cocodrilus) y la captura de diversas especies de tortugas..., el cazador se mantiene parado en la proa de la curiara, mientras su mujer o su compañero... manejan la embarcación.*». Asimismo apunta «*...los pumeh pescan con plantas tóxicas... Para este tipo de pesca... participan tanto las mujeres como los hombres...*» (1988: 166-167).

Un comportamiento similar es reportado por Heinen entre los warao en épocas recientes: «*Los hombres pescan y cazan, pero las mujeres muchas veces los acompañan y ayudan...*» (1988: 647). También Wilbert señala la participación de mujeres warao en la pesca: «*Aunque es considerado un trabajo de hombres, las mujeres algunas veces pescan, usando solo las manos, cestas... y ocasionalmente lanzas.*» (1972: 88).

A partir de los datos expuestos hasta ahora es posible discernir que las cazadoras recolectoras fueron y son, en general, sociedades solidarias y cooperativas, pero no igualitarias plenamente. Las distinciones que se observan en la importancia socialmente otorgada a las tareas productivas de ambos géneros sugieren que la diferencia de género constituía un mecanismo para establecer desigualdad, aunque no es posible afirmar que tal desigualdad estuviera institucionalizada, aunque sí estaba de alguna manera normada.

Los estereotipos negativos sobre el trabajo femenino y las formas de control, discriminación y dominación en las sociedades cazadoras recolectoras

A pesar de la intensa, variada y fundamental actuación de las mujeres como agentes productivos en las sociedades cazadoras-recolectoras, la historiografía y la antropología tradicionales han estereotipado la actuación masculina como la más valiosa, en oposición a la femenina. En tal sentido, resulta ya un lugar común encontrar en los textos resultantes de la investigación científica y en los divulgativos, así como en las exhibiciones de los museos, en los medios masivos de comunicación y en las producciones cinematográficas, incluso en las tiras cómicas, imágenes estereotipadas que nos refieren al hombre cazador como el sostén fundamental en este tipo de sociedades. Un elemento que debe ser tomado

en consideración para explicar las razones del surgimiento del estereotipo del hombre cazador es el referido a la manera cómo los etnógrafos/as, sobre todo los hombres, adquieren la información sobre el grupo étnico con el cual trabajan. La norma, en general, es la utilización de informantes masculinos, lo cual establece, de entrada, un sesgo en la valoración sobre el trabajo realizado por cada género. Un ejemplo de ello nos lo ofrece Smole en los juicios androcentristas que emite sobre los yanomami, «*La caza es una actividad prestigiosa y honorable*». En su obra no aparecen juicios similares en referencia a la recolección, tal vez porque, como señala Chagnon, los hombres yanomami consideran que las mujeres son seres inferiores (Chagnon, 1997: 103).

La arqueología ha influido, de manera preponderante, en la gestación de ese estereotipo del hombre cazador. En tal caso, ha incidido, creemos, una sobrevaloración por parte de los/as arqueólogos/as de la presencia en el registro arqueológico de los útiles empleados en la caza y la pesca, como sucede con las puntas de flechas y de jabalinas, o los anzuelos, arpones y pesas de redes, así como de los restos óseos de los animales cazados o pescados, todos los cuales se preservan mejor, en general, que el instrumental necesario para llevar a cabo las actividades de recolección: cestas, cuerdas, bolsos y demás, quizás porque por su naturaleza generalmente orgánica, no siempre está representado en el registro arqueológico.

Por otra parte, la existencia en el llamado arte parietal venezolano de representaciones simbólicas que hicieran las mismas sociedades de cazadores-recolectores de las actividades de caza, las cuales incluyen imágenes de las presas apropiadas, de los cazadores y de los instrumentos que utilizaban, como sucede en las pictografías de los abrigos rocosos Las Patillas y la Cueva de El Elefante, estado Bolívar (3000-2000 años a. p.; Sanoja y Vargas, 1970, 2004) ha contribuido a reforzar la estereotipación. Aunque algunos glifos de la Cueva de El Elefante parecen ilustrar también a mujeres y objetos usados por ellas en la vida cotidiana, las representaciones son, en general, de los animales objetos de apropiación, de las armas y de los cazadores masculinos.⁹

⁹ Sin embargo nuestras investigaciones en la cuenca del río Caroní demuestran que, en relación al culto mágico-religioso de las comunidades cazadoras recolectoras en transición hacia la producción de alimentos que habitaban cíclicamente los sitios sagrados de la cuenca del río Espíritu, las evidencias arqueológicas nos indican la existencia de ceremonias alternativas a los actos rituales que se llevaban a cabo en los aleros o cuevas en los cuales participaban solamente shamanes pero

En el caso de las representaciones simbólicas hay que tener presente, sin embargo, que tales expresiones constituyeron formas ideológicas implementadas por las sociedades como mecanismos para potenciar, a nivel de la conciencia, la eficacia del agente social encargado de llevar a cabo las actividades que le garantizaban a la sociedad la posibilidad cierta de la ingesta de proteínas animales. La búsqueda de esa potenciación era necesaria por ser los actos de cacería, precisamente, acciones destinadas a la apropiación de bienes relativamente escasos y sobre los cuales la sociedad no era capaz de ejercer ningún control. Como apunta Comas «...la caza tiene más prestigio, tal vez porque es menos predecible y siendo más peligrosa requiere invocar la protección de los seres sobrenaturales». (1995: 21).

Un ejemplo de comportamientos simbólicos para propiciar la caza entre grupos contemporáneos de cazadores-recolectores nos lo ofrece Wilbert en relación a los yanomami: «*Algunos de los diseños de las pinturas corporales yanomami son reconocidos como sugerentes de la decoración de la piel o pelambre de animales cazados o temidos por ellos... El cazador yanomami busca establecer una relación propicia con los guardianes sobrenaturales de las especies animales pintando su cuerpo con especies apropiadas de símbolos...*» (Wilbert 1972: 21-22, traducción nuestra).

Aunque la apropiación de los recursos faunísticos implicaba el manejo de un cierto conocimiento, compartido por toda la sociedad, sobre su distribución en el territorio y sobre sus ciclos de reproducción (ver por ejemplo, Leroy Gourhan, 1967: 179), tales ciclos dependían, sin embargo, de procesos naturales que no podían ser controlados socialmente. Leroy-Gourhan discute, para el caso del Paleolítico Superior europeo (1967: 179 y sgts.), las hipótesis explicativas que se han dado en torno a cómo sería posible discernir una relación entre el género y la captura de las especies zoológicas a partir de las representacio-

también shamanas quienes tenían a su cargo las ceremonias propiciatorias (la presencia de shamanas está atestiguada por ciertos glifos que ilustran mujeres danzantes). Las pinturas rupestres representaban el vehículo de las acciones mágico religiosas que se efectuaban en los santuarios de la zona sagrada (Vargas, 2007b). Esos glifos o imágenes hechas solamente por mujeres o de mujeres representados sobre la superficie pétreo buscaban potenciar el éxito en la negociación con las fuerzas naturales y aumentar así la eficacia de los agentes, en este caso de las mujeres, para la obtención de lo que debía alcanzarse en la vida cotidiana.

nes pictóricas presentes en varias cuevas. Según esas hipótesis, las ilustraciones de los recursos faunísticos en el arte parietal del Paleolítico Superior, especialmente de aquéllos fundamentales para la subsistencia de las bandas, pudieran demostrar que unos eran concebidos por los grupos sociales como pertenecientes al sexo femenino, otros del masculino, mientras que los peces eran imaginados como poseedores de un género neutro. Según las hipótesis planteadas, esos factores pueden haber intervenido para que, al momento de realizar la caza o la recolección, existiese una correspondencia entre los animales considerados del sexo masculino —a ser capturados por los hombres— y los del sexo femenino —por las mujeres—. Al no reconocérseles un sexo definido, los peces podían ser apropiados indistintamente por ambos géneros. El autor se opone a estas explicaciones, señalando, en primer lugar, que las representaciones pictóricas paleolíticas obedecen a causas que no tienen que ver necesariamente con el género y las tareas sociales. Según él, lo que sí existe es una correspondencia entre la distribución geográfica de las cuevas paleolíticas europeas con pictografías, con la distribución territorial de los recursos faunísticos, avalada a su vez por la relación existente entre la distribución geográfica de las cuevas y la de los santuarios de los bueyes, de los bisontes y de los mamutes representados, objetos de apropiación. Entendemos, según lo expuesto, que para Leroy Gourhan las pictografías de las cuevas lejos de estar condicionadas por la repartición de tareas entre los sexos obedecerían a un reconocimiento social de la distribución espacial de los rebaños de animales, a su particular distribución geográfica en la cual no intervenían factores sociales sino naturales. El autor señala que hay que tomar en consideración, además, que las ilustraciones de esos animales se ven complementadas con otras, las cuales denomina «animales suplementarios para el grupo masculino». En todos los casos, apunta, «...son representados individuos de ambos sexos para cada especie...» (1967:179).

Para Leroy Gourhan, *«La hipótesis de entidades masculinas y femeninas, las cuales rigen las esferas masculina y femenina de la vida, está simplificada e incompleta; la hipótesis del bisonte (asociado a la esfera femenina) y el caballo (asociado a la esfera masculina) como animales que corresponden a la misma esfera es también inadecuada»*. (Traducción nuestra. Ver también Sanoja y Vargas, 1995: 49-51 y Vargas, 2007 b).

Las contradicciones observables entre la hipótesis explicativa propuesta sobre la relación entre pictografías y las esferas masculina y femenina en el llamado arte parietal paleolítico europeo, y las objeciones de Leroy Gourhan a la misma, nos refieren de nuevo a la discusión planteada antes sobre si existió o no división sexual del trabajo entre las sociedades cazadoras-recolectoras (vg. Leacock, 1978, Bate 1985). Pensamos que la asociación en las pictografías paleolíticas de ciertos animales con flechas, interpretadas como símbolos de falos, y de glifos que ilustran las heridas en las presas, interpretados a su vez como posibles símbolos femeninos que representan vaginas (Leroy Gourhan, 1967: 173), pudieran constituir elementos de las prácticas religiosas expresadas en los santuarios —las cuevas—, donde los símbolos femeninos, las heridas de las presas, pueden haber sido formas de apropiación simbólica de los elementos naturales obtenidos por hombres en la vida real. Pensamos que, a pesar de las oposiciones de Leroy Gourhan, esas ilustraciones deben corresponder, en alguna medida, con la asignación de las tareas sociales para cada género.¹⁰

¹⁰ El arte no es una actividad creativa disociada del resto de la vida, sino parte de ella. Se puede expresar en momentos y circunstancias extraordinarias, pero también en la cotidianidad de la vida social, especialmente en las sociedades ágrafas, entre las cuales existía lo que Godelier (1974) ha denominado una religiosidad diaria. En dichas sociedades, aunque sólo ciertos individuos tenían el poder de relacionarse con los signos sagrados, todos y todas de cierta manera participaban de su reconocimiento como saber colectivo. Para lograr la expresión y la comunicación concreta de la imagen de los signos sagrados, se requería que la persona poseyera la destreza para transformar la idea de los signos sagrados en imágenes. La idea podía ser expresada verbalmente, pero el tiempo de la transmisión de la misma estaba limitado a la presencia de la persona que comunicaba el mensaje. Por ello, en tales sociedades, la permanencia de los signos y la comunicación de sus significados se llevó a cabo a través de la imagen, utilizando diversos elementos para expresarlos. Entre esos elementos destaca la piedra como medio de transmisión de los mensajes mágico-religiosos. Es difícil pensar que las imágenes representadas sobre la superficie pétreas que eran la concreción de lo que debía alcanzarse, lo que debía traerse de la dimensión espiritual, negociando con las fuerzas naturales a través de las ceremonias que se celebraban en el espacio donde se localizaban las rocas, no se manifestara la estructura social, las formas de relacionarse socialmente y dentro de ellas las relaciones entre géneros.

Podemos concluir que el llamado arte parietal no puede ser concebido como una actividad creativa que estaba disociada del resto de la vida social. Con ella se perseguía aumentar o perpetuar la transmisión de la idea, garantizar mediante la permanencia de los signos, la comunicación del significado; de esa manera, las imágenes representadas eran la concreción de lo que debía alcanzarse, la búsqueda del manejo y control de los hechos de la vida cotidiana considerados fundamentales.

Ideas similares a las discutidas hasta ahora en torno al papel de las prácticas mágico religiosas en la interpretación del arte parietal del Paleolítico Superior europeo, se encuentran en la actualidad entre grupos tribales amazónicos, como los upichia y los nonuya de la amazonía colombiana; aunque no se trata de comunidades cazadoras recolectoras, sus comportamientos pueden ser ilustrativos de los mecanismos sociales implementados para la apropiación simbólica de los bienes naturales. Para los primeros, los recursos naturales dentro de su territorio poseen dueños míticos. Cada porción de un río, ya esté definida por la confluencia con otro o por la presencia o ausencia de meandros, así como por los peces y otros recursos de caza que contenga, es «propiedad» de una divinidad. Para que pueda darse la apropiación humana de los animales existentes en esos espacios, es necesario que el shamán del grupo realice antes ciertas ceremonias destinadas a obtener los permisos de los dueños míticos para poder pescar o cazar. Para los segundos, *«Las chagras con sus plantas cultivadas poseen una enorme cantidad de referentes simbólicos, mitos de creación específicos, normas sobre su cuidado, manejo, transformación y consumo»*. (Rodríguez y otros/as, 2004: 33).

Según la presentación oral de su ponencia en el III Congreso de Arqueología Colombiana celebrado en Popayán en diciembre 2004, el «conocedor tradicional de etnia nonuya», Uldarico Matapi planteaba que para su etnia ciertas plantas también están relacionadas con una divinidad y además poseen género. El tabaco y la coca, plantas consideradas del género masculino, por ejemplo, constituyen para ellos/as *«...el cuerpo de Dios...»*, *«...nos dan el pensamiento, que nos da poder...»*. Tanto la yuca como el ají son concebidas como plantas del género femenino, mientras que la del onoto o achiote son plantas totémicas (Matapi, 2004). Entre los Guarequena, grupo tribal arawako que habita en el estado Amazonas, al sur de Venezuela, González Nández informa sobre la existencia de «cultos de la vegetación» —siguiendo a Mircea Eliade—, parte del complejo mítico del grupo, donde la yuca es el árbol de la vida, el árbol cósmico, el eje del

universo, el centro del mundo. Aunque el autor no lo señala, es muy posible que el «árbol de la yuca» sea concebido entre los arawakos amazónicos venezolanos como del género masculino, o ligado a un ser mítico de ese género, toda vez que ese árbol es la comida sagrada utilizada en la ceremonia ritual que describe González Nández, y que refiere a la iniciación de un joven guarequena, presenciada sólo por hombres «...*prohibida a las mujeres...*». (47 y sgts.).

Con base a lo anterior es posible plantear que la conservación del entorno biótico y las restricciones para evitar su sobre explotación, estaban mediadas por la percepción cultural de cada grupo social sobre los recursos naturales que contenía el territorio, la cual se expresaba a través de los mitos que servían para regular las conductas apropiadoras de todo el grupo y, dentro de éste, de cada género.

La sociedad contemporánea ha llegado a representarse, por distintos medios, las sociedades cazadoras recolectoras de una manera reducida y disminuida; ha acuñado el estereotipo que las hace equivalentes a grupos humanos cuya vida social era prácticamente inexistente, pues tal pareciera que todos sus esfuerzos discurrían en la búsqueda permanente de un animal qué cazar. La interpretación de la vida de esas sociedades se ha fundamentado en muchos supuestos erróneos, los cuales —como apunta Comas— «...*se basaban no tanto en un conocimiento profundo de estas sociedades como en los prejuicios basados en la actual idea de progreso...*» (1995: 20). En tal sentido, es bueno recordar que las investigaciones arqueológicas y etnográficas han permitido constatar que si bien existía precariedad en la producción económica de estas sociedades, la reciprocidad constituía el mecanismo social que compensaba esa precariedad. La cantidad de horas dedicadas por los/as miembros de las bandas en la obtención y elaboración de los alimentos es y posiblemente era muy baja aunque sostenida, ya que al ser los ciclos de producción-consumo muy breves, no existe ni existía acumulación excedentaria (Vargas, 1990: 94; Bate, 1983). La precariedad económica era compensada en el plano material, fundamentalmente, a través de la reciprocidad social, pero ella se resolvía en el plano simbólico porque allí existía un verdadero control a través de lo que se expresaba en las representaciones de glifos, en los mitos, en ceremonias.

La subvaloración del trabajo productivo femenino en oposición al masculino parece haber sido una de las fuentes fundamentales para la generación de los estereotipos sobre las mujeres en estas sociedades. Esa subvaloración parece haber operado ya dentro de las mismas socieda-

des cazadoras recolectoras según plantean algunos autores/as (Estévez y otras, 1998), quienes señalan que es éste el momento cuando se gestan las bases históricas que permiten, posteriormente, la dominación masculina plena sobre las mujeres. Basándose en estudios etnográficos, etnohistóricos y arqueológicos, los/as investigadores/as intentan demostrar su hipótesis de que la contradicción principal en las sociedades cazadoras-recolectoras está definida por la existencia de la oposición entre la esfera de la producción y la de la reproducción. En consecuencia, la dominación masculina surge —dicen— como resultado de la necesidad de controlar la reproducción, por lo cual se controlaba a las mujeres por ser ellas las reproductoras. Para ello, los/as autores/as analizan la sociedad subactual yámana de Tierra de Fuego, Argentina, donde el trabajo femenino era subvalorado, mientras que el masculino era valorado positivamente.

La infravaloración del trabajo femenino es, según Vila y Argelés, el mecanismo social que permite quitar importancia a la contribución femenina a la producción, al no reconocer el aporte real del trabajo de las mujeres, «...*fuera estos los que sean...*» (1993). Las autoras señalan que de esa manera se construye la discriminación que se evidencia en las formas diferenciales que adopta el proceso de distribución, coincidiendo de esa manera con las ideas de Acker (1988).¹¹ En tal sentido, en otros trabajos (Vargas, 2005), hemos señalado cómo toda la sociedad yámana elaboró una compleja ideología, expresada en mitos y ceremonias, como manera de garantizar —vía la socialización— la reproducción del control masculino sobre las mujeres.

En su ya clásico documental etnográfico sobre la caza del hipopótamo en el río Níger, Jean Rouché nos presenta la larga y minuciosa preparación que hacen los hombres de las embarcaciones que servirán para cumplir el evento anual de la caza de hipopótamos. Mientras ellos zarpan para cumplir con su rito de caza, las mujeres permanecen en la aldea cuidando las familias y los hogares, cosechando y preparando el millo, cuidando los animales... Un cazador comenta: «...*es una vergüenza que las mujeres tengan que quedarse en la aldea en lugar de estar cazando hipopótamos, pero eso no las afecta ya que las mujeres no tienen vergüenza...*» (1956).

¹¹ Acker (1988) señala que todas las sociedades conocidas organizan sus actividades diarias sobre la base de divisiones sexuales y celebran las diferencias de género en múltiples modos simbólicos de distribución como una parte necesaria de la vida cotidiana (pp.478). Más adelante apunta que las relaciones de distribución están influidas por el género y que en la sociedad capitalista están afincadas históricamente en el largo proceso de ruptura del feudalismo y el establecimiento del capitalismo industrial (pp. 479).

El estereotipo sobre las actividades de caza (masculinas) como más prestigiosas que las de recolección (femeninas), a pesar de ser estas últimas las que garantizaban la sobrevivencia de los grupos sociales, denota que el valor social otorgado a cada una de estas actividades no corresponde necesariamente con su importancia económica (Comas, 1995).

CAPÍTULO II

Las mujeres como agentes productivos. La producción femenina en las sociedades tribales agrícolas

Las formas sociales tribales agrícolas son las que los especialistas reconocen como las que suceden históricamente a las sociedades cazadoras-recolectoras. Las investigaciones arqueológicas nos informan que las sociedades tribales más antiguas, plenamente agrícolas, aparecen en Venezuela en lo que es hoy el estado Lara, depresión de Carora, para una fecha de 4000 años antes del presente (Sanoja, 2001), conocidas arqueológicamente como Tradición Cultural Camay, y en el estado Monagas, donde se encuentran comunidades agrícolas tribalizadas en el Bajo Orinoco desde hace 3000 años, identificadas por la arqueología como Tradición Cultural Barrancas (Sanoja, 1979).

El inicio en Venezuela de lo que se conoce como «revolución neolítica» parece haber ocurrido hace unos 4000-3000 años, cuando diversos grupos humanos cazadores, recolectores, pescadores, habitantes de la costa nororiental de Venezuela, Edo. Sucre, iniciaron el proceso de domesticación de plantas como el ocumo (*Xanthosoma saggitifolium*), la yuca (*Manihot sculenta* Crantz), el lairén (*Callathea allouia*), la pericaguara (*Canna edulis*) y posiblemente el ñame (*Dioscorea* sp.) (Sanoja y Vargas, 1995; Sanoja, 1997 y 1989), mientras que en fechas similares, los que ocupaban el noroeste del país, en el estado Lara, valles de Carora y Quíbor, domesticaron el maíz (*Zea mays*) y algunos frutales como la lechosa (*Papaya papaya*) (Sanoja y Vargas, 1999; Vargas, 2002). Esos procesos de domesticación tuvieron un profundo impacto en las otras sociedades cazadoras-recolectoras que ocupaban las distintas regiones de Venezuela. A partir de las primeras experiencias de domesticación de plantas por parte de algunos grupos, el conocimiento de la agricultura se difundió rápidamente hacia casi todos los demás espacios ocupados en el territorio nacional. La revolución neolítica fue, entonces, el proceso transformador de sociedades con una economía basada en la caza, pesca y recolecta, es decir fundamentada en la aplicación de técnicas de adquisición de alimentos apropiadoras, hacia grupos cuya economía estuvo centrada en prácticas productoras como la agricultura y la ganadería.

Un elemento que puede ser pertinente en relación con la conceptualización de los papeles sociales de los dos géneros en el trabajo en aquellas sociedades en vías hacia la tribalización, nos lo ofrece el sitio Las Varas (4600 a.p.), región de Cariaco, Edo. Sucre. El registro arqueológico revela el abandono de tallas realizadas con placas de esquistos en forma de pendientes alados que caracterizan a los primeros grupos asentados, siendo suplantadas por tallas vaginiformes y faliformes cuando comienza la domesticación de plantas y la vida sedentaria (Sanoja y Vargas, 1995: 319). Objetos que podrían ser identificados morfológicamente con los gladiolitos que aparecen en contextos de recolectores marinos de Cuba, considerados como símbolos masculinos, se encuentran en Las Varas en asociación con triángulos hendidos en su base, los cuales han sido concebidos por prehistoriadores europeos como signos femeninos (Leroy Gourhan, 1967: 144). En otros trabajos hemos planteado que estos objetos representativos de los géneros, presentes en el sitio Las Varas, podrían haber estado relacionados con formas religiosas iniciáticas, y que pueden haber formado parte de una manifestación ceremonial abierta que identificaba el carácter, género y la naturaleza social del individuo a iniciar, dada su aparición en sitios domésticos de vivienda (Sanoja y Vargas, 1995: 320).

La agricultura trajo consigo numerosos y profundos cambios sociales: los referidos a la división técnica del trabajo, pues se hizo necesario el desarrollo de nuevos instrumentos y medios para la producción de alimentos, los que atienden a la diversificación e intensificación de las prácticas sociales, y los que reflejan transformaciones estructurales expresadas en las relaciones sociales (Vargas, 1990). Con el advenimiento de la agricultura, los grupos sociales comenzaron a producir controladamente los alimentos, de manera que cuando la producción de bienes alimenticios dejó de ser subsistencial (ciclos cortos de producción-consumo) e hizo posible acumular excedentes, algunos individuos pudieron dedicar más tiempo en el desarrollo de procesos de trabajo no ligados directamente a la producción de bienes primarios. Fue posible la fijación definitiva de los grupos sociales a la tierra para poder defender los cultivos de predadores humanos y animales. La aldea se convirtió en el centro del territorio donde vivían los grupos humanos, lo cual hizo posible el inicio del proceso de explotación especializada de determinados ecotonos, es decir, aquellos lugares donde convergen diversos nichos ecológicos, y de esa forma, llegaron a controlar los medios naturales de producción (Vargas, 1990; Sanoja y Vargas, 1997).

El impacto de la producción de alimentos por medio de la agricultura se hizo sentir en todos los ámbitos de la vida social. Se produjeron cambios en las estructuras de parentesco, de manera de garantizar un control sobre la progenitura y la descendencia y, de esa manera, sobre la propiedad de la tierra. Se transformaron las relaciones sociales pues al disminuir el nomadismo, al sedentarizarse, los grupos sociales necesitaron mantenerse cohesionados en espacios territoriales y domésticos relativamente restringidos, con lo cual se intensificaron las relaciones cara a cara dentro de cada grupo. Fuertes cambios se produjeron en el tamaño y número de las unidades sociales, ya que las familias nucleares y las extensas, integradas ahora en tribus, sustituyeron a partir de entonces a las bandas. Se transformaron, igualmente, el tipo, distribución y tamaño de las viviendas, destinadas desde ese momento a alojar familias extensas. Se modificaron las nociones sobre la territorialidad, ya que el territorio dejó de estar definido por la presencia o ausencia de determinados recursos naturales (animales y/o cultígenos), para ser sustituido por la existencia del trabajo invertido en él: los conucos o sembradíos y los rebaños de animales. Se modificaron los procesos de intercambio de bienes debido a que las restricciones en la movilidad y la distribución particular de los recursos naturales en determinados territorios hizo necesario establecer relaciones con otros grupos para obtener los bienes imposibles de producir localmente (Vargas, 1990). Un elemento muy importante que trajo consigo la introducción de la agricultura fue la necesidad de contar con nuevos instrumentos de trabajo y con un ajuar doméstico que permitiese obtener, procesar, consumir y almacenar los alimentos de origen agrícola.

Todos estos cambios produjeron a su vez transformaciones en la vida de las mujeres: en el tipo de las tareas femeninas, pues fue necesario que realizaran nuevas labores; en el tiempo de trabajo femenino, el cual aunque continuó siendo el mayoritario, implicó la realización de actividades nuevas y más diversas; en su estatus social y jurídico, ya que a partir de entonces su capacidad para reproducir biológicamente a la fuerza de trabajo adquirió una nueva significación para toda la sociedad; esto último hizo necesario controlar las formas de unión. En la relación numérica entre mujeres y hombres dentro de las comunidades, pues al no existir la movilidad nómada de las bandas y el trasvase de mujeres de una banda a otra, se mantuvo constante un número relativo de mujeres en los distintos grupos que conformaban las tribus, etcétera.

Las tareas productivas femeninas fundamentales en las sociedades agrícolas fueron las de cosechadoras. Según algunos cronistas españoles, como Carvajal (1956), quien navegó los ríos Apure y Portuguesa y escribió sobre los grupos que habitaban esa zona, los achagua, decía que las mujeres de dicha región cosechaban mas no sembraban, señalando que la agricultura era concebida por esas poblaciones tribales de manera similar a la reproducción biológica de los seres humanos: los hombres sembraban, haciendo una equivalencia entre la capacidad masculina para fecundar a las mujeres con la siembra como fecundación de la tierra, y las mujeres cosechaban, equiparando tal cosecha con la capacidad femenina de dar a luz, en este caso, de «parir alimentos». Información parecida ofrece Gumilla en relación a los otomaco, quienes ocupaban el territorio en la confluencia del Apure con el Orinoco: *«El limpiar, sembrar, recoger los frutos y almacenarlos todo pertenece a las mujeres, ya que según los indios las mujeres saben parir y los hombres no, si ellas siembran la caña de maíz dá dos o tres mazorcas... saben como han de mandar a parir el grano que siembran...»* (1955: 199).

Sin embargo, existen muchos ejemplos, según datos etnohistóricos, de grupos donde las mujeres no solamente cosechaban sino que también sembraban; tal es el caso de los betoi que habitaban los llanos occidentales para el siglo XVI: *«Cultivaban maíz y yuca, piñas y condimentos tales como ají y pimientos... las mujeres sembraban y recogían la cosecha...»* (Hernández de Alba, 1948: 395). También Gilij reporta cómo las mujeres betoi participaban en la siembra: *«A las mujeres corresponde el sembrar el maíz, con palo van haciendo pequeños agujeros dispuestos en fila...»* (1987: 273). Salas ofrece información parecida sobre los mucunúe, habitantes de los Andes: *«...sembraban los mucunúes dos leguminosas ... cada jefe de familia tenía su labranza o conuco que cuidaba ayudado por su mujer e hijos...»* (1908: 260-261). A juzgar por estos datos, es muy posible que en la mayoría de los grupos tribales agrícolas del siglo XVI, las mujeres intervinieran tanto en la siembra como en la recolecta de la cosecha.

Con la aparición de la agricultura no desaparecen las prácticas apropiadoras que caracterizaban a la formación social anterior, de los cazadores-recolectores. Los distintos grupos tribales, en general, complementaban su dieta con las proteínas animales que obtenían mediante la caza, la pesca y la recolección. En tal sentido, las mujeres participaban activamente ayudando a los hombres en la caza y la pesca, tal como es posible discernir de las fuentes escritas. Gumilla refiere cómo entre grupos tribales habitantes de las riberas del Orinoco, la caza de manatíes era realizada conjuntamen-

te por hombres y mujeres: «*Salen marido y mujer en una canoa. La mujer va remando y el marido va en pie observando cuando el manatí sobresale del agua para resollar... le clava un recio arpón...lo van sacando del agua... hasta que pueden navegar...*» (1955:191). Asimismo relata que «...*estos grupos también recogen las tortuguillas que consumen tanto como los huevos...*» (1955: 198). Gilij también suministra información acerca del trabajo conjunto de mujeres y hombres entre los tamanaco del Orinoco: «*Los tamanacos usan la fruta de cierto árbol (barbasco), otros usan raíces, las mujeres las machacan y los hombres las extienden por encima y recogen los peces atontados...*» (1987: 266).

La importancia de la caza y la pesca entre los grupos tribales es clara, asimismo, en la siguiente cita de Hernández de Alba: «*Los betoi y sus vecinos dependían grandemente de la caza y la pesca... los hombres cazaban y pescaban...*». El mismo autor también informa sobre cómo la dieta de los caraca, del centro norte del país, combinaba alimentos de origen vegetal y animal: «*La cosecha de los caracas incluía el cacao... tabaco, algodón, fique, yuca dulce, maíz y algunas frutas como el mamón, cardones y cactus. La comida de animales incluye hormigueros, ciervos, pecaríes, tapires, algunos pájaros...*» (1948: 394, 476. Traducción nuestra). Gilij, por su parte, describe los alimentos de origen animal de los grupos que habitaban el Orinoco: «...*los tamanacos, parecas y piaroas se alimentan de animales terrestres como ciervos, puercos y dantas...*» (1987: 263). Según Vázquez de Espinoza, «...*la nación de los amaibas habita en las riberas del Orinoco; sustentan de tortugas e icoteas, cultivan la tierra para sus yucales y demás sembrados*» (1948: 62). Salas, refiriéndose a los caquetío del occidente de Venezuela, describe que: «...*manteníanse además... las parcialidades inmediatas al mar con pescado y marisco, abundante en sus playas y los indios del interior, de la cacería de venados y sementeras de maíz, yuca y otras plantas...*» (1908: 180).

En las sociedades tribales pastoriles, las cuales no aparecen en Venezuela sino después de la conquista española en el siglo XVI, los datos etnohistóricos nos informan que los hombres eran los pastores, encargados por tanto de cuidar los rebaños de animales, y las mujeres eran las encargadas de «cosechar» la leche y procesar las carnes, lanas, cueros y pieles

Según autores como Mellaissoux (1975, 1979), es con el advenimiento de lo que denomina la comunidad doméstica, equivalente a lo que hemos caracterizado aquí como la Formación Social Tribal Agropecuaria, cuando la sociedad establece, de manera orgánica la dominación de las mujeres. En efecto, con las transformaciones sociales resultado de la producción controlada de alimentos que propició la agricultura se comienzan a estructurar las bases de lo que deviene luego la ideología patriarcal. En sus comienzos,

en las sociedades cazadoras-recolectoras, podemos hablar de un suerte de pacto entre los agentes sociales, que se concretaba en el manejo consensuado de una ideología aceptada por todos y todas que permitía el control masculino sobre las mujeres, pacto que se estableció entre los distintos grupos de la sociedad cazadora-recolectora para poder garantizar la perpetuación y reproducción de la sociedad toda. Vila y Argelés apuntan, sin embargo, que la relación asimétrica entre mujeres y hombres no obedece —en términos causales— a la voluntad de las partes o de un acuerdo entre ambas. Señalan que el elemento causal reside en el carácter que adquieren las condiciones sociales para la reproducción de la fuerza de trabajo, las cuales pasaron de ser formas naturales, biológicamente determinadas, a formas sociales, históricamente determinadas (Vila y Argelés, 1993).

La ideología que regía entre estas sociedades cazadoras-recolectoras suponía un reconocimiento a la capacidad reproductora de las mujeres, y se expresó, fundamentalmente, a través de los mitos, en especial los de creación. Los yanomami, por ejemplo, como ya se dijo, consideran que los hombres no sólo son diferentes a las mujeres, sino que ello les sirve para decir que éstas son inferiores. En tal sentido, poseen mitos de creación para las mujeres distintos a los de los hombres, en los cuales se refleja su concepción de que aunque éstos fueron creados primero, la reproducción de los yanomami dependió de las mujeres (Chagnon, 1997: 103. 104): «*Los yanomami que sostienen la idea de que los hombres provienen de la sangre de la luna, también argumentan que las mujeres provienen de un tipo de fruta denominada wabu...*» (1997: 104, traducción nuestra). El mito creacional dice que los hombres no tenían mujeres y que cuando un hombre estaba realizando actividades de recolección, tropezó con un árbol de wabu, del cual se desprendió una fruta, que inmediatamente se convirtió en una mujer con una vagina muy grande y peluda. Todos los hombres copularon con ella y, eventualmente, esa mujer original parió solamente hijas, las cuales también fueron tomadas sexualmente por todos los hombres. De esa manera, según el mito, madres e hijas hicieron posible la reproducción biológica de los yanomami y ello da cuenta de por qué existen en la actualidad tantos yanomami (Chagnon, 1997: 104-105).

Un mito creacional muy similar en lo que atiende al reconocimiento de la capacidad reproductiva femenina poseen los warao del delta del Orinoco. Según Ayala y Wilbert, el mito plantea que al comienzo no existían hombres sino mujeres, por lo que éstas tuvieron que buscar en las aguas un pez que fungiera de pene para poder concebir. Los autores señalan que

el mito establece a la mujer como único agente activo en la génesis warao y dicen, «... pareciera expresar la vital importancia de la representación protagónica que ésta juega en el origen de la gestación humana» (2001: 50). Éste y otros mitos warao reflejan —según Ayala y Wilbert— cómo la mujer constituye el eje central de la sociedad warao: «En su cosmovisión, a la mujer se le atribuye la creación del mundo físico, el género masculino, el bosque, la fauna...» «...la mujer, continúan, asegura la distribución y redistribución de recursos... entre la unidad doméstica...» (2001: 33). Para Ayala y Wilbert, las mujeres warao detentan un poder basado no en el prestigio personal, sino en sus capacidades para generar, distribuir y redistribuir recursos de manera equitativa, mientras que los hombres warao, según los autores, no poseen la misma relevancia social, salvo el reconocimiento como factor biológico importante para la reproducción y para la manutención económica. Quizás esto explique por qué son las mujeres warao contemporáneas las que migran a las ciudades a buscar recursos y se convierten en indigentes y, de paso, entran desprotegidas a las expresiones más denigrantes que ha introducido la pobreza entre los sectores populares de la sociedad criolla. Pareciera, pues, que las warao que migran a urbes como Caracas, Maracaibo y Valencia, por ejemplo, intentaran duplicar en esos espacios sus comportamientos ancestrales sin tomar en cuenta que las relaciones sociales que en ellos operan son totalmente disímiles a las de sus comunidades de origen.

A pesar de las objeciones de algunos/as autores/as en tal sentido, consideramos que dentro de las sociedades cazadoras recolectoras debe haber existido un pacto social que implicó la aceptación consensuada, por ambos géneros, de una cierta discriminación y desvalorización femenina, la cual se expresó, fundamentalmente, a través de una división sexual del trabajo regida por la concepción social de cómo debían realizar el trabajo ambos géneros lo que, por tanto, determinó la asignación de sus papeles sociales. Aunque consideramos que las condiciones sociales de la reproducción de la fuerza de trabajo fueron el factor causal de la necesidad de controlar a las reproductoras, habría que explicar —sin embargo— por qué las mujeres aceptaron ser discriminadas y dominadas. Esa aceptación supone —creemos— la existencia de un pacto social entre los agentes sociales, *precisamente como mecanismo para poder reproducir las condiciones sociales de la producción*. Una vez estatuido, la ideología garantizó la perpetuación —vía la reproducción— de la discriminación y la dominación ya que, pensamos, los dominadores se garantizan que sean los/as dominados/as quienes se encarguen de esas tareas.

La división sexual del trabajo, entonces, se estructuró en estas primeras formas sociales sobre la base del reconocimiento de la condición de reproductoras de las mujeres y, por consiguiente, su papel social enfatizó tal condición, tanto en lo que refiere a las formas de reproducción biológica de los seres humanos, como a las que atienden a la reproducción social, fundamentalmente, la socialización de los agentes sociales para reproducir las condiciones sociales de la producción y la reproducción de la fuerza de trabajo. Ello indica que todas esas funciones, tanto femeninas como masculinas no son naturales como plantea la ideología patriarcal, sino que están social e históricamente determinadas (Vargas, 2002a).

Hemos señalado que, con la aparición de la agricultura, la sociedad necesitó establecer controles sobre la pertenencia de los individuos a cada grupo social, a los fines de asegurar que la propiedad sobre la inversión de trabajo que hacían sobre la tierra quedase dentro de los límites de las unidades productivas que conformaban las comunidades dentro de cada tribu (Bate, 1985; Vargas, 1990). Vila y Argelés señalan que con el desarrollo de la agricultura, las mujeres se convirtieron no sólo en productoras de bienes materiales, sino también en productoras de una fuerza de trabajo que adquirió valor de uso y era acumulable (1993). El control sobre la tierra y sus recursos se logró, como en todas las sociedades sin Estado, o sin un poder centralizado, a través de las estructuras de parentesco, las que construyeron y reforzaron reglas sociales que normaban las uniones y con ello la fertilidad, la sexualidad femenina y la paternidad. A tal fin, se generaron mecanismos sociales que permitieron garantizar el control sobre las líneas de la descendencia. La endogamia, la exogamia, la poligamia y la poliginia, así como diversos tabúes, fueron las expresiones concretas de esos mecanismos sociales de control de las uniones. Debido al número restringido de mujeres en las unidades sociales y al tiempo de la gestación, varias de ellas podían ser asignadas a un solo hombre quien, debido a su capacidad procreadora, garantizaba una ampliación sostenida de la fuerza de trabajo durante más tiempo. En consecuencia, la sociedad tribal introdujo modificaciones en los sistemas de parentesco, los cuales pasaron de estar basados solamente en la consanguinidad, a ser también clasificatorios y por afinidad (Vargas, 1990, 2005; Sanoja, 1992).

El ejercicio de las formas de control de las uniones, ya señaladas, implicó, asimismo, controlar la sexualidad femenina mediante tabúes y otras reglas sociales con las cuales se consideraba adulterio cualquier unión espontánea o aquéllas que contravinieran la normativa existente (Vargas,

2004). En tal sentido, las acusaciones o las sospechas de adulterio sobre las mujeres parecen haber estado siempre presentes entre los grupos tribales, así como la sanción social punitiva. Ello se infiere de los datos etnohistóricos consultados: «...los sálivas (habitantes del oriente del país), tienen como deshonra que sus mujeres paran mellizos. Cuando corre la voz de que fulana parió mellizos, las demás indias corren a casa de la parida a celebrar la novedad con apodos: unas dicen que aquella es parienta de los ratones o de los cachicamos. La sáliva gentil que da uno a luz y que siente que resta otro, al punto si puede entierra el primero, por no sufrir luego la cantaleta de sus vecinas, ni ver el ceño que su marido la pone: piensa que solo uno de aquellos mellizos puede ser el suyo, que el otro es seña de cierta deslealtad de su mujer...» (Gumilla, 1955: 130). «Todos sienten notablemente el adulterio cuando lo comenten sus mujeres; pero solo la nación caribe tiene castigo señalado para las adúlteras, a quienes toda la gente del pueblo quita las vidas en la plaza pública...» (Gumilla, 1955: 95). Metraux y Kirchhoff señalan que, entre los zorca (zona andina), «El adulterio de la mujer era castigado a menos que sus hermanos o parientes cercanos matasen a su amante». (1948: 363. Traducción nuestra). Entre muchos grupos cuando se trataba de adulterio masculino, las reglas sociales eran más laxas y favorecían a los hombres; de nuevo, las mujeres eran quienes sufrían las sanciones: «En otras naciones, el marido ofendido depone su querella y no se acuerda más de ella, cohabitando tantas veces con la mujer del adúltero, cuantas el tal cometió ese delito con la suya... Hay otros que por la vía del contrato mutuo truecan de mujeres por meses determinados, y pasado el plazo, cada mujer vuelve a la casa de su marido...» (Gumilla, 1955: 95).

El control sobre la sexualidad femenina no parece haberse limitado a las acusaciones o sanciones por adulterio. A juzgar por los datos etnohistóricos, es evidente que las mujeres no eran libres para elegir pareja: «La nación arauca (occidente del país) tiene por costumbre cuando en la guerra le matan el marido a la mujer... ella no asiste a las obsequias y está retirada en su aposento y en acabando las obsequias y de consumir lo que había tratan luego los parientes de casar la viuda ... el pariente más cercano que ella tiene la lleva de la mano... (el candidato a marido) la ase y se la quita al pariente ... la acuesta en su cama y duerme con ella ... se va ella al monte avergonzada, donde está tres días...» (Vásquez de Espinoza, 1948: 64).

Según informa Salas (1908: 42) sobre los cumanagoto, la adjudicación de una mujer a un hombre concreto se hacía mediante pagos de éste en servicios al futuro suegro. El mismo autor señala que entre los achagua (llanos occidentales), las mujeres casadas podían ser repudiadas por sus maridos «...por leves motivos...» (1908: 196). Giliij reporta cómo, entre los

maipure y avane (Orinoco), «...las mujeres son pocas y son tomadas por los caciques y los más viejos...» (1965, II: 214). Asimismo, Gumilla describe la adjudicación de mujeres entre los otomaco: «...los viejos van agregando para sí todas las mozas casaderas... dejan desaviados a los mozos para raíz de muchos pleitos y quimeras... los viejos celan con vigilancia a las mujeres, a ese mismo paso ellas los aborrecen...» (1955: 121). También Caulín describe la adjudicación de mujeres entre grupos que habitaban la zona oriental costera: «El dote que dan a sus hijas, es un buen marido, que por lo común es buscado por los padres de la misma novia...» (1987: 148). Entre muchos grupos, las fuentes consultadas informan que los matrimonios eran concertados desde el nacimiento.

Carvajal señala, al referirse a los achagua, habitantes de los llanos de Apure y Portuguesa, cómo existían diferencias de género en las prescripciones sociales cuando fallecía uno de los cónyuges: «...Si es la mujer la difunta se estilan ceremonias, llantos y borracheras dichas, si bien no se le prohíbe al marido la correspondencia con otra mujer dentro del año...» (1956: 251). Ruiz Blanco, asimismo, describe sobre los píritu: «...un indio píritu de la población de San Miguel, perseveraba en su infidelidad... otro principal del pueblo de Santa Clara... se había amancebado con dos mujeres, madre e hija...» (1948: 209-210).

Aunque existían uniones por raptos, éstas eran la excepción: «Por la costumbre endemoniada que tienen de hacerlo así dijeron los baquianos e indios de nuestras bogas, que las piraguas de caribes indios iban llenas de cautivas indias... a las indias que cantivan se las dejan en sus casas para servirse de ellas...» (Carvajal, 1956: 196).

Así pues, podemos considerar que la sociedad tribal implementó formas de alienación sutiles de carácter ideológico, como manera de garantizar su reproducción mediante el control simbólico, ejercido en lo que Godelier denomina «religiones de la vida diaria» (1974), de las reproductoras. Las expresiones ideológicas destinadas al control de las mujeres variaban según los distintos grupos socio-étnicos y sus estructuras sociales, es decir, si se trataba de grupos igualitarios o jerárquicos (Vargas, 1990). Entre los grupos tribales igualitarios, la información etnohistórica revela que se implementaron mitos y ceremonias; estas últimas incluían ritos de fertilidad en clara alusión a la capacidad femenina para la reproducción biológica, o estaban destinadas a fomentar formas de dependencia de las mujeres. Un ejemplo de esas ceremonias nos lo ofrece Gilij, quien reporta que entre los maipure (habitantes de las riberas del Orinoco para el momento del contacto), los hombres realizaban una ceremonia, llamada «cueti», la cual —según el cronista— estaba destinada a atemorizar a las

mujeres: «...durante el *cueti*, se reparte *chicha de muriche* que es preparada en secreto por los hombres para que las mujeres crean que las serpientes la regalan ya que a éstas no les es permitido presenciar el baile y al sonar los primeros acordes de las flautas corren a esconderse en sus chozas pues creen que son tocadas por las serpientes que se las comerían si las encuentran...» (1987: 227). Según refiere también Gilij, un comportamiento similar tenían los tamanaco en un baile denominado «akkéi-naterí»: «En vez de las trompas maipures hay una ollita en que una mujer iniciada por el *piache* poniendo dentro una caña, toca de acuerdo con los hombres. No interviene ninguna otra mujer y ésta debe guardar el secreto para que las otras crean que los sones son producidos por las serpientes» (1987: 238).

Las ceremonias destinadas a atemorizar a las mujeres, como la anteriormente citada o como la Kina entre los yámana de Tierra de Fuego, tenían como objetivo primordial convencerlas de su inferioridad, reforzar su dependencia de los hombres, obligarlas a trabajar desproporcionadamente, en suma, dominarlas con su asquieencia.

La ideología tribal que hemos expuesto formaba parte de los mecanismos que regulaban tanto la producción como la reproducción social ya que, como apuntan Castro y otros/as, «Cuando las relaciones sociales de producción mantienen vínculos integradores, de manera que la producción social cohesiona la vida social... las esferas económica, social e ideológica permanecen indiferenciadas y los mecanismos de distribución e intercambio no manifestarán disimetrías sociales» (1998:2. Énfasis nuestro).

La producción femenina en las sociedades tribales estratificadas

Hemos planteado en nuestra hipótesis teórica que el modo de producción de la Formación Social Tribal posee dos fases: la igualitaria y la estratificada (Vargas 1990: 93 y sgts.). En la segunda, el trabajo acumulado en la producción agrícola y pecuaria, aunque constituía un bien colectivo, esencial para garantizar la permanencia y reproducción de los grupos sociales, necesitó de una estructura centralizada que preservara lo que se producía en exceso y que organizara y dirigiera la distribución y redistribución de lo producido. La sociedad tribal estratificada estableció una estructura formal de coordinación, la cual no solamente redistribuyó, sino que comenzó a apropiarse del sobre trabajo de los individuos. Efectivamente, esa estructura, que cumplía con funciones administrativas, reguló las pautas de relación social —incluyendo aquellas referidas a la reproducción biológica—, amplió y diversificó la producción, introdujo elementos tendientes a un cambio en el régimen de propiedad de los medios naturales

de producción mediante la transformación de las relaciones sociales de producción basadas en el parentesco consanguíneo hacia otras regidas por el parentesco clasificatorio y por adhesión, comenzó el proceso de control de la fuerza de trabajo dentro de los grupos parentales, transformó los patrones de distribución y cambio, propició el mantenimiento de especialistas, en suma, creó las condiciones sociales para que operara la división social del trabajo (Vargas, 1990: 93 y sgts.).

Las estructuras centralizadas en las sociedades tribales estratificadas han sido identificadas por los especialistas como cacicales (Vargas, 1989), debido a que estaban dirigidas por un cacique, a pesar de que tal denominación aparece en las fuentes escritas de los cronistas para referirse a cualquier forma de dirección y conducción de los grupos tribales, fuesen estos estratificados o no. Sin embargo, los cacicazgos fueron sistemas sociales desiguales y asimétricos, relativamente centralizados, con una estructura social basada en rangos, estamentos o jerarquías sociales, los cuales se manifestaron en Venezuela desde inicios de la era cristiana hasta el momento del contacto con los europeos. Para cuando se da la invasión española, grupos cacicales jerárquicos ocupaban la región alto andina de Mérida y Táchira, la zona subandina de Trujillo y Lara, el estado Falcón, los llanos altos occidentales, la cuenca del lago de Valencia incluyendo la zona central norte costera hasta las islas caribeñas (Vargas, 1990, 1988) y —al parecer— la región costera del oriente de Venezuela según plantean Steward y Faron (1959).

Basándose en datos etnohistóricos y arqueológicos, Steward y Faron consideran que las manifestaciones estratificadas venezolanas pueden ser caracterizadas como cacicazgos teocráticos «...donde la religión servía para los propósitos de la comunidad y del Estado y requería de los servicios de especialistas quienes detentaban un estatus superior en la estructura de clases...» «...los cacicazgos teocráticos, donde un culto templo-ídolo o una jerarquía de sacerdotes-jefes constituían la principal atracción para los miembros de las aldeas» (1959: 178, 186. Traducción nuestra). Aunque no todos los cacicazgos venezolanos pueden ser identificados como sociedades clasistas, especialmente los tempranos (100-0-1200 a.p.), los denominados cacicazgos tardíos constituyeron sociedades con un Estado y clases sociales.

Nos interesa destacar que en el análisis del surgimiento de las sociedades tribales estratificadas en Venezuela éste no puede ser reducido simplemente a la comprensión de los intereses de los sectores dominantes, como ha sido tradicional en la arqueología y la antropología, sino que

es necesario tomar en consideración también las manifestaciones —económicas y culturales— de los colectivos oprimidos (Gailey y Patterson, 1987: 7). Los datos obtenidos en las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas apuntan que si bien la estructura cacical extraía los bienes y servicios en beneficio de las élites, al mismo tiempo se involucraba en las exigencias que implicaba la reproducción de las relaciones sociales asimétricas en el todo social. Aunque las instituciones de la estructura cacical operaban de acuerdo con los intereses de las élites gobernantes —no productivas— sin tomar en consideración a los de los/as trabajadores/as, sobre quienes recaía el peso de la producción (Gailey y Patterson, 1987: 8, Salazar 2002), el trabajo de estos/as últimos/as era lo que hacía posible la vida de esas sociedades. En tal sentido es conveniente recalcar que los cacicazgos constituyeron sociedades con una economía orientada hacia la producción excedentaria de bienes primarios que trascendía el consumo en el ámbito comunal, lo que hizo necesario sistemas para almacenar y distribuir los excedentes; ello era posible gracias a la existencia de la estructura centralizada que permitía su manejo, la cual garantizaba tanto la transformación de los bienes en otros productos, como la presencia de sistemas de control sobre la fuerza de trabajo que la producía.

Debido a que las relaciones sociales fundamentales de estas sociedades eran de subordinación, todos los miembros de los cacicazgos debían cumplir con ciertas tareas que permitieran reforzar la estructura social desigual. En consecuencia, el trabajo colectivo femenino debe haber jugado un papel importante ya que ellas representaban un porcentaje relativamente alto de la fuerza de trabajo, sobre todo si tomamos en cuenta que las mujeres eran miembros activos de la vida comunitaria, por lo cual debieron estar implicadas en los requerimientos de trabajo-servicios del cacicazgo.

Las tareas productivas femeninas en estas sociedades, sobre todo entre las mujeres del común, deben haber comprendido el trabajo agrícola, incluyendo la molienda de granos, así como el trabajo artesanal dedicado a la producción de alfarería, adornos corporales en materias primas alóctonas, tejidos y otros. Salazar informa que la producción de la sal de tierra, recurso muy importante para las poblaciones del interior del cacicazgo caquetío que se manifiesta en Venezuela desde finales del siglo XIV, debe haber sido realizada por mujeres. En sus palabras: «...tenemos datos referidos a la recolección de pasto de eneas y otras fibras de origen vegetal, que informan que las mujeres fueron las encargadas del trabajo textil. Es posible pensar que para la

elaboración de sal vegetal, sean las mujeres ya familiarizadas en el mundo vegetal y conociendo las propiedades y potencialidades de los pastos y hierbas quienes realizaron esta labor» (2002: 175). Según el mismo autor, es posible que la sal fuese un medio de intercambio y de *dote matrimonial en las alianzas políticas*, entre otras funciones.

Por otra parte, es interesante reportar, a manera de ejemplo, los datos que nos ofrecen las investigaciones de Rodríguez sobre los muisca, sociedad tribal estratificada que se manifestó en el oriente de Colombia. El análisis paleodemográfico de una población muisca, en el sitio Soacha, Colombia, demuestra de manera contundente la intensidad del trabajo femenino y las formas de discriminación y dominación a las que estuvieron sometidas en las sociedades cacicales jerárquicas. El autor señala que existía un promedio de vida más bajo para las mujeres (37.8 años) que para los hombres (41.1 años, Rodríguez, citado por Botiva 1989: 100); asimismo reporta que un 86.4 % de las mujeres representadas en la población esquelética mostraba caries contra un 13.6 % de la población masculina, tal vez por un consumo mayor de carbohidratos. Según los datos de Rodríguez se observa continuidad biológica de la población masculina, aunque provenga de diferentes generaciones, mientras que la femenina presenta heterogeneidad, lo que denota que las mujeres eran de procedencias diversas. Ello, como apunta el autor, sugiere la presencia de poliginia y poligamia y de la utilización de las mujeres en el establecimiento de redes de intercambio y alianzas políticas mediante las uniones matrimoniales.¹² Rodríguez reporta que en los restos esqueléticos femeninos se observa —en resumen— mayor incidencia de caries, mayor atrición dental y en general mayor frecuencia de enfermedades periodontales, así como una mayor incidencia de enfermedades relacionadas con malnutrición, en especial las ocasionadas por un reducido consumo de proteínas y grasa animal (Rodríguez, citado por Botiva 1989: 100-101).

Los estudios de Rodríguez demuestran la existencia entre los muisca de una estructura social jerárquica la cual —como señala el mismo investigador— tenía su correlato en una jerarquía sexual, con las mujeres en la base de la pirámide, ya que las malformaciones y el estado de desnutrición

¹² La poliginia es una forma matrimonial donde un hombre se une a dos o más mujeres. En el caso de las sociedades tribales jerarquizadas antiguas del occidente de Venezuela y del área muisca colombiana, esas mujeres podían provenir de las distintas regiones de la zona — cercanas o distantes— y de diferentes grupos étnicos con los cuales se establecían alianzas políticas.

observado en los restos esqueléticos femeninos indica que «...*las mujeres tenían poco o ningún acceso a la carne, consumían grandes cantidades de carbohidratos y vegetales en general...*» (citado por Botiva 1989: 101).

Datos que refieren también a diferencias en el acceso a las proteínas animales nos los ofrecen las investigaciones arqueológicas de Sanoja y su grupo en sitios cacicales como Botiquín, Edo. Lara (Hertelendy, 1984; Larotonda, 1986; Sanoja y Vargas, 1999a). En tal sentido es interesante destacar la presencia de indicadores arqueológicos que denotan un consumo diferencial de los alimentos de origen animal dentro de las distintas unidades domésticas representadas en ese sitio.

Aunque dentro de las sociedades jerárquicas cacicales la comunidad parental retenía un uso significativo de los derechos (Patterson, 1987: 117), las mujeres insertas dentro de esas estructuras desiguales no podían controlar lo que producían, ya que los que dominaban eran quienes decidían cómo eran distribuidos esos bienes, a cuáles ceremonias estaban destinados, cuántos eran usados para el intercambio, y cuáles y por quiénes podían ser consumidos localmente.

En otros trabajos (Vargas, 1988, 1990: 230 y sgts.) hemos señalado que a partir de los datos arqueológicos es posible inferir la existencia de una red de aldeas en el cacicazgo Valencia que abarcaba desde las aldeas centrales, ubicadas en las riberas del lago de Valencia, a saber Tocarón, Los Guayos, La Cabrera, La Mata, San Mateo, cercanías de la ciudad de Güigüe, Camburito, El Zamuro y otras, y las localizadas en la zona montañosa que rodea las actuales ciudades de Caracas y Los Teques, así como las ubicadas en la franja litoral de la Región Capital y de los estados Aragua y Carabobo, como lo atestiguan los sitios arqueológicos de Bahía de Cata, Ocumare de la Costa, Taborda, Chuao, Puerto Cruz, Puerto Maya y Cementerio Tucacas (Kidder II, 1944; Vargas, 1988, 1990; Sanoja y Vargas, 1999), y las aldeas y/o campamentos localizados en zonas insulares emplazadas en la región caribeña (Estilo Krasky. Cruxent y Rouse, 1961).

Estas distintas aldeas parecen haber cumplido con funciones más menos diferenciadas dentro del cacicazgo Valencia. Por una parte, a los fines del intercambio de materias primas y bienes naturales y terminados que necesitaban las aldeas centrales, proporcionaban un suministro seguro de alimentos y materias primas alóctonas, útiles tanto para reforzar la estructura social asimétrica como para garantizar el consumo de productos escasos o inexistentes en aquellos espacios; por otra, el intercambio no se limitaba al que se daba entre aldeas —subordinadas y amistosas— con

la (s) central (es) sino que incluía también las sostenidas con otros cacicazgos distantes: el noroccidental (caquetío, Edos. Lara Falcón-Zulia) y el Oriental (Sucre-Anzoátegui-Nueva Esparta) y, posiblemente, con los grupos tribales, cacicales o igualitarios que existían en las islas antillanas del Caribe Oriental y las Grandes Antillas, como La Española. Las mujeres constituían —como veremos en detalle más adelante— parte importante de los circuitos de circulación de bienes, a través de su producción artesanal, pero fundamentalmente de las uniones matrimoniales. La élite dominante las sacaba de sus comunidades de origen para su servicio y para el intercambio, a través del manejo y control que ejercía sobre las uniones matrimoniales. De esa manera, lograba crear alianzas políticas y controlar el potencial reproductivo de las mujeres (Gailey, 1987: 43; Salazar, 2002: 124 y sgts.).

Los datos informan que es posible que las aldeas periféricas de cada cacicazgo se organizaran para resistir las demandas de las centrales, pero eso implicaba, de todas formas, controlar el potencial reproductivo de las mujeres (Gailey, 1987: 43). En tal sentido, Salazar observa atinadamente que en el cacicazgo caquetío, las uniones matrimoniales eran una expresión de lo político dado que estaban destinadas —fundamentalmente— a la creación de alianzas; según el autor, formaban parte de lo que denominaba «las relaciones exteriores del cacicazgo» (2002: 124).

El cacicazgo caquetío abarcaba, para el momento del contacto, la región noroccidental de Venezuela (estado Falcón y parte de Zulia hasta la península la goajira), los estados Portuguesa y Cojedes, los llanos altos occidentales (estado Barinas y piedemonte oriental andino de los estados Mérida, Táchira y Trujillo). Para poder dominar este vastísimo territorio fue necesario que las élites gobernantes del cacicazgo caquetío, agrupadas en una estructura piramidal integrada por un cacique de caciques (también conocido como diao), «nobles» (familiares directos del diao), caciques principales y caciques regionales, hubiesen implementado un sistema de uniones matrimoniales y de esa manera hubiesen logrado las alianzas, garantizadas por la filiación, que les permitieran la creación de las redes de intercambio a larga distancia (Salazar, 2002: 83 y sgts.).

Los estereotipos negativos sobre el trabajo femenino tribal y las formas de control, discriminación y dominación

La ideología tribal se estructuró en general sobre la base de la desvaloración femenina, en el trabajo y en todos los órdenes de la vida, pero en

particular de sus aportes productivos. Para lograr introyectar en las mentes de las mujeres tribales la noción de constituir seres inferiores, someterlas a maltratos físicos, subvalorar su trabajo o declararlas incapacitadas para realizar trabajos considerados como verdaderamente productivos, muchas sociedades agrícolas implementaron, como se dijo antes, formas de control simbólico. Esto es particularmente claro en la mitología guarequena, grupo tribal arawako actual que habita la región amazónica venezolana, entre quienes, durante una ceremonia de iniciación masculina realizada en 1975, el shamán Don Bau decía: *«Bueno hijo, aquí tu papá me pasó una orden aquí la dejo: darle consejo a Ud., sobre este asunto, sobre estos animales que nosotros vemos, nosotros los hombres. ‘Este’ las mujeres no lo ven... ‘Este’ para nosotros pa’ nosotros trabajamos, y las mujeres, Nápiruli lo prohibió más que ellas, porque las mujeres no saben trabajá. Nápiruli lo entreg para nosotros, p’los hombres, para que los hombres trabajan p’las mujeres. Después los hombres entregan trabajo de ellos p’las mujeres...»*. Y el shamán continúa narrando el mito el cual, a partir de ese momento, destaca cómo la capacidad reproductora femenina dio origen al pueblo guarequena: *«El’ le encanta de ver la gente trabaja unido ... porque ‘este’ nació de una mujer. ¿por qué nació de una mujer? Porque Nápiruli lo entregó a una mujer para que viene hacer el mundo, o viene a hacer ver las tierras p’que no seguimo comiendo fruto monte.... ‘Este’ vino (a) explicar nosotros. Porque éste hablaba cuando estaba animal, un sólo animal. Un sólo animal, pero no tiene hijo, ni tiene su papá. No se sabe de dónde viene. Pero ¡sí!, nació de una mujer, de una mujer cualquiera de lo indígena...»*. El mito de origen narrado por el shamán concluye enfatizando la necesidad de estas sociedades de mantener la cohesión, el cooperativismo y la solidaridad sociales para poder reproducirse: *«...Este le gusta ver trabajo; le gusta que la gente anda trabajando con él, trabajamos unidos, o que sea con toda la gente unido... Porque un solo hombre no puede hacer un trabajo, y no sale trabajo, ahora uniéndose sí sale. Porque con éste se une la gente...»* (González Náñez, 1980: 13-15, énfasis nuestro).

Las mujeres, alienadas a esa ideología, se convirtieron, fundamentalmente, en los agentes de su reproducción a través de la socialización. Son numerosos los ejemplos en este sentido; citaremos al historiador Julio Salas, quien reporta a partir de un estudio de las fuentes etnohistóricas que: *«Entre los achaguas (llanos occidentales) encontraron los conquistadores casas o conventos en que consagraban a la divinidad una especie de vestales o monjas. Esas mujeres eran cuidadas y muy estrechamente vigiladas por una especie de matrona, quien estaba encargada de enseñarles ciertas prácticas...»* (Salas, 1908: 145, énfasis nuestro), aunque Hernández de Alba apunta que esas vestales podían ser

utilizadas por los jefes para propósitos sexuales (1948: 404-405). Otro ejemplo de cómo las mujeres actuaban en la reproducción de la ideología de la desvaloración es el ya citado sobre la participación de mujeres escogidas en las ceremonias destinadas a atemorizar a las demás y, en general, en todas las ceremonias orientadas a reproducir la supuesta superioridad masculina, o cómo intervenían directamente en la educación de las hijas, entrenándolas para realizar lo que conceptuaban como «tareas propiamente femeninas», a practicar la sumisión y el sometimiento, a considerarse menos que los hombres, etc.

La desvaloración y el maltrato a las mujeres en las sociedades tribales del siglo XVI se refleja claramente en la siguiente cita de Caulín: «*No hay para ellos (los hombres, posiblemente de la región norte costera) fiestas, ni bayle sin prevención de bebida ... y a que siguen las peleas, heridas, y algunas veces muertes violentas, que suelen dar a sus mismas mujeres...*» (1987: 145, énfasis nuestro). El mismo cronista apunta sobre la existencia de normas sociales cotidianas que reforzaban la subvaloración, en el sentido de que a las mujeres les estaba prohibido sentarse a comer con sus maridos (1966: 149).

Otro estereotipo acuñado a partir de una lectura sesgada del comportamiento productivo de estas sociedades tribales agrícolas es el que establece que los hombres eran flojos, puesto que la mayor parte del trabajo de la cosecha y de la siembra lo realizaban las mujeres. Tal estereotipo ha servido para, por extensión, satanizar a *todos* los indios como seres flojos, dedicados a la molicie (Carvajal, 1956) y, de manera terrible, el estereotipo se ha extendido a los miembros de los sectores populares actuales quienes también son conceptuados como seres flojos, pasivos, que no les gusta trabajar. Estos estereotipos han servido para alimentar nuestra autoimagen negativa y para reforzar la vergüenza étnica.

CAPÍTULO III

Las mujeres como agentes productivos. La producción femenina en la sociedad colonial y la republicana

Diversos/as autores/as, al referirse a la colonia, han planteado que las poblaciones indígenas contribuyeron poco «...*como factor concurrente en la nueva creación social*», para referirse al nuevo orden colonial (Antías, 1995: 96). Sin embargo, creemos que no sólo la colonización sino también la conquista de Venezuela fueron posibles gracias al concurso de los conocimientos indígenas (Cunill Grau, 1987; Vargas, 1990; Sanoja y Vargas, 1999; Sanoja, 1987, 1988). El nuevo modo de vida que se gesta a partir de la conquista, que denominamos indohispano, estuvo signado desde su origen por las características socioculturales de las sociedades indígenas, y en menor medida, por la hispana. En el área de la producción, podemos considerar que el trabajo de los/as indígenas, garantizó la vida social de los invasores; de hecho, la economía indohispana se basó en el conocimiento del medio ambiente, los alimentos, los itinerarios y rutas, las manufacturas y todos los saberes milenarios que poseían los/as indígenas (Sanoja, 1987, 1988; Sanoja y Vargas, 1999).

El modo de vida colonial venezolano, el modo de vivir que se implanta en Venezuela a partir de finales del siglo XVI hasta el siglo XVIII, se constituye como una línea de desarrollo social que se distingue dentro de la totalidad capitalista emergente a nivel mundial, precisamente, por la singularidad que le otorgan las sociedades indígenas pre-existentes (Cueva, 1988; Vargas, 1990, 1996; Vargas y Vivas, 1999). Como ya hemos señalado, para el momento que se inicia la colonia, los conocimientos y saberes indígenas hicieron posible en gran medida la vida cotidiana de las poblaciones indohispanas. Ello dio origen al llamado modo de vida colonial venezolano (Vargas y Vivas, 1999; Vargas, 1996; Sanoja y Vargas, 2002), intensa amalgama de elementos étnicos y culturales que se integraron posteriormente en el Estado Nacional.

Con base a lo anterior, consideramos que el trabajo de los colectivos sociales en la colonia sólo puede y debe ser analizado tomando en consideración tanto la utilización de la mano de obra indígena como también la esclavizada de origen negro-africano. Asimismo, es necesario

entender el papel que jugaron en ello los distintos mecanismos que empleó la metrópoli para poder explotar eficazmente esa mano de obra. En primer lugar, es obligante tomar en cuenta que en la colonia hubo una subvaloración del trabajo que realizaron los colectivos sociales indígenas precoloniales, subvaloración que se expresó ideológicamente a través de la acuñación y el manejo de varios estereotipos negativos: indios flojos y con bárbaras costumbres, dedicados a la molicie, no obstante que los documentos escritos por los cronistas europeos reportan, reiteradamente, que tanto las expediciones de conquista como el asentamiento de ciudades y pueblos coloniales dependieron del trabajo indígena expresado en alimentos acumulados en las distintas aldeas: yuca, maíz, carne de cacería y casabe, entre otros, manejos de tecnologías constructivas de las viviendas y de los conocimientos que poseían dichos indígenas sobre el medio ambiente natural y social: rutas e itinerarios¹³, conocimientos sobre flora y fauna, sobre lenguas y clima, sobre la distribución de las poblaciones en el territorio, entre otros.

Dentro de los mecanismos económicos coloniales, provenientes de la metrópolis, es importante destacar las encomiendas, no sólo porque existieron mujeres encomenderas (Durand, 1995: 154 y sgts. 166), sino porque al ser las encomiendas una merced real otorgada en premio por los méritos adquiridos por los individuos en la empresa colonizadora, se convirtieron en la forma como los europeos adecuaron el régimen feudal peninsular en América. La legitimación ideológica de las encomiendas fue la supuesta protección de los indígenas contra la esclavitud; pero, como señala Figueroa (1998), la encomienda constituyó en realidad una forma para controlar la mano de obra indígena (1998: 141). Esa forma de control y dominación estuvo orientada a crear nuevos vasallos de la corona española, so pretexto de su evangelización (Figueroa, 1998: 141).

A pesar de la subvaloración del trabajo indígena precedente, la cual surge como respuesta al importante papel jugado por esos colectivos, especialmente los femeninos, es notoria la actuación de las mujeres durante la colonia; sin embargo, es de destacar, como señala Durand (1995:162) que las autoridades coloniales no legitimaron el trabajo pro-

¹³ Sin el conocimiento que ya poseían los indígenas sobre las diversas rutas e itinerarios y la ubicación de aldeas, caseríos y pueblos, los europeos no hubiesen podido saber hacia dónde dirigir sus expediciones para conquistar nuevos territorios. Las crónicas que reportan la presencia de vaquianos indígenas en cada una de esas expediciones así lo atestiguan.

ductivo de las indias, ya se desempeñasen como mineras en determinadas encomiendas (Durand, 1995: 153-154), o como trabajadoras agrícolas o como trabajadoras domésticas. Sin embargo, los/as historiadores/as señalan que, a pesar de las restricciones de las autoridades, las mujeres ocuparon un lugar destacado en la economía entre finales del siglo XVI y mediados del XVII. Las mujeres blancas, vale decir, de origen hispano, lucharon contra las restricciones y lograron incorporarse al comercio a finales del siglo XVI, a través de las encomiendas: *«Durante esta primera fase de desarrollo económico colonial... (siglos XVI-XVII), se podrá observar que la desigualdad (basada en la diferencia de género) es un obstáculo que se levanta a fuerza de prejuicios contra la mujer sin importar su condición social... tales prejuicios adquieren el carácter de disposiciones legales orientadas a incapacitar a la mujer en el otorgamiento de encomiendas... argumentan los legisladores para ello, la inhabilidad o incapacidad (femenina) para tener indios encomendados...»* (Durand, 1995: 154). Sin embargo, varios son los casos reportados en las fuentes escritas sobre mujeres encomenderas. Asimismo, las fuentes históricas señalan que para el siglo XVII, las mujeres criollas de origen hispano estaban incorporadas a la ganadería. Muchas de ellas eran dueñas de hatos y se ocuparon de la comercialización del ganado en pie y de los cueros (Durand, 1965: 167-168).

Para Samudio, otro mecanismo que empleó la metrópoli para la utilización de mano de obra, fundamentalmente la indígena, fueron los trabajos contractuales. Dice la autora: *«El trabajo contractual en el sistema laboral de la colonia permitió que no sólo los encomenderos dispusieran de mano de obra, sino también las instituciones religiosas...»* (1988: 228). Con este mecanismo, existieron contingentes de hombres y mujeres que ofrecieron sus servicios para satisfacer los requerimientos de mano de obra en los núcleos urbanos. Según Samudio, fue en el servicio doméstico donde se localizaron mayormente las mujeres, sobre todo las indígenas (1988: 223). Por tratarse de contratos de trabajo, las autoridades establecieron una fuerte normativa como manera de controlar a las trabajadoras. Efectivamente, Samudio reporta que: *«La legislación indiana consideró de manera particular el trabajo doméstico de la india, para quien estableció limitaciones dependiendo del estado civil. Las indias solteras, continúa la historiadora, podían contratarse, pero con el consentimiento de alguno de los progenitores y si contraían matrimonio durante el período de contrato, el marido podía vivir con ella en la casa del patrón, en donde debían darle buen ejemplo y enseñarles labores de mano y vivir alejadas*

de lo mundano» (1988: 223-224. Énfasis nuestro).¹⁴ Tal normativa estaba orientada a garantizar no sólo el control de las mujeres indígenas como mano de obra, sino también su sexualidad.

El trabajo contractual se vio enfatizado por el mestizaje que caracterizó al período colonial; en tal sentido Samudio reporta que la población mestiza tanto masculina como femenina, participaba con mayor frecuencia en el régimen contractual de trabajo urbano (1988: 223).

Las formas contractuales de trabajo urbano características de los siglos XVI y XVII, experimentaron modificaciones importantes a fines de este último siglo y desaparecen como instrumento legal de contrato durante el resto del período colonial. (Samudio, 1988: 234).

Durante la colonia, las mujeres desempeñaron nuevas tareas sociales: como comadronas y médicas herbolarias, como recolectoras de plantas medicinales, como comerciantes donde destacan sus actuaciones como cocineras, vendedoras de comida (arepas, casabe, guisos, etc.) y dulceras en las plazas públicas, como lavanderas de ropa, como pescaderas; es decir fueron parte importante de los circuitos de distribución de bienes de consumo y de servicios. Las mujeres populares en la colonia siguieron, asimismo, practicando las artesanías de tradición centenaria: alfareras, tejedoras y cesteras.

Durand señala otras formas de trabajo femenino urbano durante la colonia, fundamentalmente la buhonería. En tal sentido, a pesar de las prohibiciones de las autoridades, proliferaron las dulceras y vendedoras de artículos manufacturados, mayormente mujeres de origen negro-africano (1995:162).

Las descripciones que nos ofrece Bache en su diario durante su visita al mercado caraqueño en 1922 y durante su travesía en zonas rurales,

¹⁴ Como se infiere de la cita de la historiadora, se consideraba que las mujeres indias eran seres débiles, sin ninguna capacidad para decidir por sí mismas lo que deseaban o les convenía por lo que no podían auto-representarse en ningún acto o espacio público como eran los de contratación, por eso se consideraba que requerían no solo del consentimiento de un hombre (o de los progenitores donde, de nuevo, el hombre era quien decidía) sino que éste era el único que podía hablar en su nombre. Así mismo, la cita refiere, con la expresión «*alejadas de lo mundano*» que para poder ser contratadas, debían ajustarse a las normas patriarcales que señalaban que las mujeres debían mantenerse en los espacios domésticos, trabajando para la familia, sin salir solas a los espacios públicos, etc.

nos permiten formarnos una imagen y visualizar cuál debe haber sido la actuación de estas mujeres populares en la colonia, encargadas de la distribución y la circulación de productos elaborados y bienes naturales. Dice el autor refiriéndose a la zona rural del centro del país: «*Las vendedoras de frutos y hortalizas, cargando pesados fardos en la cabeza, o agujando sus taciturnos burros de largas orejas, y muchas veces cabalgando en otro, o montadas en lo alto de rebosantes cuévanos... se dirigían despaciosamente hacia el mercado*» (1982: 66. Énfasis del autor). En sus descripciones para las zonas urbanas apunta: «*En su mayor parte, las ventas están a cargo de mujeres de color, en cuya piel se combinan todos los tintes intermedios de la sangre europea, africana e indígena (mestizas) que son sirvientas o esclavas de los dueños de las grandes plantaciones vecinas; o también de pequeños agricultores, que cultivan parcelas por su cuenta.*». Continúa el cronista: «*Estas vendedoras muestran, en el ejercicio de sus menudas transacciones comerciales, mucho ingenio, gracia, cortesía y afabilidad de modales, muy distintos del rústico descaro que caracteriza a la mayoría de las mujeres de su clase en otros países*» (1982: 66, 89).

Las mujeres desempeñaron en las ciudades trabajos periféricos de la economía formal: lavanderas, leñeras, planchadoras, criadas, nodrizas... y también pulperas, marchantes, bodegueras, canastilleras, picadoras, verduleras, tenderas, cochineras, ollateras, fruteras, chocolateras, cargadoras de agua y panaderas (Durand, 1995:162-163). Dentro de estas trabajadoras urbanas que se movían en los espacios públicos, las mujeres panaderas conformaron un grupo poderoso, comparadas con las demás mujeres que vivían de estos oficios en el medio urbano (Durand, 1995: 165).

Como vemos, el trabajo femenino durante la colonia no se limitó solamente a la producción de mantenimiento en los espacios domésticos, sino que intervinieron directamente en los circuitos de distribución de alimentos y bienes artesanales en los espacios públicos.

En el caso de las esclavas de origen africano, es pertinente apuntar que con la casi destrucción de las etnias indígenas como consecuencia de la conquista y la fase inicial de la colonización, pronto se hizo evidente para los invasores la necesidad de contar con nueva mano de obra. La trata esclava se inicia en Venezuela alrededor de la tercera década del siglo XVI y se afianza a finales de ese siglo (Acosta Saignes, 1984: 47 y sgts.).

Muchas jóvenes esclavas de origen africano fueron destinadas al servicio doméstico en las casas de los mantuanos (clase de los europeos ricos), realizando labores de mantenimiento doméstico parecidas en tipo a las que habían hecho para sus propias familias antes de que se inicia-

ra el comercio de esclavizados/as. Sin embargo, es importante tomar en consideración que en la trata de esclavizados en Venezuela, a pesar que se preferían mujeres jóvenes, muchas de las que arribaban sobrepasaban los treinta y los cuarenta años (Acosta Saignes, 1984: 58). No obstante, la mayor parte de las mujeres esclavizadas —sobre todo las de origen africano— se insertó en las nuevas realidades (las encomiendas, los resguardos, los pueblos de misión, las plantaciones) como trabajadoras agrícolas. Las tareas agrícolas que desempeñaron, sobre todo las de origen africano, no diferían mucho de las ejecutadas por los hombres, también esclavizados: siembra y recolección de las cosechas. Las condiciones en las cuales realizaron todas estas labores estuvieron signadas por la esclavitud, lo cual suponía trabajar hasta la extenuación, maltratos físicos, la separación forzada de los esposos e hijos/as si así convenía a los amos y, en general, estuvieron sometidas a todo tipo de tropelías. Tal como señala Meillassoux: «...la ideología común a todas las poblaciones esclavistas... considera que estas poblaciones no son humanas, que pertenecen al mundo de la bestialidad y, por lo tanto, constituyen un ganado desechable... Es la relación del amo con los esclavos la verdadera esencia de la esclavitud». (1979: 11, traducción y énfasis nuestro).

Es muy posible que el trabajo durante la colonia de las mujeres esclavizadas venezolanas de origen africano haya sido similar al descrito por Barros Mott para las brasileñas: «*Son muy pocos los trabajos que las africanas y sus descendientes no hayan realizado en América. Junto a actividades que tenían como obligación, era común que acumularan varias otras al mismo tiempo... se encargaban del trabajo agrícola considerado el 'más liviano', como sembrar, desbrozar la maleza y sacar gusanos...*» (sin embargo) «*Los pequeños propietarios... utilizaban sus esclavas para todas las tareas, aún las consideradas más peligrosas y supuestamente masculinas, como el desmonte, con el uso del machete y el hacha. Las esclavas eran también empleadas en la producción de azúcar, para desmotar algodón, en la preparación de la yuca, para limpiar el maízal, en la recolección de productos nativos, en el ordeño, en el cuidado del huerto y del gallinero*» (1993: 86-87).

La población indígena y la negra esclavizada se encontraban en la base de la pirámide social. Aunque López señala que los indígenas permanecían en el siglo XVIII en las mismas condiciones en que habían vivido en siglos anteriores, es evidente que esto no es cierto ya que la estructura social tribal se vio negativamente impactada por la colonia, por lo que —como el mismo autor señala— la característica era la fragmentación y el desarraigo de las etnias indígenas, las cuales no llegaron a constituir un estrato social autónomo; estaban sometidas «... a innumerables disposiciones

... de las cuales sólo se ponían en práctica las que menos les favorecían...» »... esta realidad condujo indudablemente a un estancamiento de la población aborígen...» (López, 1998: 189-190). La población negro africana, por su parte era la más explotada. El autor antes citado señala que «No hubo prácticamente ningún aspecto de la vida de los negros que no estuviese rígidamente reglamentado» (López, 1998: 190).

A partir de comienzos del siglo XVIII, con la declinación de la sociedad colonial, y en parte debido a la ideología imperante, la participación femenina en la producción agrícola, sobre todo la indígena, prácticamente dejó de existir en la mayor parte del país, incluso entre las poblaciones rurales, excepto aquéllas referidas a las negras esclavizadas quienes continuaron sometidas en las plantaciones. Uno de los factores determinantes que influyó en este proceso fue la destrucción del modelo originario de familia. Un ejemplo de ello nos lo ofrece la arqueología: a partir de 1720 se observa tanto en Santo Tomé de Guayana cómo entre las etnias indígenas reducidas caríña, chaima y otras del oriente de Venezuela, sucede la destrucción del modelo originario de familia extensa y la imposición forzada de la familia nuclear; por ello se desmantela el antiguo espacio doméstico integrado por viviendas comunales y se crea un modelo de espacio social público caracterizado por la asociación de viviendas unifamiliares. Se implanta una nueva ideología laboral que contempla la participación de mujeres y hombres en nuevas tareas, distintas a las que realizaban en las sociedades originarias. En suma, se impuso un nuevo modelo de relaciones sociales. Para ese momento, con el cambio radical que se produce en la estructura laboral, opera una nueva división sexual del trabajo que sentencia la reclusión definitiva de las mujeres al ámbito doméstico (Sanoja y Vargas, 2003).

Ya para mediados del siglo XX, la mayoría de las mujeres criollas venezolanas, mestizas campesinas habían dejado de ser agricultoras, en el sentido de ser cultivadoras y recolectoras con un control sobre lo producido y su distribución. Se dedicaban solo al cuidado hogar y de los/as hijos/as, ayudando eventualmente a los hombres en sus tareas agrícolas como jornaleros (por ejemplo, colocar los productos agrícolas recolectados en sacos), o cuidando cotidianamente pequeños huertos y conucos familiares (Verburg y otros/as, 1962). Para esas fechas se produce la migración masiva de las poblaciones del campo hacia las ciudades, como producto de las modificaciones en la estructura demográfica que introdujo desde los años treinta la explotación petrolera (Britto, 1988). A partir de enton-

ces, las mujeres se insertan en las zonas urbanas, fundamentalmente en las áreas de servicio, pero también comienzan a tener nuevos papeles sociales en el área de la producción.

Las mujeres integrantes de las etnias indígenas sobrevivientes, permanecieron relativamente aisladas en los territorios de refugio (espacios selváticos o aquéllos en las vecindades de los límites territoriales nacionales) hasta finales del siglo XX, momento en el cual muchas de ellas, presionadas por las agresiones a sus espacios naturales de ocupación centenaria por las políticas desarrollistas de los gobiernos de turno, la discriminación racial y étnica a las que se veían sometidas por parte de la sociedad criolla, la ideología patriarcal imperante en sus propias comunidades, así como por las horribles secuelas de la pobreza y marginación, migran a las ciudades para engrosar las filas de los/as indigentes.

La ideología discriminadora y racista que aparece durante la colonia, basada en una desvaloración, por parte de la minoría blanca ya fuese hispana o criolla, del trabajo y de las tareas que realizaban los/as mestizos/as, vale decir, los denominados pardos quienes integraban la mayoría de la población, sirvió para legitimar formas de exclusión de esos colectivos sociales, formas que persisten hasta nuestros días: *«Los prejuicios étnicos dominantes en esa época (el autor se refiere a finales de la colonia) ponen al descubierto problemas geosociales de distribución de ingresos, sentimientos igualitarios sociales y profesionales, irreprimibles aspiraciones de mejoramiento de calidad de vida»* (Cunill Grau, 1987: I-44).

PARTE II

LAS MUJERES Y LA
REPRODUCCIÓN SOCIAL

CAPÍTULO IV

Las mujeres como agentes reproductivos de la vida social a través de los procesos de socialización

Fundamentos teóricos

Algunas autoras feministas, como es el caso de Beechey (1997), critican el llamado feminismo marxista pues consideran que éste establece una separación entre producción y reproducción en la cual la producción es concebida fundamentalmente en términos economicistas, sin tomar en consideración otros aspectos del modo de producción (1997: 88-89). Beechey discute las ideas de algunos/as autores/as marxistas sobre el tema, señalando que se trata de versiones mecanicistas e insatisfactorias, donde los procesos de trabajo están divorciados de las relaciones de producción. Sin embargo, investigadoras como Comas subrayan cómo el feminismo marxista, si bien establece que la división social del trabajo constituye el eje central que explica la dominación de las mujeres, aborda de hecho la esfera productiva relacionándola con otras instituciones, fundamentalmente la familiar. Destaca Comas, igualmente, cómo ya Marx planteaba en *El Capital* que la reproducción social trasciende el ámbito económico (1995: 35).

En nuestro caso, debemos señalar que la separación que hacemos en este trabajo entre producción y reproducción es sólo con fines analíticos, pues estamos conscientes de que no existe producción que no implique reproducción. Es pertinente apuntar, entonces, que concebimos la reproducción dentro de la totalidad del modo de producción, sin que establezcamos una jerarquía en la importancia de una u otra, aunque en términos materialistas pensamos que la producción material posee una jerarquía causal sobre todas las demás dimensiones de la vida social. Pensamos que la reproducción se manifiesta como una de las esferas del sistema de relaciones sociales que implementa la sociedad para garantizar su viabilidad histórica y cómo tal sistema incluye las relaciones económicas, las familiares, las culturales, las afectivas, etc. A tal efecto, comprendemos en la reproducción social los mecanismos que reproducen las condiciones sociales de la producción, vale decir, las condiciones necesarias para que se dé la producción económica toda. Incluimos, igualmente, el conjunto de relaciones sociales que posibilita y regula la existencia y permanencia de los agentes sociales —de ambos géneros— en el trabajo, concebidos como la fuerza de trabajo. Entendemos el trabajo de los agentes en todas

sus expresiones, en todas las formas de división del mismo, incluidas las relativas al doméstico o de mantenimiento, ya que esta división implica una determinada participación cualitativa y cuantitativa de tales agentes en la vida social. Consideramos dentro de la reproducción social, asimismo, las normas y sanciones, así como la ideología que se expresan en normas, tabúes y prohibiciones, así como en expresiones morales que regulan la reproducción biológica, vale decir, manifestaciones de la conciencia que condicionan tal reproducción, siempre expresadas en la contingencia cultural (Bate, 1978). En consecuencia, incluimos —siguiendo a Bate, 1978— en esta concepción, elementos extraeconómicos que consideramos fundamentales como son los afectivos, los étnicos y los culturales, los cuales dan cuenta de otras dimensiones que existen en toda realidad social y que permiten un acercamiento a las actitudes de un grupo a lo interno y frente a otro que implican una tendencia a que se den los comportamientos sociales de una determinada manera.

Entendemos que en la reproducción social, al igual que sucede en la producción material, no intervienen solamente las mujeres sino que participan los dos géneros. Sin embargo, puesto que las mujeres garantizan la reproducción biológica de los agentes sociales como fuerza de trabajo, lo que ha permitido el crecimiento de la población en las distintas épocas históricas, así como la preparación de los agentes sociales también como fuerza de trabajo mediante las formas de socialización a nivel familiar, constituyen el género fundamental en la reproducción social.

La reproducción social mediante la socialización está definida, nos parece, dentro de lo que algunos/as autores/as denominan la producción de mantenimiento (Castro y otros/as, 1996), destinada a conservar y mantener los sujetos y objetos sociales. Incluye la gestación, la preparación de los alimentos, la manufactura de enseres, el cuidado del hogar y de los hijos/as, así como del espacio doméstico, es decir, todas las actividades orientadas a garantizar la perpetuación de la vida social a través de los espacios domésticos. Los/as autores/as anteriormente citados señalan que con la conceptualización de la reproducción social como *producción* de mantenimiento: «...se evita permanentizar la jerarquía entre producción y servicios... no obstante, la producción de mantenimiento (depende) de la producción básica y de objetos ...instaura las bases para una dependencia social de quienes se especializan en las tareas de mantenimiento-servicios...» (1998:4).¹⁵

¹⁵ Esta concepción de los autores define a las tareas de mantenimiento como trabajo productivo. Ello es vital para evitar la falsa dicotomía

Según Castro y otros/as, la producción de mantenimiento está enmarcada en relaciones sociales propias y específicas; no genera productos, pues el producto final es el mismo que constituía el objeto de trabajo inicial, razón por la cual —dicen— ha tendido a ser subvalorada. Esa subvaloración —continúan— oculta que «...sin el concurso de la producción de mantenimiento la mayoría de los productos sociales no podrían incorporarse al consumo social... ocultación que ha constituido la base de ideologías que enmascaran el valor del trabajo de la producción de mantenimiento...» (1996: 5). Sin embargo, para nosotros el producto final de la producción de mantenimiento no es siempre el mismo; consideramos que existe una diferencia cualitativa entre los sujetos sociales que depende de los procesos de socialización a los que hayan estado sometidos.

Para nosotros la socialización implica para las mujeres el ejercicio de funciones sociales no siempre reconocidas; ellas actúan a nivel familiar como psicólogas, enfermeras, educadoras, cocineras, puericultoras, administradoras, ecónomas, etcétera. Esas funciones no son inmutables sino que varían históricamente. Como agentes de socialización, quizás más que cualquier otro agente social, las mujeres son las garantes no solo de la creación de la gente en tanto seres biológicos, sino también del orden moral y de las formas de comportamiento de esas personas a nivel familiar; ello significa que nos sólo crean gente, sino fundamentalmente producen agentes sociales. Por todo lo anterior, las mujeres son importantes reproductoras de la ideología que rige en una sociedad y en un tiempo determinados.

Castro y otros/as han definido lo que denominan prácticas socio-parentales para conceptualizar los vínculos y las tareas de los agentes sociales en torno a la reproducción: «Las prácticas socioparentales tienen como protagonistas a mujeres y/o hombres vinculados por lazos de consanguinidad o afinidad. Incluyen actividades destinadas a la gestación, al amamantamiento, a la realización de aquellas tareas relacionadas con el mantenimiento de la fuerza de trabajo... y a la formación de niños y niñas en tanto que mujeres y hombres, en lo que constituye la primera socialización de la condición sexual de los sujetos sociales» (1998: 7). Es, precisamente, debido al carácter fundamental de las prácticas socio-parentales en la reproducción, que las tareas del agente social femenino son sujetos de desvaloración.

que se ha establecido entre el trabajo que realizan los hombres en la esfera pública como productivo y el que realizan las mujeres en la esfera doméstica como solamente reproductivo.

CAPÍTULO V

Las mujeres y los procesos de socialización en las sociedades cazadoras recolectoras y tribales venezolanas

La socialización en las sociedades cazadoras recolectoras

Aunque no poseemos registros escritos que nos informen sobre las características de las formas de socialización entre las sociedades prehistóricas venezolanas, es posible inferir el papel central de las mujeres en dichas actividades a partir de algunos datos reportados para sociedades actuales. Tal es el caso de los pumeh, pescadores recolectores de los llanos, para quienes Petrullo reporta, refiriéndose a la socialización de las niñas: «*Durante la infancia.. la niña es llevada a todas partes por la madre. Desde que es una bebé, participa en la recolección de alimentos, su preparación y cocción, en la manufactura de cestería... el viajar en canoas... Gradualmente aprende a tomar una parte más activa en las tareas femeninas.*» Según el mismo autor: «*Las niñas pumeh aprenden con el ejemplo y los preceptos que les ofrecen los adultos en discusiones sostenidas, generalmente de noche... Se puede decir que se establece un patrón de conducta... Tan pronto como la niña es capaz de ayudar a excavar las raíces, o colocarlas en una cesta, o puede ayudar a hacer una cesta, o a cocinar, comparte el trabajo de la madre, el cual aumenta a medida que crece.... las niñas nunca están bajo la influencia directa del padre...*». Al referirse a los niños, señala: «*...el niño está bajo la influencia directa de la madre durante su infancia. Gradualmente, participa más y más en tareas masculinas, ... pero no se disocia enteramente de su madre*» (1939: 231-233, traducción nuestra). Otras tareas de mantenimiento realizadas por las mujeres pumeh son las referidas al aseo e higiene de todos los miembros de la familia: «*Esta atención* (extraer los parásitos de los cabellos, cauterizar las picaduras de insectos) *se la dan las madres generalmente a los hijos y las esposas a sus esposos*» (1939: 234, traducción nuestra).

Es interesante reportar que trabajos más recientes sobre este grupo señalan que entre ellos/as existe en realidad una «división sexual de la socialización», que comienza a partir de los cuatro años aproximadamente (Mitrani, 1988: 198). Según el autor, a partir de los dos años, los niños comienzan a depender cada vez menos de la madre, orientándose hacia sus compañeros de sexo, siendo educados por otros miembros de la familia distintos a los progenitores.

Ayala y Wilbert describen un día en la vida de una mujer warao que ilustra el papel central de las mujeres en la reproducción social de este grupo étnico: cuidado de los hijos/as, corte de la leña y encendido de los fuegos en la vivienda doméstica, preparación y distribución de los alimentos, tejido de los mapires (cestas) y los chinchorros, socialización de las hijas, transmisión de las tradiciones culturales, incluyendo saberes sobre plantas medicinales, lavado de la ropa, etc. (2001: 37 y gts.).

Estos datos sobre los pumeh y los warao sugieren que son las mujeres quienes garantizan la reproducción de cada uno de estos sistemas sociales, fundamentalmente gracias a que producen y reproducen el modo de vivir de sus sociedades. De la revisión de las fuentes etnográficas que describen las tareas de mantenimiento dentro de la sociedad pumeh se hace evidente que existe una exaltación de las actividades masculinas dentro de los etnógrafos que las han estudiado, y, por contraposición, una disminución en la importancia otorgada a las tareas femeninas: recolección de alimentos, cuidado de los hijos/as y del hogar (Petrullo, 1939; Mitrani, 1988). Para el caso de la sociedad warao, existe una tendencia hacia una naturalización de los papeles sociales femeninos, apelando como criterio de autoridad a la fuerza de la tradición (ver por ejemplo, Ayala y Wilbert 2001: 37-46).

A partir de una revisión de datos arqueológicos es posible inferir algunos elementos de la reproducción social de sociedades cazadoras recolectoras, debido a la presencia en petroglifos y pictografías de algunos glifos que parecen representar elementos simbólicos alusivos a la producción de mantenimiento. Tal es el caso del sitio Cueva de El Elefante (Sanoja y Vargas, 1970; Sanoja y Vargas, 2003), donde algunos símbolos figurativos presentes en las pictografías ilustran lo que parecen ser instrumentos empleados en la vida cotidiana para el mantenimiento de la vida doméstica, como es el caso, entre otros, de los llamados abanicos, muy similares a los usados por mujeres de grupos indígenas contemporáneos para avivar los fuegos. En las pictografías relevadas en varios sitios, al parecer pertenecientes a grupos cazadores recolectores en transición hacia la producción de alimentos, 4000-3000 a.p. de la cuenca del río Caroní (Sanoja y Vargas, 2004), especialmente en la cueva Las Patillas, se encuentran representados rallos, similares a los empleados por mujeres indígenas tribales actuales para rallar la yuca en la elaboración del casabe. La existencia de estos glifos en el arte parietal prehispánico sugiere que, o bien las pinturas fueron realizadas por las mujeres, quienes representaban simbólicamente ele-

mentos de su vida cotidiana, y/o que, debido a la importancia que tenían tales elementos para vida diaria de toda la sociedad, eran representados —ya fuese por mujeres u hombres— en sitios sagrados, donde realizaban actividades ceremoniales (Vargas, 2007b).¹⁶

¹⁶ Investigaciones arqueológicas recientes realizadas en la cuenca del río Caroní, muestran la presencia de un culto mágico-religioso de las comunidades cazadoras recolectoras en transición hacia la producción de alimentos que habitaban cíclicamente en los sitios sagrados del río Espíritu, afluente del Caroní, el cual parece haber girado particularmente en torno a una forma de culto solar. Este culto aparece representado en el sitio la Cueva de El Elefante en donde se muestra una figura de una especie de danzante con las manos extendidas, quien tiene en su pecho el símbolo solar. Es posible que tal representación aluda a una ceremonia propiciatoria de tipo colectivo, ligada al paso de los solsticios, donde una shamana ejecutaba una *performance* ritual, toda vez que la figura danzante parece ser una persona del género femenino, lo cual le confiere a este motivo una significación muy relevante para el estudio del género en relación a las prácticas mágico religiosas de las sociedades cazadoras recolectoras originarias venezolanas.

CAPÍTULO VI

La socialización en las sociedades tribales

En una sociedad ágrafa, como sucede con las tribales, la socialización se realiza por vía oral y por vía práctica. Por la vía oral, se mantienen las tradiciones a través de mecanismos nemotécnicos o memorizados; por la vía práctica, se reproducen los conocimientos que están contenidos en las experiencias de las comunidades, así como los mecanismos cognoscitivos que suceden en el quehacer cotidiano; en este sentido, es posible concebir que cualquier individuo es un agente socializador. Sin embargo, existen diferencias en los papeles sociales de los géneros según sea la naturaleza de los conocimientos que se transmiten, vale decir, existe una especialización de funciones de los agentes socializadores dentro del cuerpo social. En relación a esto, nos parece pertinente la siguiente cita de Veloz Maggiolo, al referirse a los tupinambá, grupo tribal brasileño: «...*las funciones sociales de la educación, tenían como objetivo mantener el control social, ya que en una sociedad no especializada el orden de qué debe hacerse y quién debe hacerlo es fundamental para supervivir*» (1975-77: 83).

Aunque los mayores, los shamanes y los jefes o caciques son quienes ejercen el control, pues la sociedad les otorga la capacidad y les reconoce como los únicos agentes que manejan aquellos conocimientos considerados fundamentales dentro del orden social: poder comunicarse con los/as dioses/as, dirigir en tiempos de crisis, etc., pensamos, las mujeres garantizan la transmisión de los conocimientos cotidianos que aluden no solo a las «tareas propiamente femeninas», sino que modelan también las conductas de los niños (varones) y, al reproducir la ideología, como veremos más adelante, afectan las de todos los individuos que integran la sociedad. Esas tareas entran dentro de lo que Veloz denomina «...*adecuación de la vida psíquica al ritmo de la vida social*» (1975-77: 84).

Entre las sociedades tribales, las fiestas y las ceremonias constituyen uno de los medios de socialización más implementados, en los cuales los conocimientos colectivos son expresados y manifestados en bailes, canciones, historias, leyendas y cuentos. Uno de los fines perseguidos por las festividades es mantener y reproducir en la memoria de la gente los acontecimientos del pasado, así como los preceptos y las normas de todo

tipo. Las danzas y las recitaciones que las acompañan permiten que esas sociedades memoricen el pasado, enaltecéndolo, pero —además— sirven para reforzar el orden social actual mediante el fortalecimiento del control de unos agentes sobre otros.

En relación a la reconstrucción arqueológica de la producción de mantenimiento dentro de la reproducción social, es posible analizar la iconografía que las mujeres tribales representaban en la cerámica. Como veremos, las mujeres tribales usaron tanto la alfarería como los textiles para reproducir el modo de vida de sus sociedades, incluyendo la ideología y la estructura social.

Es importante destacar cómo es posible estudiar para estas sociedades lo que Ardener denomina los mapas sociales (1993). Dice la autora que puesto que el espacio define a la gente en él y, a su vez, la gente define el espacio, las sociedades establecen límites, dividen lo social en esferas, niveles y territorios. Para Ardener, siguiendo a Goffmann, el espacio refleja la organización social, de manera que las relaciones estructurales, como las jerarquías, y los sistemas de relaciones, como los de parentesco, constituyen mapas sociales. Ardener ofrece un elemento muy útil metodológicamente para la arqueología al señalar que las relaciones sociales en las cuales está inmersa una determinada mujer, sus relaciones con su esposo y con sus hijos/as, pueden ser aprehendidas espacialmente a través de los mapas sociales (1993:3).

Las investigaciones arqueológicas en Venezuela nos informan sobre lo que podría ser calificado como múltiples mapas sociales, siguiendo los planteamientos de Ardener. Numerosos son los ejemplos de cómo las actuaciones femeninas y los objetos que producían reflejaban en el espacio el sistema y las tareas sociales y los agentes que las ejecutaban.

El caso del sitio Botiquín, Edo. Lara (520 a.p.), perteneciente a grupos sociales tribales cacicales, constituye un ejemplo de cómo el estudio del contenido de los fogones donde cocinaban las mujeres dentro de una misma vivienda comunal: tipo de basura, características de los recipientes usados para la cocción de los alimentos, vasijas no culinarias asociadas, restos orgánicos presentes, entre otros elementos, permitieron comprender, mediante un análisis de su estratificación espacial, vertical y horizontal, la manera cómo se expresaba en el tiempo y el espacio la estructura sociopolítica desigual de la sociedad guadalupense y, a su vez, cómo era necesario para esa comprensión, entender la propia jerarquización de los espacios de la vida cotidiana al interior de las viviendas (Sanoja y Vargas 1999: 49-50). Puesto que la organización social asimétrica regulaba las

actuaciones de los integrantes de esta sociedad en todas las actividades que desarrollaban, fue posible relevar espacialmente expresiones de las mismas en la ejecución de las tareas domésticas cotidianas desempeñadas por las mujeres de Guadalupe.

Las investigaciones arqueológicas de Sanoja y sus asociados/as (Hertelendy, 1984; Larotonda, 1986; Sanoja y Vargas, 1987) muestran que la estructura del sitio evidencia la existencia de una vivienda comunal en donde se observa la presencia de un fogón central rodeado por fogones periféricos. La composición cultural de todos los fogones indica diferencias importantes de contenido en lo que refiere a los recipientes usados y los alimentos consumidos. En cada uno de los fogones u hogares periféricos destinados a la cocción de los alimentos es posible discernir un ordenamiento horizontal de los utensilios en el espacio que sugiere no solamente los recipientes que cada guadalupana usaba, sino también su disposición espacial. En tal sentido fue posible determinar que cada mujer empleaba dos tipos de recipientes: aquéllos funcionales, usados en la cocción y consumo de los alimentos, como es el caso de las ollas, platos, cuencos y jarras recuperados, y otros relativos a elementos de la conciencia, los cuales daban cuenta de la pertenencia étnica de cada mujer, como es posible inferir de la presencia constante de —al menos— un bol trípode decorado con pintura policroma en cada fogón. La decoración de estos boles muestra característicamente un animal totémico, usualmente murciélagos, pájaros y ranas estilizadas. Se observan claras diferencias en la composición de los restos zooarqueológicos presentes en cada fogón periférico en relación al central. En este último están representadas las presas que producían mayor cantidad de carne, como los venados, mientras que en los otros, los animales presentes son conejos.

Todo lo anterior permite plantear, por una parte, la existencia de un origen étnico diferenciado para cada trabajadora; por otra, un consumo diferencial de los alimentos entre los/as usuarios/as de los fogones. El contenido del fogón central parece reflejar un consumo colectivo, de toda la unidad doméstica, sin distinciones étnicas en su interior, en el cual participaban posiblemente los/as individuos de mayor jerarquía (miembros importantes del linaje), mientras que el de los fogones periféricos indica que tales hogares estaban destinados al consumo alimenticio de unidades familiares nucleares (posiblemente miembros relacionados con el linaje dominante, pero que constituían individuos de menor rango donde participaban las mujeres de distintas procedencias étnicas). En algunos de los hogares peri-

féricos está presente una alfarería característica de otras zonas del país, más específicamente del estado Trujillo, lo cual refuerza las indicaciones sobre la presencia de mujeres de otra procedencia étnica en esos espacios.

Todas las diferencias señaladas apuntan hacia la existencia de una estructura social asimétrica y la existencia de uniones interétnicas, sugiere por tanto una composición multiétnica en los espacios domésticos. La presencia de boles decorados con animales totémicos en las áreas de trabajo femeninas puede ser explicada por la necesidad de las mujeres de reafirmar tanto su «propiedad» sobre sus espacios de actuación, como su propia identidad étnica mediante la utilización de símbolos culturales específicos (los boles decorados). Correlativa a esta patronización observable en el espacio doméstico, se observan —a una escala mayor— diferencias significativas en el tamaño de las aldeas dentro del territorio tribal, aldeas grandes y pequeñas, sugiriendo la existencia de una jerarquía entre ellas.

De todo lo anterior se infiere que tanto la estructuración del espacio doméstico como la del territorio tribal todo parece haber estado determinada por las relaciones sociales desiguales existentes entre los miembros de la tribu, y que las mujeres eran las encargadas de reproducirlas dentro de cada unidad doméstica.

La cotidianidad de la producción de mantenimiento en las sociedades tribales

Poseemos pocas informaciones sobre la producción de mantenimiento para el momento del contacto; sin embargo, las fuentes etnohistóricas revisadas indican que el trabajo tribal femenino en este sentido era intenso y variado. Hernández de Alba señala la continua actuación de las mujeres achagua: *«Las mujeres hacían el fuego, buscaban el agua, cultivaban los conucos, cocinaban, preparaban el casabe, pintaban el cuerpo de sus esposos y les cuidaban los cabellos»* (1948: 406. Traducción nuestra). También entre los achagua, Carvajal describe el trabajo femenino en las fiestas colectivas: *«...en sus bailes ... sin cesar pasan insomnes la noche entera, en la cual las indias en los fogones suyos no tienen quietud, porque les están previniendo bebidas a sus maridos, hijos o hermanos...»* (1956: 135). Asimismo, es posible observar en las fuentes documentales cómo el ámbito doméstico era exclusivamente femenino. Hernández de Alba refiere que las mujeres betoi: *«...llevaban la casa y preparaban las comidas y bebidas»* (1948: 394. Traducción nuestra). Kirchhoff, por su parte, apunta que durante sus festividades, los hombres otomaco *«...bebían chicha y se intoxicaban tomando 'coca' a través de la nariz. Las mujeres aceptaban cuidar de ellos mientras estuvieran en ese estado»* (1948:

443. Traducción nuestra). El mismo autor reporta que entre los cumanagoto «*Las mujeres ayudaban a criar a los niños, preparaban las comidas, cosechaban los campos, hilaban y tejían y hacían cerámica...*» (1948: 486. Traducción nuestra).

Gumilla también nos relata parte de las actividades de mantenimiento que realizaban las mujeres guaraúno (región del delta del Orinoco): «*Luego que los pescadores y los labradores se van todo el resto de la gente se queda de asueto... los pescadores dejan las canoas casi siempre llenas de pescado y sin tomar ni una se van a descansar a sus casas: entonces las mujeres... cargan el pescado y lo amontonan junto a la puerta de sus capitanes...*» (1955: 115-116). Al referirse a los achagua, Gumilla informa que éstos se alimentaban con unos panes «*del maíz molido a fuerza de brazos de las mujeres...*» (1955: 355). En relación a las mujeres sáliva, el cronista señala: «*...aunque en todas aquellas naciones el peso del trabajo no solo doméstico sino el de las sementeras recae sobre las mujeres, en esta nación es peor porque fuera de eso tienen la tarea de peinar a sus maridos mañana y tarde, untarlos y pintarlos y redondearles el pelo con gran prolijidad en que gastan mucho tiempo...*» (1995: 128). Una descripción similar nos ofrece también Gumilla para los caberre del Orinoco: «*...las madres al tiempo de untarse a sí mismas, untan a todos los chicos, hasta los que tienen a sus pechos, a lo menos dos veces al día ... después untan a sus maridos con gran prolijidad ... cada vez que el marido viene de pescar, la quita su mujer o alguna hija, la untura empolvada, y le unta de nuevo los pies...*» (1955: 90).

Gilij relata que «*Entre los maïpures es necesario que las mujeres se levanten con tiempo y cuezan la tévaca para marido e hijos. El tévaca es una espesa cocción de pimienta y de jugo de yuca...*». A las mujeres tamanaca, continúa, les corresponde: «*...gobierno de la cocina, limpieza de la casa y de la familia, hilar el algodón... tejer los taparrabos de los hombres... tejer la hamaca... También hacen los cacharros de cocina...*» (1965: 193-194). Alvarado reporta para los cumanagoto: «*...las mujeres tenían por la mayor parte el cuidado de las labranzas y de la casa, hilaban, hacían la comida, el pan, las vasijas, traían el agua, la leña, tejían las hamacas...*» (1956: 42). Según el mismo autor, las otomaca «*...sacaban gran partido del moriche, con él hacían esteras, talegas, sacos de hilo donde guardaban el maíz destinado a sembrar, toldos para protegerse cuando dormían a las orillas de los ríos...*» (1956: 48).

Otros cronistas, como Caulín (1987, I:145), relatan que entre los grupos de la costa oriental, posiblemente los cumanagoto: «*El de las mugeres (el trabajo común, como él lo define) es hilar, texer hamacas y chinchorros en que duermen, y las faxas, con que unos y otros cubren su honestidad; cocer los alimentos, y el pan cotidiano, que muelen en unas piedras... hacer ollas, platos y cazuelas de barro, traer leña, agua, maíz y demás frutos de labranza que llaman conucos*» (1966, I: 145). Salas, gracias a un análisis de la fuentes etnohistóricas, describe que sobre los

hombros de las mujeres mucu y cuica de Mérida «...*pesaban al mismo tiempo las faenas de la casa, cuidados de los hijos y del esposo, los deshierbos de las labranzas y recolección de frutos, que acarrea a casa como bestia de carga...*» (1956: 166).

La ejecución de las actividades de mantenimiento entre las mujeres otomaca no disminuían con la edad; tal se infiere de los datos aportados por Gumilla que refieren el papel de las ancianas: «*Cuando los jóvenes llegan a edad de casarse, les dan por mujeres... las viudas más ancianas del lugar... ella lo enseña cómo se ha de mantener la casa, cómo se debe trabajar... y otras enseñanzas que la vieja le sabe dar como acostumbrada tantos años a la economía doméstica*» (Gumilla 1955: 120-121).

De la breve revisión que hemos realizado de algunas de las fuentes etnohistóricas sobre las sociedades tribales venezolanas se hace evidente que la producción de mantenimiento estuvo orientada a la reproducción del sistema social como un todo. Aunque estamos de acuerdo con Beechey que es difícil lograr dar un significado riguroso al término reproducción, es evidente para nosotros que si lo conceptuamos como producción de mantenimiento, podemos acercarnos, entre las sociedades tribales estratificadas venezolanas, al conjunto de prácticas sociales que estuvo orientado, fundamentalmente, a lograr que se reprodujeran las condiciones sociales en las cuales se daba el trabajo de los agentes sociales, mientras que la ideología —que servía para normar sus vidas— pretendía fines similares. En la búsqueda de esas metas, las sociedades tribales con rangos sociales contribuyeron a una determinada construcción social del género. Como apunta Comas, el género es una categoría que se construye socialmente, constituida por el conjunto de ideas y representaciones sobre las características humanas y sus diferencias. Se refiere al conjunto de contenidos o de significados que cada sociedad atribuye a las diferencias sexuales. Dice la autora que la calidad de realidad de esta categoría se basa en los contenidos específicos que cada sociedad le otorga: los papeles, atributos y comportamientos de las mujeres y hombres son variados, heterogéneos y diversos, porque son culturales (1995: 40).

Sin embargo, a pesar de la diversidad de comportamientos culturales que observamos entre los grupos sociales tribales venezolanos, es evidente que todos ellos construyeron formas de desigualdad social con base a las diferencias entre los géneros. Para ello dominaron a los colectivos femeninos, explotaron su trabajo, su sexualidad; las mujeres devinieron sujetos de dominación de sus maridos, de sus padres, de sus familias y, en última instancia, de sus tribus.

CAPÍTULO VII

Las mujeres y los procesos de socialización en la sociedad colonial y republicana

Para el período colonial, las fuentes historiográficas consultadas revelan que el papel de las mujeres en la reproducción social variaba según la clase social y la composición étnica. En ese sentido, es especialmente clara la relación de mujeres de los estratos menos favorecidos económicamente con la producción de mantenimiento y dentro de ella la relacionada con los servicios, ya que cumplían papeles de cocineras y domésticas en general. Las dichas mujeres, de origen indígena o africano, integraban generalmente la servidumbre de las casas mantuanas (de los ricos/as) y no solo conservaban las tradiciones gastronómicas populares dentro de las familias, sino que al mismo tiempo, como ayas de los/as niños/as mantuanos, les inculcaban la ideología que animaba a ambas clases sociales y los valores de las tradiciones culturales (Sanoja y Vargas, 2002a).

Es difícil pensar que las mujeres esclavas, sobre todo las de origen africano, no hubiesen influido en la socialización de los/as niños/as de las familias mantuanas, siendo ellas como fueron las encargadas de su crianza. Aunque es muy probable que las amas mantuanas tuviesen un cierto control sobre las normas sociales que se reproducían a nivel doméstico, al ser la servidumbre esclava la encargada del mantenimiento de los hogares (cocineras, camareras, limpiadoras, lavanderas, etc.), y tener también a su cargo el cuidado de la descendencia (ayas, amas de leche, nodrizas), es muy posible que reprodujeran en esos espacios los valores sociales propios, especialmente en la crianza de los/as niños/as mantuanos/as, incluyendo formas de comportamiento cultural, ciertos elementos de su imaginario social, giros dialectales y gestuales, costumbres y tradiciones culturales (incluyendo tradiciones culinarias, mitos, tradiciones orales, tradiciones musicales, etc.).

Cuando leemos la obra de García Márquez *«Del amor y otros Demonios»* (1994), inspirada en la Colombia de la costa atlántica durante los primeros años de la colonización europea, no podemos menos que pensar que la influencia cultural que describe el literato de los/as esclavos/as de origen africano sobre el personaje Sierva María de Todos los Ángeles, hija de Bernarda y Don Ygnacio, refleja la que tuvieron éstos/as o pudieron tener sobre los/as hijos/as de las familias mantuanas caraqueñas y de otras ciudades del país.

Los servicios que realizaban las esclavas de origen africano dentro de la producción de mantenimiento introdujeron y reprodujeron en las familias mantuanas formas culturales africanas, ni hispanas ni indígenas, las cuales suponían síntesis de diversos elementos culturales dado el origen multiétnico de esas esclavas. Esas formas culturales, resemantizadas en el contexto colonial, se hibridizaron con elementos tanto de origen hispano como indígena (también provenientes de mujeres con distintos orígenes étnicos), dando lugar al surgimiento de la cultura criolla.

De las descripciones ofrecidas por Sir Ker Porter, cónsul británico en Venezuela entre 1825 y 1835 (1966), es posible inferir la influencia que tuvieron las ayas negras e indígenas, sobre todo estas últimas, en la socialización de los/as niños/as mantuano/as. El cronista describe detalladamente en su diario sus visitas a casas mantuanas y sus apreciaciones sobre los comportamientos y valores culturales de sus habitantes, sobre todo de las niñas y las jóvenes, tan diferentes a los europeos: las maneras de cargar a los/as niños/as (de clara influencia indígena-africana), la desnudez de éstos/as hasta los cuatro años (andar en *aboriginal nature*, dice el autor, 1966: 670, elemento de tradición indígena), cómo las mujeres fumaban en privado (rasgo también de origen indígena), la preferencia de las jóvenes por tocar el arpa local y no el piano (manifestación de origen hispano), la concepción sobre el uso del espacio doméstico, sobre todo las referidas a la multifuncionalidad espacial, expresadas en las características del mobiliario (hamacas para dormir en el salón para recibir visitantes) y el compartir el espacio privado con animales domésticos, el poco cuidado en la indumentaria que usaban las mujeres en sus casas, en ocasiones casi en estado de desnudez, a diferencia de la que utilizaban para salir, etc. (1966: 67, 69, 328).

Las descripciones de Porter, lejos de reflejar una homogeneidad cultural europea en las costumbres en los hogares de las clases venezolanas más favorecidas económicamente, descendientes de españoles, refieren por el contrario a un sincretismo cultural hispano-indígena-africano. Ello es particularmente cierto cuando el autor narra su visita a una importante familia en una hacienda llanera, en Calabozo, Edo. Guárico. Se deshace en elogios cuando describe la hospitalidad de sus anfitriones, las comidas y las bebidas ofrecidas: pescado, vegetales, vino, ya que éstas no entraban en contradicción con lo conocido por él. Sin embargo, cuando reseña las costumbres cotidianas, expresa su perplejidad debido a que éstas contrastaban fuertemente con las europeas. En palabras del cronista: «... ella (la

dueña de la casa) *deja su persona a los movimientos incontrolables de la naturaleza, cubriéndose ligeramente con un vestido tipo bata... exponiendo sus propios muslos... los cuales yo no podía dejar de ver...*». Porter continúa narrando que la hija mayor de la pareja, de cuatro años, se sentaba a la mesa totalmente desnuda. Y dice, además: «...en verdad, el papá, la mamá y la progenie eran perfectamente indios en color —pero no en raza— como le sucede a quienquiera que pase su vida en esta porción de Venezuela... No me sorprende... que lleguen a ser Adanes y Evas». (1966: 670. Traducción nuestra, énfasis del autor). De la cita anterior se infiere que la valoración cultural hacia la desnudez por parte de la familia criolla era producto de la herencia indígena, mientras que para el cronista era inadmisible ya que la juzgaba negativamente empleando valores europeos.

Conclusiones similares pueden ser extraídas del texto de Bache (1982), viajero norteamericano quien estuvo en nuestro país entre 1822 y 1823. Bache describe su visita a una prominente familia valenciana y señala: «Toda su familia (la de su anfitrión) consistía en su sobrino... una hermana de su difunta esposa, y su pequeña y encantadora hija, de unos cinco años de edad, a quien llamaban la Maraquita, y la cual... baila y canta como los indios» (1982: 128. Énfasis nuestro). También apunta: «...una buena mujer... llamó a uno de sus hijos, que sólo tendría siete u ocho años, y el cual, como es costumbre, estaba en perfecto estado de desnudez» (1982: 126. Énfasis nuestro).

El autor comenta con asombro las contradicciones existentes en la relación entre amos/as y esclavos/as dentro de las familias pudientes caraqueñas. Si bien los/as esclavos/as eran maltratados, pues según señala Bache ni siquiera poseían un lecho ni un lugar fijo para dormir, participaban de varias maneras en la mesa a las horas de las comidas, no sólo sirviendo los alimentos, sino también dando opiniones, haciendo chistes, charlando con los invitados (1982: 100). La calidez de las relaciones y la ruptura de la rigidez que esperaba el autor existiera en ellas, expresa, asimismo, la conceptualización milenaria de los indígenas sobre el acto de compartir los alimentos; pero lo más significativo para el tema que nos atañe, es la aceptación y participación de los dueños e hijos/as de la casa en esas costumbres, lo que sólo puede ser explicado gracias a la existencia de la socialización que realizaban las mujeres indígenas que formaban parte de la servidumbre.

Aunque es obvio que los procesos de socialización continuaron durante la Guerra de Independencia según los patrones establecidos desde la colonia, es muy probable que la inestabilidad política y la guerra misma

hayan trastocado las formas coloniales de socialización, ya que la participación femenina para ese período, muy activa en los distintos órdenes de la vida social se vio afectada —entre otros factores— por la separación física de grandes contingentes de mujeres de sus hogares.

Por otra parte, como ha destacado Pino (1995: 397), con la Independencia comienzan a colapsar los principios y el orden colonial que establecían el lugar de los miembros de la sociedad y de manera especial el de las mujeres. Como apunta también Rodríguez Campos *«En ella (en la colonia) los estamentos y los sexos nacían con destinos asignados por el régimen legal y la tradición ... las mujeres tenían vedada cualquier participación en asuntos políticos y en el campo económico sólo podían actuar, con algunas limitaciones, las que resultarían emancipadas por no existir en el núcleo familiar un varón que asumiera su conducción»* (1995: 329). Es necesario recalcar, sin embargo, que estas afirmaciones de los autores son ciertas para las mujeres miembros de la élite ya que las mujeres populares —como hemos expresado antes— se desarrollaron intensamente en el ámbito público, entendido éste no solamente como las instituciones de la estructura política-económica-administrativa estatal, sino también como el espacio donde se manifestaban las relaciones sociales no privadas. Los mercados, plazas y calles formaban parte del espacio público ya que las actividades que tenían lugar en esos lugares eran públicas en un doble sentido; por un lado, el estar fuera de los espacios domésticos condicionaba que las relaciones sociales que se establecían en dichos sitios aunque eran de carácter rutinario, tenían una temporalidad determinada por la duración de la actividad desplegada, y sus usuarios/as, las personas, sólo se veían vinculados/as transitoriamente; por otro, la naturaleza de las acciones practicadas en esas localidades refería a procesos más amplios y abstractos que los que tenían lugar en los espacios privados, familiares o domésticos, vale decir, implicaban procesos económicos de intercambio, de comunicación social, etc.

Para finales del siglo XIX y comienzos del XX, se observan cambios en las conductas de ciertas las mujeres pertenecientes a las elites, quienes para esos momentos abordan la escena pública a través de obras de literatura y de periodismo (Ver por ejemplo, Alcibíades, 2006).

Para entender los cambios que se producen en Venezuela en el período de la guerra y la posguerra es conveniente analizar la distribución y composición de la población. Tal como señala Cunill Grau (1987: 106 y sgts.), durante el lapso histórico comprendido entre 1812 y 1821 se producen profundas alteraciones en la distribución del poblamiento de Venezuela.

En dicho período existió una gran contracción del poblamiento, con cambios estructurales en el sistema de asentamientos y fuertes desplazamientos de población. Para el período de la posguerra, entre 1821 y 1830, el país se encontraba devastado, empobrecido por la guerra, asediado por el cobro de empréstitos foráneos y en una profunda crisis agrícola. No obstante, a partir de 1830, comienza un leve proceso de recuperación del poblamiento, en el cual las mujeres constituyeron elemento clave debido a su capacidad reproductora. En tal sentido, el autor apunta que para 1823, las autoridades del momento comienzan a tratar de reducir la anarquía existente en la creación de nuevos poblados por parte de la población desarraigada como consecuencia de la guerra, controlando, a su vez, «...a la población femenina libre, como manera de obstaculizar el poblamiento de los desarraigados» (1987: 119).

Es conocida en la literatura sobre la Independencia la presencia de las llamadas «avanzadoras», grupos de mujeres populares que acompañaban a las tropas en la lucha a los fines de ayudar a los soldados en sus necesidades, como sucedió con Juana Ramírez y Cira Tremaria (Mago, 1995: 302). Este comportamiento es de clara tradición indígena, como se infiere de las descripciones de Kirchhoff al referirse a los otomaco de la cuenca del Orinoco, de las de Solano, quien alude a grupos orinoquenses como los guaipunavi, parrene, manoa y otros, y las de Vespucio quien describe a grupos costeros del occidente de Venezuela. Según Kirchhoff *«Las mujeres (otomaco) acompañaban a los hombres en las batallas, con el fin de recoger las flechas de sus enemigos que habían errado sus marcas...»* (1948: 442. Traducción nuestra). El mismo autor señala que los cumanagoto *«...también iban a la guerra con sus esposas, manejando arcos y flechas tan expertamente como los hombres...»* (1948: 486. Traducción nuestra). Solano, por su parte, reporta que entre *«...estas naciones (las mencionadas antes), era costumbre que las mujeres, por parecer bien y útiles a sus maridos no sólo en la casa, más en espíritu de amor heroico, los acompañaban a la guerra, especialmente las recién casadas y aún entraban en acción llevándoles flechas y dardos y cuando los veían en aprieto se arrojaban con fuerza sobre sus enemigos...»* (citado por Oviedo y Baños, 1950: 32). Según Vespucio (1962: 43), *«Son tiradores certeros, que dan donde quieren, y en algunos lugares usan estos arcos las mujeres...»*.

En las fuentes consultadas es común encontrar alusiones sobre la participación femenina en la preparación de las armas empleadas en la guerra. En tal sentido, Gumilla describe prolijamente cómo las mujeres jirajara (del noroccidente) preparaban el curare, veneno que era untado a las puntas de flechas (Gumilla, 1955: 303-305).

Como hemos visto, las actividades ligadas a la producción de mantenimiento de mujeres de las sociedades tribales no desaparecían durante la guerra, pues aunque intervenían en ella directamente, en la lucha, se ocupaban asimismo de la preparación de los venenos para las armas y garantizaban la logística: los alimentos y las curas, entre otras actividades, es decir, aún en las confrontaciones bélicas continuaron desempeñando acciones de mantenimiento.

Las mujeres mantuanas (blancas, criollas descendientes de españoles y generamente ricas), por su parte, conspiraron y participaron también activamente en la Guerra de Independencia, lo cual hizo que muchas pagaran cárcel, tuvieran que migrar o murieran. Las mantuanas prestaron innumerables servicios y contribuciones, ofreciendo donativos en joyas y dinero, sirviendo de correos, de espías y, en ocasiones, participaron en las batallas como fue el caso de las mujeres margariteñas quienes, ante el asedio de Morillo, manejaron diestramente los cañones (Mago, 1995: 299). Aunque la historiografía venezolana no destaca de manera particular la participación durante la Independencia de las mujeres populares, éstas intervinieron también activamente, ya como avanzadoras u ofreciendo sus hijos a la causa patriota. Es muy posible que en aquellos casos de las mantuanas que participaron de manera más activa en la Guerra de Independencia, la producción de mantenimiento en sus hogares quedase en manos de las esclavas de origen africano o indígena.

Para mediados del siglo XIX ya Venezuela constituía «...un Estado soberano e independiente, abriéndose una nueva etapa en su poblamiento» (Cunill Grau, 1987: 977). El autor señala que para ese período, no obstante la anarquía existente como producto de las Guerras de Federación, crece ligeramente la población, aunque las enfermedades y el hambre, así como la inestabilidad político administrativa previnieron un crecimiento significativo. Es sólo con el ejercicio de la Presidencia de la República por parte de Guzmán Blanco, entre 1870 y 1888, cuando Venezuela logra estabilidad institucional y prosperidad económica (1987: 994). Cunill Grau apunta, entre otros elementos, la existencia para finales del siglo XIX de varios aspectos que nos parecen significativos para el tema que nos ocupa: presencia de emplazamientos industriales y artesanales en algunas ciudades: «Es notoria la mayor concentración manufacturera en Caracas..., en donde en 1893 se reconocen 286 empresas manufactureras, destacando las de madera, calzados y cueros, alimenticias, alfarerías... tabaquerías...» (1987: 1006), énfasis nuestro). En relación a estas últimas, el autor ilustra una fotografía de los trabaja-

dores en una manufactura del tabaco donde la casi totalidad son mujeres (1987: 1007). Asimismo, señala que en dichas empresas manufactureras «...se reconocen antiguas artesanías convertidas en manufacturas...» (1987: 1006), todas ellas dedicadas a la elaboración de textiles y cestería: sacos de fique, fibras de cocuiza y cocuy, alpargatas, chinchorros, hamacas y cestas. Dado que dichas manufacturas eran fundamentalmente de tradición indígena, y que entre esos grupos las mujeres eran las encargadas de su fabricación, es dable suponer que la mayoría de los/as trabajadores/as en esas empresas fuesen mujeres. Podemos presumir entonces que la participación femenina en el ámbito público a finales del siglo XIX debe haber incidido en las formas de socialización a nivel doméstico.

Como hemos señalado antes, el trabajo femenino en la producción de mantenimiento en la colonia y en el posterior período republicano se concentró fundamentalmente en el área de servicios. A manera de ilustración sobre el papel de las trabajadoras domésticas en la producción de mantenimiento durante el período republicano de finales del siglo XIX, es interesante citar el libro autobiográfico de Tomás Ybarra (1941), quien describe —para la Caracas de finales del siglo XIX— la importancia que tenía en la vida cotidiana de su hogar la criada de su familia, llamada Jessie Sullivan, de origen irlandés y proveniente de Londres. El autor la denomina en su libro «*nurse maid-of-all-work to take care of us*», vale decir, la persona que cuidaba a la familia y hacía o coordinaba todos los trabajos de mantenimiento. Esta criada, por cierto analfabeta «...cuidaba cuatro niños, además de mis padres, Nelita (la hermana mayor del autor) y a mí mismo, incluyendo a mi hermana menor Leonor y mi hermano menor Alejandro Jr...» (1941: 85, traducción nuestra). Según el autor, «*Jessie coordinaba todo el personal nativo que realizaba las tareas domésticas*», cuidando además del dinero de ese personal; asimismo, apunta que esta «ama de llaves» «...era responsable de la salud, seguridad y educación de los niños, especialmente de las niñas» (1941: 88-89, 96 Traducción y subrayado nuestros). Señala Ybarra, igualmente, que las relaciones entre las mantuanas de la familia Ybarra con Jessie, la criada, además de con las otras empleadas «nativas», estaban impregnadas con una actitud semifeudal de las primeras, quienes consideraban a los/as miembros del personal doméstico «...una suerte de mezcla entre primos y vasallos» (1941: 91. Traducción nuestra).

A pesar de que las descripciones de Ybarra aluden a una familia de carácter multiétnico y pluricultural (criolla, de origen mantuano —por parte del padre— mezclada con estadounidense —por parte de la madre—),

reflejan de manera general las costumbres y las relaciones culturales entre la clase social más favorecida económicamente de origen hispano y la servidumbre femenina, proveniente de los estratos de menos recursos económicos, de origen indígena y africano; ambas, no obstante de ser portadoras de distintas tradiciones culturales, se fusionaban en la Caracas republicana de finales del siglo XIX. Esta fusión de elementos culturales se observa, claramente, en la dieta alimenticia cotidiana de la familia Ybarra: «*Tres o cuatro muchachas sirvientas repartían la carne de Venezuela, platos de arroz y frijoles negros, platones de plátanos asados*» (1941: 230, traducción nuestra).

La reclusión de las mujeres al ámbito doméstico, ya fuesen amas de casa de origen mantuano o trabajadoras domésticas de origen indígena o negro-africano (espacio considerado según la ideología como el «propiamente femenino»), era contestada por éstas de muchas maneras. En este sentido, Ybarra describe cómo su abuela paterna, como garante de la reproducción de las costumbres y normas morales familiares, establecía las pautas de actuación para todas las mujeres de la familia, tanto al interno del espacio doméstico como en el espacio público, aunque esas normas eran impugnadas por las Ybarra de diversas maneras: «*Misia Merced* (abuela paterna del autor) *estaba suscrita al periódico de la Iglesia de Caracas, La Religión. Cuando ella ya había leído cada copia, se la pasaba a mis tías solteras...*», mujeres que según Ybarra «*...sólo habían conocido por muchos años soledad e infelicidad*». Cada una de ellas pensaba —y expresaba en su momento a su madre— su disensión con respecto a las restricciones a las que habían estado sometidas, especialmente contra los llamados «valores cristianos» relacionados con el matrimonio: «*Una institución ridícula*», «*No le veo que tenga nada bueno*», «*No tiene sentido*» «*Absurda*», eran las expresiones de una de ellas (1941: 232. Traducción nuestra).

Las descripciones de Ybarra muestran la persistencia, para fines del siglo, de los comportamientos culturales de las mujeres mantuanas en relación a los espacios domésticos y públicos que relatan Bache y Porter para la segunda y tercera décadas del siglo XIX. En tal sentido, el autor señala que su tía Inés «*adoraba andar en bata dentro de la casa*», no obstante que su «*padre lo detestaba*», «*Pero cuando tía Inés se arreglaba à la Parisienne.. estaba regia...*» (1941: 223. Traducción nuestra).

Entre los años 30 y los 40 del siglo XX persiste, aunque con importantes, restricciones, la actuación de las mujeres de las elites en los espacios públicos a través de la literatura (Sánchez, 2008).

Para la cuarta década del siglo XX, observamos que las formas de socialización, muy similares a las de finales del XIX, introducen elementos relativos a reivindicaciones políticas y sociales ya que las mujeres continuaban recluidas al ámbito doméstico, sin poder disfrutar de prácticamente ninguno de los derechos fundamentales. Lo anterior se infiere de los materiales del movimiento feminista del momento, «Acción Femenina», publicados en el órgano conocido como «*Correo Cívico Femenino*». Ese movimiento se planteaba entre sus objetivos fundamentales de lucha: «1) *Mantener en alto las luchas pro sufragio en idénticas condiciones a como lo ejerciera el hombre* (las mujeres no podían votar). 2) *Preparar la mujer en lo posible para el ejercicio del derecho de sufragio limitado a lo municipal*. 3) *Lograr el mejoramiento de las condiciones de vida de la mujer y el niño en el país en su sentido más amplio.*» (Pérez Guevara, 1976). Asimismo, los mensajes que transmitía el «*Correo Cívico*», aunque en ocasiones reforzaban la naturalización del ámbito privado como exclusivamente femenino: «*Siempre el alma de la casa ha sido la mujer, y lo será... Cuando la mujer falta, la casa está medio vacía*». (Ade-laida, 1945, 1:4), enfocaban también aspectos relativos a la educación de los/as hijos/as: poemas sobre la maravilla de la maternidad (1945, 1(I): 6-7), consejos sobre medidas de salubridad para prevenir enfermedades en los/as niños/as (1945, 1(I): 10, recetas de cocina, puericultura=recién nacidos (1945, 3 (I): 11).

Muchos mensajes introducían elementos tendientes a propiciar la reflexión sobre el papel de las mujeres en los procesos de socialización y a entender que existía una desigualdad basada en las diferencias de género »...*es sin duda en manos de la mujer, donde está la formación de ciudadanos conocedores de sus derechos ante la Constitución, es esta misma mujer la única que puede formar en las generaciones venideras una conciencia de patria, es esta mujer en fin, la que con plena fe y todo corazón puede resolver a la par del hombre los problemas vitales del país*» (Hernández, 1945, 1: 9). También trataban de estimular formas de conducta solidarias: «*Mujer que sabes leer: Adquiere conocimientos de la cartilla Laubach que tiene el M.E.N. (Ministerio de Educación Nacional), para enseñar adultos analfabetas, y luego, enseña a leer a otra mujer u hombre venezolanos que no sepan. Cumplirás un deber de patria, y darás la vista a un ciego porque un analfabeta es como un ciego. ¡Quítale la venda!*» (1945, 1: 9). El «*Correo Cívico Femenino*», dirigido también a las mujeres de la provincia, trataba de impulsar en ellas la vocación de lucha contra sus comportamientos de tradición centenaria que propiciaban su propia exclusión de la vida pública y reforzaban su dependencia de los hombres: «*Es necesario, urgente que la mujer provinciana,*

cuya vida está abonada por la tradición de preciosas virtudes hogareñas, eche por la borda sin miedo, prejuicios y limitaciones, también tradicionales, fatalismo y sumisión mal entendidas, falso concepto de la política y falta de inquietud por la cultura y su poder libertador» (1945, 2: 4).

Algunos elementos sobre la cotidianidad de la producción de mantenimiento entre las mujeres de origen africano en el período republicano

Según Alemán (S/F: 377), la Independencia no produjo un cambio significativo en el estado legal ni en la posición económica de los/as antiguos esclavos/as y apenas se les ofreció un número muy limitado de oportunidades para satisfacer sus carencias. Pollak-Eltz (1991: 29), por su parte, informa que la mayoría de los/as negros/as esclavos/as, luego de la Independencia y de la abolición de la esclavitud, siguieron viviendo en aquellas regiones donde se habían dado las plantaciones coloniales, espacios donde encontraban trabajo como peones o donde tenían sus propios sembradíos. Asimismo señala la autora que, para la segunda mitad del siglo XIX, las regiones donde radicaron principalmente fue en los pueblos costaneros entre Falcón y Miranda, en los Valles del Tuy, en Barlovento, en una parte del valle del río Yaracuy, al sur del lago de Maracaibo, en algunos pueblos aislados de la costa oriental y en la península de Paria.

Para García (1990: 88-89), desde el mismo momento que se inició la trata de esclavos, durante la colonia se dio lo que denomina un acelerado proceso de deculturación debido a los controles a los que se vieron sometidos/as los/as esclavos/as africanos y sus descendientes, pues se controló «...su modo de ser, desde su espiritualidad hasta el derecho al gesto...». A pesar de ello, hoy día persisten elementos aislados de lo que fueron sistemas culturales completos, que no pueden ser considerados propiamente africanos, sino elaboraciones locales de tradiciones étnico-culturales diversas resemantizadas en el nuevo contexto americano, ya que —aparte de la influencia indígena e hispana— hay que tomar en cuenta que los/as esclavos/as procedían de muchas etnias diferentes del África Occidental y Central, con culturas distintas y lenguas mutuamente incomprensibles (Pollak-Eltz, 1991: 10). En tal sentido, Pollak-Eltz apunta que de aquellos sistemas socioculturales sólo quedan actualmente palabras y algunas particularidades fonéticas en el español hablado en Venezuela, así como expresiones de la música e instrumentos musicales, formas sincréticas en el catolicismo popular, festividades, bailes y medicina popular. Agregaríamos nosotras dos elementos

—a nuestro juicio sumamente importantes— para entender nuestra herencia africana: la existencia mayoritaria en la población —sobre todo la popular— de fenotipos de claro origen africano, lo que ha enriquecido las valoraciones negativas y el racismo hacia esos sectores por parte de la población criolla mestiza donde predominan los fenotipos europeos o mezcla de europeo e indígena, y sobre todo de la población de origen europeo producto de las migraciones ocurridas durante el siglo XX, especialmente la de origen español e italiano. Otro elemento extremadamente significativo es el que refiere a los papeles femeninos en la estructuración de las familias matricéntricas que caracterizan —sobre todo— a los sectores populares urbanos actuales.

Entre estos diversos elementos culturales de origen africano que perviven en Venezuela destacan, en lo que refiere a la socialización, las festividades religiosas. Éstas —como ha expresado Alemán (S/F)— constituyeron en sus inicios maneras de evadir las formas de control de los amos a través de la religión. Señala asimismo la investigadora que actualmente las festividades —formas locales de religión popular— constituyen una de las bases de integración social entre las comunidades de origen africano. En dichas fiestas, los bailes, cantos, historias, oraciones, poesías y cuentos sirven para preservar creencias, prácticas y tradiciones, al mismo tiempo que son vehículos para el enriquecimiento cultural. Alemán apunta que la educación familiar y social entre tales comunidades está orientada hacia el fortalecimiento de la pertenencia y a propiciar procesos de identificación entre los habitantes, siendo notorio el papel que juegan las tradiciones orales, las cuales permiten generar una reflexión sobre el lugar de esas comunidades en la sociedad nacional.

Especialmente relevante nos parecen los comentarios de Alemán acerca de las fiestas de la comunidad de Chuao (costa norte-central del país), sujeto de su investigación. Indica que la Fiesta de San Juan Bautista es femenina, donde las mujeres actúan como guardianas de la tradición. Los bailes de dichas fiestas constituyen espacios femeninos «...*que giran alrededor del amor y la sexualidad. Las mujeres revelan a los hombres sus deseos amorosos, pero al mismo tiempo su independencia y control sobre el varón a través de ello*». «*Las mujeres, en la vida de todos los días, parecieran ocupar una posición subordinada, que se revierte durante las fiestas*» (S/F: 390).

La autora menciona que los niños/as aprenden por imitación a bailar en las fiestas, de manera que son socializados en la práctica de tradiciones culturales que refuerzan su identidad cultural.

CAPÍTULO VIII

Las mujeres artesanas y la reproducción de la ideología tribal, de la etnicidad y de la identidad étnica a través de la alfarería

El poder obtener cosechas agrícolas si bien significó, de manera general, una continuación de las actividades femeninas dedicadas al procesamiento de los alimentos, supuso también un cambio fundamental en esas y en todas las demás tareas que desempeñaban. La manufactura cotidiana de los bienes necesarios para la reproducción de la vida social se vio intensificada con la aparición de la agricultura, pues como sistema económico permitió que se alargasen los ciclos de producción-consumo gracias que fue posible generar excedentes alimenticios y, en consecuencia, acumular y conservar los alimentos de manera de realizar un consumo diferido de los mismos. Todo lo anterior hizo necesaria la elaboración de un instrumental más complejo del que poseían los/as cazadores/as-recolectores/as para obtener y procesar los alimentos. La práctica de la agricultura planteó la necesidad de confeccionar todo un sistema de útiles destinado a la conservación, cocción y consumo de los alimentos: ollas, tinajas, platos, cuencos, vasos, jarras, etc. Es así como surgen, de forma definitiva, las alfareras.

Las mujeres, dentro de los grupos tribales agrarios, fueron las artesanas fundamentales, las encargadas de manufacturar, precisamente, no sólo gran parte de los instrumentos de trabajo necesarios para obtener los bienes naturales (los vegetales, los huevos, los condimentos), sino también los utensilios para procesarlos y convertirlos en alimentos a ser consumidos y almacenados (la «batería» de cocina). En ese sentido, la manufactura de rallos para procesar la yuca amarga, de cestas llamadas manares para cernir la harina de yuca, de sebucanes para exprimir la pulpa de los tubérculos, de bolsas y cestas para el acarreo de las raíces, de las semillas y los esquejes para la siembra, de morteros, metates y manos para la molienda de granos, semillas y núcleos de pigmentos y, en general, de los diferentes productos cosechados, fueron manufacturados por las mujeres. Ellas recolectaban o ayudaban a recolectar las fibras y palmas empleadas en la elaboración de los techos de las viviendas, la cestería y el vestido; las taparas (*Crescencia cujete*) y calabazas (*Cucurbita pepo*) para manufacturar recipientes de variadas formas y tamaños usados en la conservación, almacenamiento y consumo de los alimentos; las resinas para diferentes fines, como las

empleadas en la elaboración masculina de jabalinas y flechas usadas en la caza y la pesca, las piedras para manufacturar idolillos y adornos varios, así como manos y metates y las «topias» (sostenes de ollas) de los fogones u hogares; la madera empleada en los distintos fuegos: el de los fogones para la cocción de los alimentos, para mantener calientes las viviendas, para moldear los materiales usados en las techumbres y en las armas; las conchas de moluscos marinos o terrestres usadas en la alfarería como antiplásticos, para elaborar anzuelos y arpones para la pesca, agujas para coser vestidos, para hacer cucharas y recipientes, collares y otros adornos corporales o para ser empleadas en la elaboración masculina de arcos, las plumas de aves también para el adorno corporal y para las armas, etc. Sin embargo, dentro de los utensilios elaborados por las mujeres, más comúnmente empleados, destacan los recipientes cerámicos que integraban la batería de cocina y la vajilla.

El dominio de la alfarería por parte de las mujeres les permitió también reproducir ideológicamente la sociedad, mediante la elaboración de figurinas, idolillos y otras representaciones de deidades ligadas a la cosmogonía.¹⁷ La decoración de los recipientes, por su parte, hizo posible que

¹⁷ En este sentido es necesario considerar las decoraciones. Las imágenes hechas solamente por mujeres en la decoración de la alfarería eran el vehículo que les permitía concretar sus ideas a través de símbolos, especialmente las imágenes de animales totémicos en las artesanías, imágenes que constituían —en el plano ideológico-religioso— formas de expresión visual de los pobladores del mundo mítico de sus cosmogonías, que eran los que podían potenciar lo que debía alcanzarse en la vida terrenal cotidiana. El uso de esas artesanías decoradas de esa manera en la vida cotidiana reflejaba la necesidad de mantener abiertas en la vida diaria, las vías de comunicación con ese otro mundo y obtener así los beneficios que esos seres proporcionaban. (Vargas, 1990, 2007b) Así mismo, como ya hemos señalado, constituían formas de expresión de la identidad étnica cultural de las artesanas. Pero, también, los recipientes cerámicos expresaban en su morfología, en sus siluetas, en el logro de su impermeabilidad, en sus proporciones, en sus armonías y en sus dimensiones tanto las singulares visiones —en tanto que culturales— de las artesanas para cumplir a cabalidad con sus funciones materiales en la transformación, consumo y almacenamiento de los alimentos como a los imperativos técnicos necesarios (Vargas, 1990). Esto último es lo que ha llevado a Lumbreras a denotar «que la vajilla cerámica es un régimen de formas que depende de un régimen de funciones» (Lumbreras, 1983)

las mujeres no solamente embellecieran sus superficies, sino que —fundamentalmente— pudieran representar códigos simbólicos, es decir, aquellos signos cargados de un significado que reforzaba la etnicidad y propiciaba la identidad étnica. La alfarería constituyó un campo donde las artesanas prehispánicas conjugaron distintos saberes: los referidos a su conocimiento del medio ambiente, combinados con modelos estéticos y representaciones ideológicas. En la manufactura de la cerámica, las artesanas manifestaron sus conocimientos sobre elementos naturales, como son los diversos tipos de arcillas, de antiplásticos y de pigmentos existentes en sus entornos. Dominaron un conocimiento especializado sobre los procesos físico químicos que debían llevar a cabo a fin de lograr la transformación de una materia plástica en otra dura, rígida e impermeable.

Para lograr los modelos estéticos, las alfareras manejaron determinadas nociones sobre volúmenes, siluetas, simetrías, contornos, equilibrio y colores, así como sobre las técnicas, plásticas o pictóricas, necesarias para embellecer las superficies de los recipientes, incluyendo un variado repertorio de instrumentos para realizarlas. Poseían bien internalizados los códigos simbólicos, referentes de sus etnicidades, los cuales expresaron a través de diseños integrados bien por elementos naturalistas, bien abstractos o esquemáticos, ya que la decoración alfarera constituía un medio de comunicación, una especie de lenguaje étnico que propiciaba en la población formas de reconocimiento sobre la pertenencia a un determinado grupo socio-étnico. Mediante ese lenguaje, las mujeres lograban manifestar también, los elementos necesarios para reproducir simbólicamente tanto la estructura de sus sociedades, sus organizaciones sociales, como los papeles que tenían asignados los/as agentes en la producción. Adicionalmente, la decoración alfarera permitía que las mujeres pudieran reproducir la ideología existente en sus sociedades y, de manera fundamental, las tendientes a garantizar la subordinación femenina.¹⁸

¹⁸

Es bueno tener presente que la reiterada y profusa ilustración de imágenes femeninas a través de figurinas de ese sexo (sobre todo las que muestran mujeres en estado de gestación) en las sociedades tribales antiguas, sobre todo entre las tribales estratificadas, pudiera denotar formas para superar en un plano mítico-religioso-cultural la desvaloración de los aportes femeninos a la sociedad que se daban en la vida real cotidiana, y lograr la ayuda de los dioses/as para un reconocimiento a sus logros que trascendían la sola reproducción biológica.

En Venezuela, la arqueología nos informa que hace unos 4000 años, las mujeres de la denominada Tradición Camay, Edo. Lara, elaboraron una alfarería integrada por vasijas de pequeño formato, constituida por ollas, platos y escudillas destinadas al procesamiento y consumo de alimentos por parte de pequeños grupos sociales, compuestos por pocos individuos. En la elaboración de los códigos simbólicos, las artesanas de Camay utilizaron pocos instrumentos: sus propias manos y buriles de madera, los cuales aplicaron sobre las superficies de las vasijas de manera de representar líneas múltiples de impresiones, incluyendo las de dedos y uñas, dispuestas todas ellas de manera horizontal (Sanoja, 2001). A pesar de la poca complejidad del instrumental empleado, la alfarería Camay no es simple; posee una alta calidad técnica, expresada en la regularidad en las formas, dureza de la cerámica, compactación de la pasta, control de las temperaturas de cocción, complejidad del diseño decorativo, etc., mostrando —al mismo tiempo— un patrón decorativo de tradición milenaria, a juzgar por las similitudes estilísticas que éste presenta con la cerámica de sitios formativos tempranos suramericanos, sobre todo los de la costa de Ecuador. La decoración de la cerámica de Camay fue concebida por las artesanas como manera de duplicar la existente en la cestería: el tejido cruzado en diagonal abierto, técnica empleada hoy día para la manufactura de cestas flexibles, con forma de botellas. Lo anterior denota un dominio por parte de esas mujeres de dos tipos de materias primas: arcillas y fibras orgánicas y, simultáneamente, refleja la internalización femenina de su identidad étnica, expresada y reproducida mediante la elaboración de distintas artesanías.

Más tarde, para una fecha estimada en 1850 a.p., las artesanas de la denominada Tradición Cultural Tocuyano, la cual sucede históricamente a la Tradición Camay en la región subandina venezolana, elaboraron una hermosa alfarería de la cual se han recuperado urnas funerarias, así como vasijas multipodas ceremoniales, ollas y escudillas para la vida cotidiana (Sanoja, 2001). El patrón decorativo de la cerámica de Tocuyano, especialmente de la ceremonial, está compuesto por motivos abstractos curvilíneos, pintados de negro o marrón sobre blanco, combinados con motivos modelados naturalistas que representan serpientes. Dicho estilo denota que las artesanas de esa tradición cultural poseían un amplio dominio de los pigmentos y uno excelente de los volúmenes, así como un conocimiento de los elementos faunísticos del entorno, y que por ese medio reproducían la ideología que destacaba sus propias capacidades re-

productoras, especialmente los elementos conexos con ritos de fertilidad, pues las serpientes eran consideradas, generalmente, diosas de las aguas, las cuales —a su vez— son consideradas por los antropólogos/as como diosas de la fertilidad: el agua como garante de la vida.

Las artesanas ceramistas, en general, representaron también su medio ambiente, una manera de controlar simbólicamente los elementos del entorno, sobre todo aquéllos, objetos de apropiación o los relacionados directamente con ritos de fertilidad o con los animales totémicos (Delgado, 1989). Aunque éste constituye un elemento en general común a toda la alfarería prehispánica de Venezuela, podemos mencionar, por ejemplo, las representaciones de ranas, sapos o de serpientes, considerados por los especialistas, con base a datos etnohistóricos y etnográficos, como símbolos utilizados por estas poblaciones en ceremonias propiciatorias de las lluvias. En tal sentido podemos citar a Caulín, quien al referirse a los palenque del oriente de Venezuela, informa: «*Otros tienen el sapo por Dios, ó Señor de las aguas; y por eso son tan compasivos con ellos...*» (1987, I: 152-153).

Destacan en las sociedades prehispánicas las elaboraciones artesanales de ranas o sapos hechas por las mujeres de la Tradición Cultural Valencia (1000-1500 a.p.), por las de la Tradición Boulevard, en el valle de Quíbor, que incluyen también lagartijas (1800 a. p. Ver, por ejemplo, Boulton, 1978: 132; Vargas y otros/as, 1997:303), y por las de la Tradición Guadalupe (850-1500 a.p. Ver Boulton, 1978:135), estas últimas en el Edo. Lara. En todos estos casos se observa la utilización de la rana como motivo decorativo en la alfarería, así como en los adornos corporales, donde se encuentra representada en cuentas de collares, o como figurinas; estas últimas generalmente de sapos. Asimismo, son hoy día muy conocidos y apreciados por su valor estético los cuencos con base anular y soportes, decorados con figuras de serpientes, manufacturados por las artesanas de la Tradición Tocuyano (1850 a.p. Ver Boulton, 1978: 144-145). En la cerámica del llamado Tocuyano temprano (2230-40 a.p., Sanoja, 2001) existe la representación de la serpiente como símbolo de la fertilidad y el agua, mientras que en el llamado Tocuyano Tardío (1800-140 a.p., Sanoja, 2001), ésta es sustituida por la representación del águila arpía, posiblemente un animal totémico.

Otras manifestaciones artesanales significativas de las representaciones del entorno fueron las realizadas por las mujeres de los grupos tribales igualitarios que ocuparon la porción sur del lago de Maracaibo para una fecha de 800 años a.p. (Delgado, 1989). Ranas, lagartos, tortugas,

babas (*Caiman cocodrilus*) y otros animales cobran vida en la alfarería del sitio El Danto (800 a.p. Velásquez, 1974. Ver Sanoja y Vargas, 1999: 114), mientras que en la proveniente de la región de Carache, estado Trujillo (siglos XIII y XIV, Wagner, 1967), las ceramistas representaron la fauna circundante; ejemplo de ello es la representación de un hermoso cachimamo (*Dasypus novemcinctus*) que ha llegado hasta nosotros (Boulton, 1978: 198-199).

En el sitio Barrancas, Bajo Orinoco, hace 3000 años, las artesanas elaboraron una de las cerámicas más complejas y preciosas de las sociedades de la Venezuela prehispánica (Sanoja, 1979). La alfarería de Barrancas constituye un caso singular para Venezuela en lo que refiere a cómo las mujeres lograron expresar por ese medio la ideología de su sociedad y una de las cosmogonías más complejas conocidas hasta el presente. En la cerámica barranqueña (pesada, integrada por ollas de gran formato y gruesas paredes, destinadas tanto al almacenamiento del agua como de la chicha, bebida que era ingerida por la comunidad en ceremonias colectivas, así como también ollas, platos, escudillas, boles, cuencos, jarras y budares utilizados para preparar y consumir los alimentos), las artesanas lograron manifestar —a través de la decoración— la visión del mundo que poseía su sociedad, la cual expresaba una armonía entre lo humano y lo mítico, un mundo que se desenvolvía entre la materia y el espíritu. Con un equilibrado manejo de los volúmenes, y con el empleo de técnicas como el modelado y la incisión, crearon recipientes cerámicos que pueden ser considerados cuasi esculturas.

El patrón decorativo de la cerámica barranqueña está integrado por motivos que se entrecruzan unos con otros, figuras mitad humanas mitad animales en donde la cara de una es la parte posterior o superior de la cabeza de otra, representando el alter ego, enlazadas mediante protuberancias, puntos y líneas incisas curvas que ilustran miembros humanos y garras de animales, en ocasiones pintadas de rojo y/o negro. Ese patrón expresaba la concepción de la sociedad de Barrancas sobre la unidad entre el mundo social y el mundo mítico, entre la cotidianidad social y la excepcionalidad del mundo cosmogónico a través de la representación de los animales totémicos, figuras ilustradas en recipientes de uso culinario, demostrando la existencia de una religiosidad diaria, ya que tales vasijas fueron localizadas en contextos domésticos (Sanoja y Vargas, 1999b).

La utilización de la alfarería para representar tanto la organización social como los papeles sociales de ambos géneros se ve atestiguada en la

elaboración de los budares, instrumento de trabajo muy importante en una sociedad como la barranqueña cuya economía era fundamentalmente vegecultora, vale decir, basada en el cultivo de plantas vegetativas como la yuca. Se observa la representación en los budares de imágenes en parte humanos (hombres) y en parte animales (jaguar u otro felino), muy naturalistas, elaboradas en un bajo relieve logrado con base a una extraordinaria combinación de líneas curvas incisas, excisas, botones modelados y puntos, asociados con los colores rojo y negro empleados para destacar zonas específicas o como relleno de las incisiones. Tales budares parecen haber estado destinados a la elaboración de tortas de casabe a ser consumidas ritualmente por individuos masculinos considerados importantes, como shamanes o caciques (Sanoja y Vargas, 1999a). Igual parece haber ocurrido entre los taínos dominicanos, quienes estaban estructurados de manera jerárquica, a juzgar por los datos arqueológicos publicados (Velo, 1972).

Una de las alfarerías que denota un gran conocimiento técnico de las artesanas y que presenta también un patrón decorativo extremadamente complejo es la que realizaron las mujeres de la Tradición Cultural Saladero Costera (2000-800 a.p.). La cerámica recuperada en las investigaciones arqueológicas realizadas en los sitios Cuartel, Puerto Santo y Playa Grande, área de Carúpano y Río Caribe, Edo. Sucre (Vargas, 1978, 1979, 1983) muestra que para lograr realizar esta alfarería las mujeres tuvieron que manejar un complejo conocimiento del medio ambiente natural de un territorio bastante extenso. Los estudios realizados permiten afirmar que las minas de los pigmentos empleados en la decoración de la alfarería se encontraban en la península de Araya, distante unos 100 kilómetros de los sitios de habitación ubicados en la península de Paria. Es muy posible que las artesanas tuviesen que realizar viajes periódicos —posiblemente navegando siguiendo la línea costera— para su recolección.

La decoración de esta alfarería es de un extraordinario valor estético donde se mezclan elementos esquemáticos, logrados a partir de la utilización de pigmentos minerales rojos y blancos, combinados con grandes adornos biomorfos y zoomorfos modelados incisos, algunos muy figurativos. La técnica pictórica empleada se conoce como pintura negativa-positiva, usada para elaborar paneles con formas geométricas como trapecios, rectángulos, óvalos, conos unidos por el vértice, etc., pintados totalmente de rojo y circundados por líneas blancas de las cuales, en ocasiones, se desprenden espirales y ganchos grabados o dejados en

negativo, para destacar el color naranja de la superficie sin pintar, que crean una ilusión de profundidad. Los adornos modelados representan la fauna local, sobre todo aves como loros y tucanes, y pequeños mamíferos y quelonios (Vargas, 1979, Lam. 20, 24, 30; GAN, figs. 12, 13), así como elementos biomorfos, mitad humanos, mitad animales.

La alfarería de esta tradición cultural, la cual se inicia —en términos históricos— entre los grupos tribales vegecultores igualitarios que ocupaban para comienzos de la era cristiana el Medio Orinoco (sitios La Gruta y Ronquín; Vargas, 1981), parece ser testigo de la producción artesanal de mujeres arawakas. Estas poblaciones, a juzgar por los datos arqueológicos, migraron de tierra firme hacia las Pequeñas y las Grandes Antillas, Puerto Rico y la porción oriental de República Dominicana. La internacionalización de los códigos simbólicos referentes de la etnicidad por parte de las artesanas saladoreñas parece haber sido tal que, a pesar de la distancia temporal y geográfica, los duplicaron en los espacios insulares.

En el caso venezolano, donde podemos inferir más claramente a partir de la alfarería la que pudiera ser una ideología de la dominación masculina, es entre las producciones artesanales de sociedades tribales jerárquicas y ello ocurrió porque los/as artesanos/as adquieren en los cacicazgos una connotación fundamental, ya que realizaban un trabajo especializado. Su producción se vio destinada, a partir de ese momento, a justificar el sistema social desigual y, en consecuencia, era usada para expresar las diferencias sociales de manera de consolidar las relaciones de poder que se establecían para la apropiación diferencial de los excedentes de la producción. Las artesanías pasaron a ser, en estas sociedades, referentes simbólicos de una ideología que legitimaba el poder de los estamentos dominantes, permitiendo su reproducción, convirtiéndose, gracias a la utilización de materias primas alóctonas o exóticas, en símbolos de prestigio a ser usados por las élites. Como bien señala Helms, *«El éxito de las sociedades de rango (cacicales) depende fuertemente de la habilidad de la élite, y especialmente de los jefes, para generar y sostener la creencia de que ellos controlan todas las facetas de la vida, incluyendo la gente, los recursos naturales y lo sobrenatural.»* (1979: 70. Traducción nuestra). Para convencer a las mayorías de que eran capaces de controlar la vida social toda, las élites gobernantes necesitaron de una ideología que las legitimara. De allí la necesidad de destacarse mediante el uso de elementos culturales que simbolizaban esas capacidades únicas.

Es muy probable que las mujeres pertenecientes a los linajes dominantes ocuparan también posiciones jerárquicas y, en consecuencia, gozaran

de algunos de los beneficios que poseía el resto de los miembros de la élite. En tal sentido, Helms reporta reiteradamente la significación que tenían las mujeres de los linajes dominantes en los cacicazgos panameños, y su importancia a efectos de las líneas de sucesión (1979: 20 y sgts.).

No es imposible, entonces, que las mujeres, sobre todo las del común, hayan estado implicadas en la abundante producción de bienes artesanales, relativamente masificada y estandarizada que caracteriza a estas sociedades. Sus tareas deben haber incluido —además de la producción alfarera— la elaboración de textiles, sobre todo la manufactura de mantas, hamacas y chinchorros, esteras y cestos, la confección del conjunto de adornos corporales hechos en piedra, resinas, cerámica, semillas o conchas de moluscos marinos para fines rituales, la producción de sartas de cuentas empleadas como mortajas, la manufactura de la cerámica ritual y doméstica, etc.

La abundancia de los materiales recuperados en los contextos arqueológicos provenientes del trabajo en la producción artesanal, sugiere que había un tiempo de dedicación mayor por parte de los/as artesanos/as en la elaboración de los objetos que eran utilizados por las élites en la vida diaria y para fines rituales. Dicha especialización era posible gracias a la producción excedentaria de bienes primarios (Vargas y otros/as, 1997; Vargas, 1989), hecho que permitía mantener a los/as especialistas. En tal sentido, las investigaciones arqueológicas realizadas en cementerios localizados en el valle de Quíbor, del río Turbio, estado Lara, y en el área de Carora, cercana al piedemonte del estado Trujillo (Gil, 2003; Vargas y otros/as, 1997; Sanoja y Vargas, 1987; Toledo y Molina, 1987), fechados entre inicios de la era cristiana y 1700 a.p., han permitido recuperar una alfarería producida por las mujeres exclusivamente para el culto a los muertos, producto del trabajo artesanal especializado o semi-especializado (Toledo, 1995). Esta producción alfarera no era —al parecer— para el intercambio sino para el consumo interno, sobre todo para la redistribución y para el culto.

Especial mención debemos hacer sobre el empleo por parte de grupos cacicales venezolanos de las conchas de moluscos marinos para la elaboración artesanal de adornos corporales, tanto para uso diario como —fundamentalmente— para fines rituales.¹⁹ Las conchas marinas, obte-

¹⁹ La producción de adornos y utensilios elaborados a partir de las conchas de moluscos y gasterópodos en la Venezuela prehispánica ha recibido por parte de los/as especialistas la denominación de «industria». Tal es la abundancia, variedad y calidad estética y técnica lograda en

nidas en el litoral occidental y central venezolano por grupos de individuos que habitaban en aldeas ubicadas entre el interior y la costa, que se encargaban de su recolecta y distribución, llegaban a tierra adentro donde estaban localizadas las aldeas centrales de los cacicazgos, gracias a la existencia de un sistema de redes de intercambio de bienes, redes integradas por aldeas subordinadas y/o amistosas (Vargas, 1990; Vargas y otros/as, 1997). Es posible inferir, a partir de los datos arqueológicos, que los cacicazgos tempranos de Lara dependían de una cadena de aldeas ubicadas entre el litoral de los estados Yaracuy, Falcón y Zulia que conectaba la costa con el interior del Edo. Lara y el piedemonte del Edo. Trujillo, para el occidente del país, y para la zona central donde se ha ubicado el cacicazgo Valencia, entre la línea costera de los Edos. Aragua, Carabobo, Región Capital y Yaracuy que unía a los grupos que habitaban las aldeas centrales ubicadas en los alrededores del lago de Valencia con la región litoral. Asimismo, los datos arqueológicos reportan la existencia de pequeñas aldeas o de campamentos estacionales en el área insular de Los Roques pertenecientes al cacicazgo Valencia, los cuales estaban incorporados a las redes de intercambio y dónde se han localizado extensas concentraciones de materia prima (por ejemplo de conchas de *Strombus* de varias especies, el conocido «botuto». Vargas y otros/as, 1997; Vargas, 1990).

La existencia de estas redes debe haber estado basada en la presencia en la (s) aldea (s) centrales de una producción excedentaria de ciertos bienes, tal vez granos, textiles, sal, ciertas materias primas, carnes y pescados ahumados, entre otros. Es muy posible que la producción de tales bienes estuviese destinada para el consumo interno, y que el sobrante fuese empleado para intercambiar.

A juzgar por los datos arqueológicos y etnohistóricos es muy posible que las que hemos denominado dentro de estas redes como «aldeas amistosas», fuesen el producto de las escisiones que se producían a partir de la (s) aldea (s) central (es), con la (s) cual (es) mantenían relaciones que se veían fortalecidas por los nexos étnicos existentes, garantizados, mantenidos y fortalecidos a través de uniones endogámicas entre miembros pertenecientes a la misma tribu, mientras que las que nominamos como «aldeas subordinadas», correspondieran a grupos bien cazadores recolectores, bien de tribus diferentes, sometidas a cada cacicazgo, ambas

la manufactura de esta artesanía que bien puede ser equiparada a la obtenida entre los artesanos/as de Colombia, Panamá y Costa Rica con base al oro o el jade.

destinadas a suplirlo —gracias al sometimiento— con materias primas y bienes —sobre todo naturales— de naturaleza distinta a los que se encontraban en los territorios centrales. Es muy posible también que con algunas de estas aldeas subordinadas, se establecieran uniones preferenciales con el fin de propiciar alianzas. Estas redes eran mantenidas, entonces, gracias al manejo de las uniones matrimoniales, lo cual convertía a las mujeres en parte importante de los circuitos de intercambio.

Las conchas marinas parecen haber constituido entre los cacicazgos venezolanos un recurso exótico, pues como bien señala Helms, «*Los recursos son reconocidos como exóticos si no son requeridos para la subsistencia básica o las necesidades domésticas y si no están disponibles en grandes cantidades, si son recibidos de fuentes geográficas distantes y/o si requieren de capacidades artesanales excepcionales para su producción*» (1979: 75. Traducción nuestra).²⁰ Conchas marinas de escafópodos, así como del género *Oliva* y ejemplares de *Olivelas*, del género *Strombus*, *pugilis* y *gigas*, valvas de *Donax sp.*, especímenes de *Charonia variegata* y valvas de madreperlas, constituyeron el repertorio de moluscos más comúnmente utilizado en la manufactura de adornos corporales: collares, tobilleras, pectorales, aretes, muñequeras, orejeras, narigueras, cubresexos, tapa-ojos para los cráneos, etc. Se emplearon asimismo, ejemplares de conchas de gasterópodos terrestres, de los géneros *Melongena* y *Pomacea*, para elaborar cubre-sexos. Largas sartas de cuentas hechas a partir de las conchas de moluscos marinos fueron confeccionadas y usadas, a juzgar por los datos arqueológicos, como mortajas para enterrar los cadáveres de niños/as de los linajes dominantes (Vargas y otros/as, 1997; Vargas y Sanoja, 1999; Toledo y Molina, 1987).

²⁰ El estudio micrométrico que realizáramos sobre las técnicas empleadas en la elaboración de collares, pulseras, tobilleras, cubresexos y demás adornos corporales elaborados a partir de conchas de moluscos y gasterópodos por parte de artesanos/as en el valle de Quibor (Vargas y otros/as, 1997) demuestra que —a pesar de lo aparentemente rudimentario que pudo ser el equipo utilizado— se lograron perforaciones milimétricas estandarizadas, que en ocasiones, sobre todo cuando se trabajó con ciertas especies muy pequeñas y muy delgadas, permitió obtener perforaciones con dimensiones de micras. La estandarización en las medidas, la homogeneidad del equilibrio obtenido —sobre todo en cubre-sexos y en pectorales, el grado de pulimiento y demás detalles técnicos es equiparable al que se logra cuando se usan instrumentos con puntas de diamante o rayos laser.

Los datos etnohistóricos informan, asimismo, sobre la presencia entre las poblaciones indígenas de sartas similares, denominadas quiteros o quiripas, usadas como unidades de intercambio. Esas sartas de cuentas parecen haber circulado, para el momento de la invasión europea, entre todos los grupos del occidente de Venezuela e incluso entre los de la región de los llanos y de la cuenca del Orinoco (Vargas, 1990; Vargas y otros/as, 1997), como se infiere de los datos etnohistóricos recopilados por Salas: «...antes de la conquista y en los primeros tiempos de ella circulaba la quiripa entre muchas tribus de Venezuela y Colombia y la fabricaban otras tribus además de la achagua, después de la conquista, ó modernamente, las sartas de quiripa las usan más bien para adornarse los indios...» (1908: 193). Según Gilij, la elaboración de los quiteros empleados como unidades de intercambio era una actividad masculina entre los otomaco: «También preparan los otomacos la kiripa: la cáscara del caracol memu es partida en piezas menudas redondas agujereadas por el centro» (1965, II: 262). Los quiteros eran muy importantes entre los grupos cacicales de los llanos altos occidentales, como los achagua a juzgar por la información que nos ofrece Carvajal, quien relata cómo, para el momento de la conquista, indígenas achagua ofrecieron quiteros a los europeos en señal de buena voluntad: «Volvieron pues los indios, y de parte de su cacique y capitanes le ofrecieron a los nuestros los presentes de su uso, que si de valor poco entre nosotros, entre ellos son estimables y de aprecio mucho, cuales son quiteros ensartados y redondeados con menuditos frutos cada sarta, a manera de abalorios y otras cuentecitas, componiendo las de su gala y sacándolas muy cortadas como horadadas perlas de marítimos caracoles y con los que celebran sus rescates unos con otros...» (1956: 162-163).

Gasson reporta, asimismo, que las quiripas circulaban a través de redes de intercambio que conectaban regiones distantes como los llanos orientales de Colombia, Trinidad y las Guayanas (2000: 584), y ratifica con información arqueológica los datos ofrecidos por Gilij en el sentido de que la manufactura de la quiripa constituía una actividad masculina (2000: 589).

Los adornos en concha, así como los realizados en cerámica, serpentina, jadeíta y ámbar parecen haber sido pues objetos de prestigio, usados en las ceremonias dedicadas a un culto a los muertos como ofrendas a los enterramientos de individuos, adultos y jóvenes, pero sobre todo niños/as, al parecer pertenecientes todos a los linajes dominantes. También parecen haber sido empleados como gala en la vida diaria por los miembros de dichos linajes, sobre todo por los jefes o caciques (Vargas y otros/as, 1997), aunque es muy posible que la población del común usase algunos de ellos.

A juzgar por los datos etnohistóricos sobre los objetos hechos a partir de materiales autóctonos o exóticos, fundamentalmente los elaborados con conchas marinas y terrestres, y con piedras semi preciosas, parece haber existido una división sexual del trabajo entre los y las artesanas de los cacicazgos. Si como parece haber sido el caso, los adornos eran elaborados por las mujeres, ello parece implicar que éstas eran las encargadas de la reproducción de la ideología que sustentaba la estructura asimétrica, mientras que, si las unidades de intercambio fueron hechas y distribuidas por los hombres, señalaría que ellos estaban a cargo de las «relaciones públicas» del cacicazgo. Este comportamiento refuerza nuestra tesis sobre el origen de la ideología patriarcal en las sociedades estratificadas que implicaba una separación de los ámbitos de actuación de los géneros: reproducción de la ideología=espacio privado=femenino, «comercio»=espacio público-político= masculino.

Ofrendas mortuorias hechas en cerámica, objetos en concha, jadeíta, ámbar y serpentina, así como —eventualmente— en hueso, también aparecen abundantemente en los sitios de cacicazgos como el de Valencia (1000-1500 a.p.) y los andinos (siglos XI-XIV) (Kidder II, 1944; Bennett, 1937; Vargas y otros/as, 1997; Vargas, 1988). A pesar de contar con poca información en ese sentido, es dable suponer que en tales cacicazgos hubiesen operado procesos similares a los que se dieron entre los cacicazgos tempranos que se manifestaron en la región lareense (Gil, 2003).

La presencia sistemática de objetos hechos en ámbar en los sitios de los cacicazgos tempranos larenses sugiere dos posibles fuentes de esta materia prima: ciertas vetas presentes en la región montañosa del estado Falcón y las abundantes minas de la isla de La Española. Es posible encontrar ejemplares de adornos en concha que duplican en estilo y elaboración a los de las tierras interiores de las Antillas Menores y en Puerto Rico, e incluso, en Cuba (Moure y Croes, 2005), lo cual refuerza la idea de contactos para el intercambio entre los cacicazgos de tierra firme y los insulares.

Como hemos venido exponiendo, las redes cacicales de intercambio estaban integradas por aldeas centrales, aldeas periféricas y aldeas distantes. En los dos primeros casos, es posible inferir conexiones estilísticas en la alfarería que sugieren la presencia de mujeres artesanas pertenecientes a un mismo stock lingüístico y étnico. No está claro en los datos arqueológicos publicados, no obstante, si las aldeas distantes, de otros o del mismo cacicazgo, mantenían con las aldeas centrales de Valencia otro

tipo de relaciones distintas a las de intercambio. Sin embargo, dado que el Cacicazgo Valencia ha sido relacionado con grupos del stock lingüístico caribe, mientras que los cacicazgos orientales, de tierra firme y los antillanos, han sido considerados de filiación lingüística arawaca, la presencia de estilos decorativos cerámicos que reflejan una hibridación sugiere la existencia de un mestizaje caribe-arawaco que solo pudo tener lugar a través de las uniones entre mujeres y hombres de uno y otro stock lingüístico. En tal sentido, aunque la literatura consultada reporta la presencia reiterada de raptos de mujeres arawakas por parte de los caribes en los *raids* que éstos —se dice— realizaban en las costas litorales de tierra firme y en las islas antillanas, la existencia constante durante centurias de estos estilos decorativos híbridos sugiere que las formas de unión no deben haber dependido solamente de elementos azarosos ni coyunturales, como pueden haber sido los raptos, implicando con ello la presencia de ciertas formas institucionalizadas y consensuadas de unión entre miembros de ambos stocks lingüísticos.

Entre las sociedades cacicales eran comunes las representaciones artesanales de la figura humana, destacando en ese sentido las elaboradas por mujeres alfareras de la Tradición Cultural Valencia (1000-1500 a.p.) y las de las artesanas de los grupos cacicales que ocuparon la región andina (siglos XI al XIV). Es de señalar que en la región de Valencia aparece una gran profusión y variedad de figuras humanas, casi todas del sexo femenino y algunas de ellas en estado de gestación, aludiendo a la capacidad reproductora de las mujeres (Ver por ejemplo, Boulton, 1978: 231).

Aunque existe un debate sobre las posibles interpretaciones de estas figurinas (v.g. Frankel, 1997; McDermott, 1996; Cook, 1996, Gordones y Meneses, 2001), algunas autoras señalan que poseían un mensaje subyacente que implicaba cuál era la trayectoria que se esperaba siguieran las mujeres para poder ser consideradas miembros plenos de la sociedad: matrimonio, embarazo, parto y maternidad (Bolger, 1997). Las ideas de McDermott en este sentido son intrigantes y sugestivas, por decir lo menos. El autor intenta demostrar mediante la comparación de fotografías actuales de mujeres en estado de gestación tomadas desde un ángulo sólo posible de lograr desde su propia visual, cómo existe una correspondencia exacta con las figurinas femeninas del Paleolítico Superior europeo. Concluye que éstas constituyeron en realidad autorretratos y propone que, como tales, constituyeron manifestaciones artísticas creadas de «... la información visual derivada del punto de vista físico del 'ser'. «Su existencia (la de

las figurinas), continúa el autor, *significó un avance en el auto control consciente de las mujeres sobre las condiciones materiales de sus vidas reproductivas.*» (1996: 227. Traducción nuestra). Más adelante señala: «...*si las imágenes de la figura humana fueron creadas y diseminadas por mujeres, es también posible que las esculturas auriñacienses de animales, con similares materiales y técnicas, fuesen creadas por mujeres...* (por lo que ellas) *deberían ser acreditadas por la introducción de esta importante actividad cultural*» (McDermott, 1996: 248. Traducción nuestra).

Cook, por su parte, está de acuerdo con McDermott cuando éste se niega a concebir las figurinas femeninas como símbolos de conceptos amplios, no personales tales como fertilidad y maternidad y que, en consecuencia, fueron producidas para ajustarse a convenciones estandarizadas (Cook, 1996: 250).

Gordones y Meneses se oponen a las ideas de Bolger cuando señalan que esas representaciones humanas han sido interpretadas erróneamente dentro del discurso ideológico tradicional, al asociarlas a cultos de la fertilidad y al papel de la madre reproductora, ideología que —apuntan— «... *pretende estandarizar y dirigir la participación de la mujer en la sociedad hacia la reproducción y cuidado de la especie...*» (2001: 99).

Podemos concluir transitoriamente en relación a este debate que sean las figurinas femeninas autorretratos como propone McDermott o referentes ideológicos para la naturalización de los papeles sociales que se espera jueguen las mujeres en la reproducción social como señalan Meneses y Gordones, constituyeron elementos de intermediación entre el mundo real y el imaginario, con distintos contenidos simbólicos.

En la zona andina venezolana, las artesanas representaron también de manera profusa la figura humana, en clara alusión al papel de los géneros en el mantenimiento y reproducción de la estructura social asimétrica, fundamentalmente a través de imágenes de hombres, de pie o sentados sobre duhos (taburetes), que han sido interpretados como ilustrativos de shamanes en actitud oferente (Delgado, 1989. Ver por ejemplo, Boulton, 1978: 155, 156 y 159). Las figuras masculinas están decoradas, muchas de ellas, con pinturas que sugieren la presencia del vestido. Las representaciones de mujeres a través de figurinas, ya sea de pie o sentadas, se presentan decoradas igualmente con pintura roja y negra sobre un fondo blanco. En ambos casos, los pigmentos fueron empleados —al parecer— para mostrar el vestido y los adornos corporales y para resaltar las deformaciones intencionales.

Según Gordones y Meneses, las representaciones andinas, tanto las masculinas como las femeninas presentan características muy similares: posiciones, adornos, peinados, vestidos por lo que, señalan, constituye un error asociar las masculinas con shamanes (élite) y las femeninas con el papel de la mujer en la reproducción (2001: 104) ya que ello tiende a fortalecer la separación de los ámbitos de actuación de los géneros que ha acuñado la ideología patriarcal. En realidad, dicen, la similitud en los rasgos que poseen las figurinas de ambos sexos podría sugerir la realización de actividades y papeles comunes por ambos géneros (2001: 102).

Si las interpretaciones de Gordones y Meneses son correctas, ello sugiere que no se dio la división sexual del trabajo dentro de la sociedad tribal agro-pecuaria, manifestada en este caso por la aparición de los artesanos/as. Como ya hemos señalado, planteamos por el contrario que en la sociedad tribal aparece la división sexual de trabajo y que la cerámica era producida por las mujeres en la fase igualitaria de esa formación social, condición que persiste en la actualidad entre las sociedades tribales conocidas etnográficamente. Asimismo asentamos que en su fase estratificada se complejiza esa división hasta dar lugar a la división social del trabajo.

Las poblaciones que habitaron entre los siglos XI y XII la zona altoandina del Edo. Mérida, y las del área Carache en el Edo. Trujillo (siglos XIII y XIV; Wagner, 1988), utilizaron la arcilla, la piedra, el hueso y las conchas de moluscos para elaborar figurinas antropomorfas empleadas, al parecer, en ritos y ceremonias (Ver por ejemplo, Boulton, 1978: 204-205, 192, 193 y 194).

Las representaciones de la figura humana entre estas poblaciones permitían el fortalecimiento de la estructura social, al enfatizar, a través de su uso en distintas ceremonias, el poder que tenían los shamanes (hombres) quienes, según la ideología, eran los únicos capaces de comunicarse con los/as dioses/as; señalaban asimismo, tanto el papel reproductor de las mujeres toda vez que muchas son de mujeres en estado de gestación, como la posición que ocupaban en la estructura social: las que pertenecían a los linajes dominantes y las del común. En efecto, es posible inferir de la morfología dos tipos de figurinas femeninas: aquellas que no muestran representación del vestido, con acabados toscos y sin deformaciones artificiales y las que sí presentaban vestidos, deformaciones y adornos; estos dos rasgos permiten reconocer la adscripción de las mujeres representadas a los linajes dominantes, ya que las deformaciones estaban reservadas, precisamente, a sus miembros. Aunque las pinturas corporales, tanto femeninas como

masculinas eran usadas por casi todos los grupos sociales de la Venezuela pre contacto, parece haber existido en las sociedades cacicales andinas un particular diseño, incluyendo trazados y colores, en combinación con deformaciones corporales en miembros y cabezas, entre los individuos de los linajes dominantes de los cacicazgos, ya fuesen hombres o mujeres, rasgos que también están presentes en las figurinas del cacicazgo Valencia (Kidder II, 1944; Vargas, 1988; Vargas y otros/as, 1997).

Es muy posible que las descripciones de Metraux y Kirchhoff sobre el vestido de las timote y las mucuchíe, así como de los adornos descritos para los hombres, correspondan con las prendas usadas por individuos importantes dentro de la estructura social de esas poblaciones. Según los autores, las timote se vestían con una túnica de algodón recogida en la cintura y sujeta sobre el hombro izquierdo con un alfiler de madera o de oro, mientras que las mucuchíe llevaban un vestido compuesto por dos mantas, una blanca y otra de colores, una sobre otra. La superior la sostenían con un alfiler. Los hombres usaban pectorales de concha y pintaban sus cuerpos de rojo y negro. Ambos sexos usaban collares con cuentas verdes (jadeíta) y de concha (1948: 358). El uso de estos materiales alóctonos en el arreglo corporal de individuos de grupos de la zona altoandina, así como el empleo de adornos hechos en oro, posiblemente obtenidos a partir del intercambio con grupos de la vecina Colombia, sugiere que se trataba de miembros del o de los linajes dominantes en la estructura jerárquica.

La representación de la figura humana en cerámica parece haber sido un rasgo común a las poblaciones cacicales del área del Caribe. En tal sentido, Veloz informa sobre la abundante presencia de figurinas y vasos efigies antropomorfos en el llamado Estilo Boca Chica de República Dominicana (1972: 133 y sgts.), en donde destacan las figuras femeninas perni-abiertas, en clara referencia a la capacidad de procrear de las mujeres (1972: 132).

Las mujeres artesanas y la reproducción de la ideología tribal, de la etnicidad y de la identidad étnica a través de la cestería y los textiles

El trabajo artesanal femenino prehispánico no se limitó a la elaboración de la cerámica, fuese destinada a fines culinarios o religiosos. Un renglón extremadamente importante fueron los textiles. La producción femenina de cestería y textiles fue fundamental para que se diese tanto la producción de la vida material como la vida social misma ya que permitieron la producción de gran parte del mobiliario doméstico, tales como hamacas

y chinchorros, de telas para vestir faldellines o *guayucos* y mantas, adornos corporales, cintas y bandas para realizar las deformaciones; fueron fundamentales para la producción de útiles para el transporte y acarreo, para la elaboración de las viviendas, etc.

La manufactura de cestería y de textiles por parte de las mujeres parece haber existido desde la aparición de las primeras formas sociales cazadoras-recolectoras, a juzgar por las representaciones de cestas de varias formas y de abanicos tejidos usados por las mujeres que ilustran las pictografías atribuidas a grupos cazadores-recolectores del Bajo Caroní (Sanoja y Vargas 2004). Asimismo, son particularmente relevantes las informaciones etnográficas sobre grupos de cazadores-pescadores-recolectores actuales; en ese sentido, Wilbert señala cómo las mujeres yanomami «...usan una cesta en forma de U... para transportar pesados atados de leña, productos vegetales, utensilios y aún bebés...» (1972: 22, traducción nuestra). También según el mismo autor, «La cestería está claramente identificada con los dominios de la mujer yanomami. Ella recolecta una fina liana que sirve como materia prima, la separa en fibras y produce tanto la cesta de acarreo como una cesta en forma de plato para almacenar...» (1972: 22, traducción nuestra). Petrullo también describe cómo la cestería y los textiles eran elaborados por las mujeres pumeh, para la década de los años treinta del siglo pasado: «...La preparación de los alimentos y la manufactura de la cestería son tareas femeninas... Antes, las mujeres tejían anchos cinturones de la misma fibra que los de los hombres...» (1939: 202, 213, traducción nuestra). Para el caso de los guahibo, grupo cazador-recolector llanero, Kirchhoff, basado en datos etnohistóricos, informa sobre el uso de cestas, pequeñas y grandes, hechas de hojas de palmas y cañas flexibles. Estas últimas, parecen haber sido usadas para extraer el aceite de la fruta de la palma cumana, empleado por estos grupos para el trueque. Asimismo, señala que las guahibo hilaban y tejían fibras de algodón, y que tanto los chiricoa como los guahibo comerciaban, entre otros productos, con fibras de palma y hamacas (1948: 451-452). Ayala y Wilbert califican a las mujeres warao como «maestras del tejido y entrelazado de fibras», con pleno dominio de un conocimiento especializado empleado en la manufactura de cestas y chinchorros. Señalan, además, cómo el dominio de esta artesanía constituye un elemento de prestigio para las mujeres en las comunidades warao (2001: 183).

Para el caso de las sociedades prehispánicas tribales agroalfareras antiguas, es posible discernir la presencia de cestas gracias a las impresiones de tejidos que se observan en los fragmentos de bases de los recipientes

cerámicos recuperados en las excavaciones arqueológicas, sugiriendo que en muchos casos las mujeres empleaban cestas que servían para estabilizar ollas de gran formato usadas para almacenar líquidos o sólidos flexibles. Este rasgo de las impresiones de cestas en la cerámica es muy común en la alfarería de los sitios de la zona sur del lago de Maracaibo (entre 2600 a.p. hasta el siglo XVII, Sanoja, 1969, 1972; Sanoja y Vargas, 1967, 1992; Vargas 1976), y aparece abundantemente asimismo en fragmentos de budares provenientes del sitio Barrancas, en el Bajo Orinoco (2200 a.p., Sanoja, 1979; Sanoja y Vargas, 1999). De la misma manera, el registro de muchos sitios arqueológicos tribales en casi todo el país contiene volantes de husos hechos en cerámica y en ocasiones en piedra, empleados para obtener los hilos usados en la elaboración de textiles.

Aunque los datos etnohistóricos no abundan en detalles sobre los procesos técnicos relativos a la manufactura de cestería y textiles, sí lo hacen en cambio en relación a que la producción textil, en general, dependía de las mujeres. En tal sentido, algunas fuentes etnohistóricas informan sobre el dominio que tenían las mujeres en estas artesanías dentro de los distintos grupos étnicos. Gumilla señala que las otomaca del Orinoco «...su mayor ocupación es tejer curiosa y sutilmente esteras, mantos, canastos, talegos o sacos de cáñamo o pita que sacan del moriche, también forman de los mismos pabellones para dormir...» (1955: 117). Según Kirchhoff, las mujeres lache (zona andina) eran quienes hilaban, y que las chaké: «...hilan, tejen y hacen la alfarería... las telas de algodón son tejidas en telares verticales». Según el mismo autor, entre los otomaco: «Las mujeres ... hacían cestas de la fibra de la palma de moriche, esteras, bolsas y mantas, y de palmas abandonadas, ellas hacían una clase grande de red para mosquitos, que cubría a toda la familia... ellas también hacían los cinturones que los hombres usaban» (1948: 361, 441. Traducción nuestra). Por su parte, Gilij reporta que las mujeres tamanaca hilaban el algodón y hacían ovillos «...con raras figuras...», así como cordones y sogas. Para realizar algunas labores de tejido, usaban telares pequeños y portátiles que ellas mismas hacían, los cuales descartaban al terminar las telas; asimismo, empleaban telares más grandes para tejer las hamacas y los taparrabos masculinos (1965 II: 193).

Entre grupos andinos, como los chaké, quienes habitaban en el Edo. Táchira, los cronistas informan sobre las actividades artesanales femeninas en relación al tejido, tal como reportan Metraux y Kirchhoff: «...las mujeres chaké hilan, tejen y hacen la alfarería... hilan con huso libre que pende del techo de la casa. Hacen hilos de agave rodando las fibras sobre el suelo. Hacen bolsas tejidas. Los tejidos de algodón son hechos en telares verticales... manufacturan cestas

para el transporte, abanicos...» (1948: 361. Traducción nuestra). Asimismo, Hernández de Alba informa sobre las distintas actividades femeninas entre los achagua, incluyendo los tejidos artesanales: «*Las mujeres hacían cuerdas, hamacas, vasijas de barro...*» (1948:406).

A partir del siglo XVI en adelante, la cestería criolla indica la persistencia de las técnicas aborígenes: cestería tejida en damero, hexagonal, tejida cruzada, etc., pero también la presencia de técnicas de manufactura que pueden haber sido introducidas desde África o desde la España mediterránea, y formas tales como la cesta con asa que no tiene precedente en la cestería indígena. Ciertas piezas del mobiliario indohispano o criollo tales como hamacas tejidas con la técnica *reps* y chinchorros continuaron siendo manufacturadas por las mujeres indígenas o por las criollas siguiendo las pautas de la tradición indígena.

El *escarmenado* o limpieza del algodón así como el hilado del mismo, continuó siendo igualmente un área de producción femenina, incluso en los casos donde estaba asociado con el telar de pedal y lizos, de uso exclusivamente masculino, donde se tejían las telas de algodón llamadas «*driil o matacám*», utilizadas para la manufactura de la ropa masculina: liquiliquis, garrasís, cotonías o blusas, etc. El hilado y el tejido, la lana de ovejas y el fique para fabricar cobijas, bolsos, costales y demás, utilizando los telares de pedal y lizos fue también hasta 1960 una actividad exclusivamente masculina, aunque las propietarias de la materia prima y los telares, así como del producto en sí, eran muchas veces mujeres. Ello ocurría, por ejemplo, en poblaciones como Tintorero, Edo. Lara, donde se conservaba viva hasta entonces restos de la organización comunal de la antigua sociedad aborígen caquetía.

Las mujeres, artesanas de la cotidianidad

Las artesanas de los diferentes grupos étnicos tribales venezolanos elaboraron adornos corporales hechos con piedras, semillas, arcilla, huesos, cerámica, conchas de moluscos y un sin número de materiales. Destacan en ese sentido los collares, pulseras, orejeras, aretes, tocados de plumas, peines y otros artificios para el cuidado del cabello, palitos para mutilaciones en los labios (antecesores de los actuales *pierving*), cordones o cintas para deformar las piernas, tablillas y cintas para la deformación craneal, pigmentos de uso diario y ceremonial, suertes de bandanas, etc. También artesanalmente, manufacturaron los múltiples enseres necesarios en la vida doméstica cotidiana: chinchorros, cuerdas, costales y sacos, abanicos,

esteras, mantas, mosquiteros, cestas, telas para el vestido y otros usos, topias de arcilla para las cocinas, recipientes de madera, de conchas de gasterópodos y de frutos para distintos fines, morteros de madera y de piedra, vajillas culinarias y vajillas ceremoniales en arcilla, etc.

Las artesanas tribales del oriente de Venezuela participaron en la elaboración, además de vasijas cerámicas, de parte del complejo de útiles destinados a la manufactura del casabe, en el cual se combinaban diversas materias primas: cestas tejidas para la obtención de la harina de yuca, paletas «para levantar» las tortas, hechas de totumas (*Crescencia cujete*) o de fragmentos de cerámica (Sanoja, 1979: 81 y sgts.), topias o «estufas» para la cocción de los alimentos, budares de arcilla para cocer las tortas, etc. En otras regiones del país, como en Lara, Trujillo y Cojedes, aparecen manos de moler y metates de piedra desde 2230 a.p. (Sanoja, 2001: 15-18; Mene-ses com. Pers. 2005), que ilustran cómo, desde fechas tan tempranas, las mujeres de esa zona trabajaron la piedra para manufacturar instrumentos de trabajo destinados a la molienda de granos, nueces, semillas y pigmentos. Emplearon la piedra también, en la fabricación de idolillos y cuentas de collares (Wagner, 1967; Vargas y otros/as 1997).

A partir de la colonia, las mujeres y los hombres esclavos de origen africano intervinieron también en la elaboración de la cestería de tradición indígena que persiste hasta nuestros días (Acosta Saignes, 1984: lam. 2).

Luego del siglo XVI, el trabajo artesanal de las mujeres en general continuó confinado mayormente a la manufactura de los bienes de uso cotidiano, tal como sucedía en la sociedad indígena precolonial. Las vasijas de barro: ollas, platos, pimpinas, tazones, etc. que habían formado parte de la vajilla culinaria doméstica, ingresaron en el circuito comercial de la sociedad indohispana. La mujer artesana las vendía en los mercados directamente o bien eran distribuidas por los vendedores ambulantes, usualmente hombres, a la par que ofertaban a los clientes gallinas, yerbas medicinales o condimentos, cestas, etc. El registro arqueológico de las viviendas indohispanas, incluyendo conventos como el de San Francisco o casas mantuanas (Sanoja y Vargas, 2002b), indica el uso extensivo de la vajilla culinaria de manufactura aborígen, comprendiendo especies de grandes calderos cónicos similares a los empleados actualmente para freír chicharrones y carne de cerdo (Vargas, 1998; Sanoja y Vargas, 2002b). La persistencia del oficio de alfareras de origen indígena continúa en la actualidad a través de tradiciones bien conocidas como las loceras de Yai, El Bigiadero y El Patriota, Edo. Lara, las de Lomas Bajas, Táchira o las de

El Cercado, Isla de Margarita, las cuales —hasta 1960— tuvieron utilidad culinaria en las comunidades vecinas a dichos centros de manufactura. Simultáneamente, entraron también en los circuitos turísticos que comenzaron a organizarse a partir de aquella fecha.

No es casual, entonces, que hoy día persistan algunas expresiones contemporáneas de las antiguas manifestaciones artesanales de tradición indígena o africana entre las mujeres de la sociedad criolla, como las casaberas en los estados. Sucre y Monagas, o las muñequeras en el Edo. Sucre, o las cesteras en Nueva Esparta, o las loceras del estado Lara o del estado Táchira. Por otro lado, aunque entre las etnias indígenas sobrevivientes a la conquista y colonización existen numerosas artesanías, éstas han perdido su función social original y han devenido objetos con valor estético, consumidos por los sectores urbanos más privilegiados económicamente, ya sea en el ámbito nacional como en el internacional. Al mismo tiempo, es conveniente señalar que las artesanías en general, sean de tradición indígena, africana, hispana o criolla productos de una síntesis cultural, tienden a desaparecer del mapa venezolano actual, aunque un *«pequeño repertorio de útiles ha resistido»*, no obstante a la vorágine capitalista que las ha reducido a mercancías (Delgado, 1996).

PARTE III

LA REPRODUCCIÓN SOCIAL
COMO REPRODUCCIÓN
BIOLÓGICA. LAS UNIONES Y
LAS NORMAS SOCIALES PARA
LA REPRODUCCIÓN BIOLÓGICA.
LAS FORMAS DE MESTIZAJE

CAPITULO IX

Las uniones y el mestizaje precolonial

Antes que nada, consideramos importante hacer una distinción entre el mestizaje que caracterizó a las sociedades originarias antes de la colonia, donde las uniones estaban determinadas directamente por la organización social, ya que se tiende a pensar que éste se produce solamente luego que se da la invasión europea. No obstante, es de señalar que —como veremos— existen marcadas diferencias entre el mestizaje precolonial y el que le sucede en la colonia y más tarde, especialmente en lo que refiere a la sanción social.

En lo que atiene al mestizaje precolonial, cabe destacar que las formas de unión en las sociedades originarias, a juzgar por las fuentes etnohistóricas consultadas, parecen haber estado regidas por la exogamia o la endogamia con patri o matrilocidad, patri o matrilinealidad. Las uniones exogámicas fueron aquellas que se realizaban entre miembros de distintos grupos sociales, ya fuesen familias lingüísticas o grupos dialectales dentro de las bandas o las tribus, y dentro de éstas, entre individuos pertenecientes a diferentes clanes o distintos linajes y, en ocasiones, distintos grupos étnicos. Entre las sociedades tribales clánicas jerarquizadas, las uniones exógamas estaban destinadas a garantizar —no obstante el etnocentrismo que puede haber operado dentro de cada grupo— la existencia de comunidades afines —de la misma o diferentes tribus— que permitiesen la creación de redes para la obtención, mediante el intercambio, de bienes distintos, escasos o ausentes en los territorios de las comunidades, o para fortalecer la influencia política de una tribu sobre las diferentes sub tribus que ocupaban una determinada región, ya que las tales uniones permitían la formación de alianzas para el control de territorios o recursos estratégicos. En tales casos, el mestizaje interétnico era sancionado positivamente, por lo que era además estatuido y normado por la sociedad.

La normativa para las uniones interétnicas incluía, en muchas ocasiones, restricciones para los matrimonios consanguíneos o matrimonios entre miembros de distintas familias lingüísticas, incluso entre individuos hablantes de dialectos distintos. Dado que las mujeres eran las ceramistas, ello explica, en gran medida, la proliferación de estilos alfareros en los cuales se observa una mezcla de elementos decorativos y formales en muchas regiones, estilos donde se combinan rasgos que pueden ser con-

siderados típicos o característicos de determinados grupos socio étnicos, o incluso de una familia lingüística. Ello era consecuencia de que, al incorporarse las mujeres a un grupo étnico determinado mediante las uniones exogámicas, continuaban elaborando la cerámica de acuerdo a los patrones estilísticos de sus comunidades de origen, pero de alguna manera, se veían influidas a la larga por el estilo característico de las nuevas comunidades donde se insertaban, dando apareamiento a estilos híbridos. En este sentido es interesante citar el caso de los grupos que poblaron el sur del lago de Maracaibo, donde las investigaciones arqueológicas han permitido inferir —estudiando la distribución de elementos cerámicos como son algunos antiplásticos y ciertas formas de vasijas, entre otros rasgos— la presencia de uniones interétnicas (Sanoja, 1980).

La endogamia, por el contrario, supuso el mecanismo social que propició uniones dentro, no solamente de una misma tribu o tribus, sino también dentro de un mismo linaje. Lo anterior se manifiesta, a través de la arqueología, en la coherencia y la persistencia temporal y espacial de los estilos cerámicos en regiones y macroregiones, o en la presencia de patologías en los esqueletos excavados provenientes de cementerios como consecuencia de la potenciación de taras genéticas hereditarias.

Las formas de unión exogámicas caracterizaron, en general, a las sociedades cazadoras-recolectoras y a las tribus igualitarias de la Formación Tribal Agropecuaria, mientras que las endógamas fueron más frecuentes entre las sociedades estamentarias, con una estructura social desigual. La poliginia, la poligamia, la poliandria y los matrimonios por raptos, así como diversos tabúes, como hemos visto, constituyeron asimismo formas de regulación social internas de las uniones, ya fuesen endogámicas o exogámicas.

Leacock informa en su seminal trabajo sobre sociedades igualitarias, que si bien el principio básico de las sociedades de bandas (cazadoras recolectoras) era que la gente tomaba decisiones y era responsable por ellas, y que la autonomía individual era una necesidad y el liderazgo era irrelevante, sin embargo existían negociaciones «...de las uniones matrimoniales para la gente joven, (lo cual) constituía una excepción al principio de autonomía...» (1978: 249. Traducción nuestra). Si esto era así en las sociedades cazadoras recolectoras, entonces, podemos postular que ya desde ese mismo momento fue necesario controlar a las mujeres reproductoras a través de las uniones matrimoniales. Leacock, sin embargo, es enfática al señalar que el status de las mujeres en las sociedades cazadoras recolectoras —en

general en las sociedades igualitarias— no era diferente al de los hombres. Dice la autora: «*No hay responsabilidades económicas y sociales que unan a las mujeres para ser más sensibles a las necesidades y sentimientos de los hombres que viceversa.*» (1978: 249. Traducción nuestra). Más adelante afirma: «*...los hombres no tienen una inclinación aparente para hacer que sus esposas los obedezcan o para imponerles la fidelidad sexual...*» (1978: 249). Las tesis de Leacock se han visto refutadas por los datos obtenidos sobre la mayoría de los grupos actuales de cazadores recolectores. Aunque son muy ciertas sus aseveraciones sobre la cooperación y la solidaridad sociales en estas sociedades, no es menos cierto que las mujeres sí parecen haber sido compelidas y en muchos casos forzadas a la obediencia y a la sumisión, sobre todo en lo que atañe a las formas de unión.

Autores como Meillassoux han señalado que formas de unión como la poliginia, así como las alianzas y los acuerdos entre linajes posibilitan entre las sociedades jerárquicas el acceso al trabajo de las mujeres y a sus capacidades reproductivas, a través de sus hijos/as como fuerza de trabajo (Meillassoux 1975). Debemos agregar en relación a estas ideas del autor que ese acceso al trabajo femenino no solamente refiere a la apropiación de los/as hijos/as como fuerza de trabajo, sino también de las mismas mujeres como fuerza de trabajo, a través del control de sus papeles en la producción y de los productos por ellas generados.

En relación a estas formas de regulación en las uniones matrimoniales, en lo que refiere a las mujeres, es interesante destacar el papel que jugaron diversos mitos destinados a controlar las conductas femeninas pre y post-matrimoniales, como se observa entre los cazadores recolectores yámana de Tierra de Fuego (Vargas, 2005), y la existencia de ceremonias diversas y ritos de iniciación sexual en prácticamente todas las sociedades tribales. Las líneas de descendencia, por otra parte —patri o matrilineales, patri o matrifocales— podían ser reguladas mediante el levirato o el sororato (Herskovits 1952).²¹

²¹ El levirato es aquel tipo de unión en el que la mujer se casa (o se ve compelida hacerlo) con alguno de los hermanos de su esposo cuando éste fallece, mientras que el sororato es una forma de unión en la que un hombre se casa (o puede hacerlo) con una o más hermanas de su mujer cuando ésta muere o cuando no ha cumplido con algunas de sus obligaciones sociales, por ejemplo, parir hijos/as. En ambos casos, la sociedad busca —mediante el control sobre las mujeres— mantener un control sobre las líneas de descendencia y sobre la propiedad sobre bienes y privilegios.

La forma más característica de las uniones entre las sociedades tribales con rangos sociales, como hemos dicho, fue la poligamia. En las sociedades tribales estratificadas, las uniones matrimoniales se convirtieron en recursos de las élites para la consolidación de su jefatura (Salazar, 2002:126). Las esposas devinieron, al igual que otros elementos culturales, símbolos de prestigio, lo que explica que fuesen enterradas con «el principal» cuando éste moría. La denominación de «principal» presente en las crónicas europeas, alude a aquellos individuos (hombres), miembros de las élites de los linajes dominantes, que detentaban cargos prominentes: sacerdotes o caciques, jefes o subjefes. La estructura social tribal estamentaria implicaba la existencia de clanes totémicos, estructura parental que aglutinaba aquellos individuos quienes se reconocían y cohesionaban por sus orígenes, vale decir, por considerarse descendientes de un mismo animal totémico, con el cual se identificaban y reconocían como su más remoto ancestro. Dentro de tales clanes, surgieron linajes, es decir, grupos de individuos que organizados en función de la filiación que tuvieran o creyeran poseer, directa o indirectamente con un determinado totem, establecían una normativa en las uniones que les permitía garantizar específicas líneas de descendencia, lo cual les otorgaba una singularidad respecto al resto del clan. Dentro de esa estructura socio-parental, un determinado linaje podía devenir dominante con respecto a los otros, dominación justificada a través de mecanismos ideológicos-simbólicos, pero lograda gracias a la existencia de un control —en ocasiones hegemónico— de elementos ligados a la vida material: ocupar espacios geográficos privilegiados en cuanto a concentración de recursos naturales o ubicados en posiciones geoestratégicas para efectos del intercambio y la posibilidad de anexión de otros territorios vía las uniones y alianzas, poseer una determinada concentración de individuos con dominio de un conocimiento especializado, etc. Los mecanismos ideológicos-simbólicos esgrimidos que servían para legitimar la dominación radicaban, fundamentalmente, en el manejo de la noción de antigüedad de sus ocupaciones territoriales: *«aquí yacen mis ancestros... nosotros llegamos aquí primero»*, lo cual operaba gracias a la existencia de una identidad ancestral: el considerarse a sí mismos y a sus ancestros descendientes directos del totem, pero que sólo era efectiva si se controlaban elementos materiales.

El linaje que devenía dominante estaba presidido por un jefe, quien controlaba a otros individuos de las regiones vecinas considerados subjefes quienes eran *«...capitanes de guerra que eran recompensados con regalos de*

tierra, mujeres y esclavos para su explotación...» (Steward y Faron, 1959: 227, traducción y énfasis nuestro), Los cargos de subjeses eran otorgados por el jefe del linaje dominante en reconocimiento a sus actuaciones en la guerra o por ejercer funciones de sacerdotes (1959: 188); estos subjeses, a su vez, controlaban las redes regionales de intercambio. Según Steward y Faron, los segundos en importancia dentro de la estructura cacical, luego de los jefes, eran los «nobles», familiares cercanos de los primeros, quienes a diferencia de los otros miembros, obtenían su alta posición social gracias a sus nexos consanguíneos con los jefes.

A pesar de todas esas normativas sociales, los linajes que se convertían en dominantes dentro de un cacicazgo no lo eran de una vez y para siempre, ni tampoco las aldeas que ocupaban eran siempre las centrales o cabezas del cacicazgo. Abundan datos en la literatura arqueológica, etnohistórica y etnográfica acerca del auge y declinación de los linajes dominantes quizá —precisamente—porque la anexión de nuevos territorios, recursos naturales y fuerza de trabajo, así como el plustrabajo obtenido a través del tributo, eran procesos inherentes a las sociedades estamentarias (lo que hemos denominado «procesos antagónicos: el expansivo y el de fortalecimiento del sedentarismo», Vargas, 1990: 95 y sgts.), lo cual permitía que surgieran nuevos linajes dominantes o nuevos cacicazgos en nuevos espacios (Vargas, 1989, 1990). En tal sentido, los datos informan sobre ciclos de decadencia de un cacicazgo y su sustitución por otro, tal como se ha reportado para los cacicazgos costarricenses (Hurtado, 1984; Fonseca y Rojas, 1987).

La garantía para mantener la conexión ancestral del linaje dominante con el totem consistía en propiciar una suerte de «pureza de sangre» a través de las uniones endógamas, por lo cual las dichas uniones se realizaban entre primos cruzados. Puesto que existía un número relativamente restringido de hombres de ese linaje dentro del clan, y debido a la capacidad masculina para preñar varias mujeres a la vez, más de una prima era otorgada al mismo sujeto. Un claro ejemplo de esto nos lo ofrecen los datos arqueológicos sobre el sitio Boulevard, Quíbor, Edo. Lara, donde las investigaciones han permitido detectar en el cementerio prehispánico del mismo nombre, la presencia de esqueletos de niños/as con malformaciones óseas, gracias a la existencia de una tara genética, la mucopolisacaridosis, que existe cuando se dan uniones endogámicas entre primos cruzados durante varias generaciones (Vargas, 1990; Sanoja y Vargas, 1987, 1999).

Como señala Helms, refiriéndose a los cacicazgos panameños, «*La más alta posición de jefe era adquirida por el mayorazgo y los descendientes de la línea del mayorazgo...*» (1979: 23, traducción nuestra). Por ello, la cuestión de la paternidad dentro de los linajes de un cacicazgo, especialmente dentro del dominante, constituía un elemento central pues determinaba la sucesión de su jefatura. Tal sucesión era patrilineal y permitía acceder directamente a privilegios específicos para el linaje y en especial para el jefe. La condición de jefe dentro del linaje dominante, si bien adquirida por sucesión hereditaria, era el producto, también, de una autoridad socialmente reconocida sobre las capacidades de un individuo específico para cumplir con determinadas tareas. El grupo dentro del linaje que descendía de ese esposo-hombre, a su vez descendiente directo del totem, se veía investido con la autoridad del jefe adquirida patrilinealmente, y se convertía en el linaje dominante por definición (Helms, 1979: 27).²² Por ello el candidato a jefe, o el jefe: «... *se unía a una mujer... mientras que otras mujeres podían ser tomadas como concubinas aunque sus hijos no podían heredar; sin embargo, los hijos de la esposa legítima sí heredaban la condición de jefe*» (Helms, 1979: 27, traducción nuestra). Es interesante anotar en este sentido, que entre los cacicazgos panameños, la herencia de los hijos del jefe podía pasar a la hija mayor, en caso de ausencia de un hijo.

De esa manera, el sistema de parentesco, tanto consanguíneo como por afinidad o adhesión permitía cuidar y mantener los derechos y privilegios, así como los bienes que el linaje poseía dentro del clan. Si un cacique, jefe, sacerdote o «principal» de un determinado linaje moría, las mujeres que le habían sido otorgadas en vida debían desaparecer también, o se corría el riesgo de que las posesiones de tal individuo del linaje pasasen a otro, vía las posibles nuevas líneas de descendencia que pudieran establecer esas mujeres con hombres de otros linajes. Por ello, eran necesarios los sacrificios femeninos o que, eventualmente, el hijo mayor «legítimo» del difunto pasase a tomar posesión de las mujeres de su padre. Las mujeres eran consideradas, en general —por tanto— un recurso que servía para reafirmar el sistema de parentesco y de esa manera la propiedad.

Entre los grupos con una estructura social jerárquica parece haber sido común, entonces, la práctica de los sacrificios femeninos. Steward y Faron informan e ilustran el entierro de un jefe con sus esposas en el sitio arqueológico Comte, Panamá (1959: 226), mientras que Gumilla relata

²² Es por ello que entre estos linajes la práctica del sororato era muy común.

prácticas similares entre grupos (que denomina cacicales, pero en realidad eran tribales igualitarios poligámicos) habitantes de la ribera norte del Orinoco para el siglo XVI: «...cuando muere uno de sus capitanes²³ lo ponen en una bamaca... las mujeres del difunto han de estar de centinelas paradas a uno y otro lado del cadáver por treinta días... lo entierran junto con una de sus mujeres para que le cuide y acompañe. Luego el hijo mayor hereda y poseerá las mujeres del difunto menos su madre...» (1955: 136). Asimismo, las investigaciones arqueológicas de Veloz Maggiolo y su equipo en República Dominicana han permitido conocer prácticas parecidas a las descritas entre grupos cacicales taínos (Veloz, 1975-177: 81; Veloz, *et al.*, 1973: 24, 64 y sgts.).

Conjuntamente con la necesidad de lograr la desaparición física de las mujeres de un jefe o «principal», lo mismo ocurría con los demás bienes o posesiones del muerto. Los objetos artesanales que constituían los elementos de prestigio del jefe, subjefe o principal, eran enterrados como ofrendas mortuorias dentro del culto a los muertos que estas sociedades practicaban. Tales ofrendas, consistentes de vasijas hechas por mujeres especialistas precisamente para esos fines, de adornos corporales realizados a partir de materias primas alóctonas o exóticas, como eran los objetos en oro, conchas marinas y piedras semi preciosas, materiales obtenidos a través de las redes de intercambio a larga distancia y elaborados localmente por los/as artesanos/as, así como otros elementos como alimentos ceremoniales, todos los cuales implicaban grandes inversiones de trabajo, eran sacados de circulación al ser enterrados conjuntamente con los cadáveres. De esa manera el culto —al mismo tiempo que servía para reforzar la estructura social desigual— permitía mantener constante la demanda de esos bienes y, en consecuencia, alimentaba la necesidad de contar con sus productores/as (artesanos/as) y con las redes de intercambio.

Con base a lo anterior podemos decir, entonces, que la poligamia parece haber constituido dentro de los grupos cacicales parte de los mecanismos sociales que fueron implementados para garantizar la posesión y al mismo tiempo ejercer la propiedad de ciertos linajes sobre los medios de producción y los bienes naturales transformados mediante el trabajo tribal colectivo: tierras devenidas en conucos o sembradíos, obras de terracería y sistemas de regadío, entre otros, destinados a garantizar mediante

²³ Capitán: expresión que introducen los cronistas europeos para designar a los dirigentes indígenas de la época y que subsiste hasta nuestros días dentro de los grupos indígenas, sobre todo los que habitan en la Guayana y amazonia venezolana.

«la pureza de sangre» la dominación y que era posible gracias a la que se ejercía sobre las mujeres artesanas del común y de la elite.

Las uniones endogámicas dentro de los clanes y los linajes parecen haber permitido que se estructurara una red de aldeas amistosas o sometidas, unidas muchas de ellas por vínculos de sangre, las cuales formaban una especie de periferia de la principal o central, red que —a su vez— era necesaria para propiciar el trueque y los intercambios de bienes terminados y materias primas con otras localidades ubicadas a veces a larga distancia del centro del cacicazgo (Vargas y otros/as, 1997; Fowler, 1988; Helms, 1979). En tal sentido, Helms ha señalado que las tales redes existieron en los cacicazgos de Panamá y Colombia, aunque la autora postula que su origen no era fundamentalmente económico, sino producto del intercambio del conocimiento esotérico: «...*la interacción humana, lo social en su sentido más amplio... la capacidad de experimentar lo sagrado,...* asociada con... *la comunicación simbólica*» (1979: 175, traducción nuestra). Sin embargo, Flannery, por su parte, ha destacado acertadamente el papel de las uniones y las alianzas que se derivan de éstas en la estructuración de redes para el intercambio de bienes usados para fines ceremoniales, planteando que ello no solamente servía para reforzar a las élites, sino que también permitía crear una esfera económica a larga distancia que enlazaba los centros de las tierras altas y bajas en un todo económico más unificado (Flannery, 1968, citado por Helms, 1979: 173).

Dentro de los cacicazgos existieron asimismo uniones exogámicas, las cuales permitían las alianzas políticas para consolidar la confederación de naciones distantes, al mismo tiempo que, cuando se daban entre los distintos miembros de las élites de un cacicazgo, posibilitaban el establecimiento de vínculos dinásticos y de clases, como sucedió entre los caquetío (Salazar, 2002: 125-126). El autor, haciendo eco de las ideas de Service señala que las uniones matrimoniales dentro de los cacicazgos constituyen una expresión de las relaciones políticas. En el cacicazgo caquetío, tanto la poligamia —que servía para reforzar la estructura desigual—, como los raptos de mujeres, eran empleados para forzar alianzas políticas y económicas. En el caso específico de los raptos, dice Salazar, constituían dentro del cacicazgo caquetío un mecanismo que posibilitaba también el incremento y la acumulación de riqueza, ya que hacían posible extender el cobro del tributo en las aldeas que se incorporaban al cacicazgo gracias a las uniones (2002: 124-125).

Al estar las uniones controladas por los hombres, generalmente a través de los consejos de ancianos, era evidente el dominio masculino sobre las mujeres debido a su papel fundamental en la estructuración de las alianzas necesarias para el logro de fines políticos y para los económicos como eran las redes de intercambio que permitían la apropiación del sobre trabajo (tributo) y el mantenimiento de toda la estructura jerárquica cacical. Al mismo tiempo que se daba la dominación sobre las mujeres, y como expresión de ella, se producía su exclusión social, ya que ellas no podían decidir sobre sus asuntos, incluso los más cotidianos, ni sobre sus propios destinos y sexualidades.

Con base a lo anterior, es posible afirmar que los colectivos sociales de los sectores no pertenecientes a las élites de las sociedades cacicales venezolanas fueron excluidos en la toma de decisiones de aspectos económicos y políticos cruciales para el desenvolvimiento de sus vidas. Por otra parte, dentro de esos colectivos, los femeninos no tuvieron ninguna posibilidad de controlar el que las mujeres fuesen utilizadas como suertes de mercancías, intercambiadas, trocadas y cedidas por las élites masculinas de los linajes dominantes de acuerdo a sus intereses.

Algunos cronistas, así como algunos estudiosos, han señalado la presencia de la poligamia dentro de formas de unión endogámicas para grupos sociales con estructuras sociales clánicas igualitarias; tal es el caso de Alvarado, quien señala que: «*Entre los goajiros la poligamia estaba permitida, así que cada indio podía tener cuantas mujeres querían vivir con él...*» (Alvarado, 1956: 235). Sin embargo, en relación a la cita anterior, es de hacer notar que Paz (2000) señala que la estructura social wayuú, de carácter igualitario, deviene jerárquica sólo a partir del siglo XIX cuando se instituyen las relaciones capitalistas de producción, como manera de ejercer la propiedad efectiva sobre la ganadería y las distintas formas de acumulación de riqueza.

Alvarado también nos ofrece información que permite avalar nuestra propuesta sobre cómo la poligamia servía no solamente para garantizar el ejercicio de la propiedad tribal, sino también para conocer las diferencias existentes en la posición social que detentaban las mujeres dentro de cada linaje. «*A los caciques pariagotos les está permitido casarse con cuantas mujeres quieran, mas se considera a una sola como legítima y a ella están sometidas las demás. Los indios ordinarios tienen 3 o 4; luego que estas envejecen repudianlas y toman otras más jóvenes...*» (Alvarado, 1956: 234; énfasis nuestro). «*Entre los chaimas los caciques tenían muchas mujeres y los indios de la plebe tenían dos y algunos solo una... los sálivas y los achaguas eran polígamos...*» (Alvarado, 1956: 235). De un

somero análisis de estas citas se desprende que la condición de mercancía de las mujeres no variaba, fuesen del común o pertenecieran a las élites.

También Sanoja informa la presencia de poligamia entre los grupos igualitarios que habitaban los pueblos que rodeaban el lago de Maracaibo. Dice el autor que según la relación de Sánchez Sotomayor: «...*los hombres tenían dos o más esposas a las cuales exigían fidelidad...*» (1966: 242).

Steward y Faron plantean que en algunas de las comunidades cacicales de la región oriental y de los Andes venezolanos, los jefes y los «nobles» tenían una posición débil y, aparentemente, recibían poco apoyo de «...*la clase del común...*» (1959: 188). Quizá ello explique los comentarios de Salas sobre la estructura social y las uniones entre los mucus y los cuicas de los Andes venezolanos. El autor señala que: «*Tribus agricultoras y sedentarias como los Mucus y Cuicas de los valles centrales de la Cordillera de los Andes Venezolanos tenían que ser endógamas y bajo el régimen patriarcal en que vivían, el cargo de jefe o cacique correspondía al jefe de la familia*». Más adelante asevera: «*Los matrimonios entre los Mucus y Cuicas se verificaban por la voluntad de los contrayentes... para esas naturales uniones ... sí se tomaban en cuenta por el hombre la salud y robustez de su compañera... cuando se casa (la mujer) se somete de tal manera al marido que este a veces se convierte en un déspota que la maltrata y pega...*». (1956: 165 y sgts. Énfasis nuestro). Aunque, pensamos, es muy posible que no existiese verdaderamente una «libertad de los contrayentes para establecer uniones», la cita anterior refuerza la información que poseemos sobre la presencia de la poligamia y del control de las mujeres dentro de las sociedades cacicales.

La debilidad en la estructura de social y en el dominio sobre la población que reporta Salas para los cacicazgos de la zona andina no parece haber sido el caso del cacicazgo caquetío que tenía su centro en el noroccidente de Venezuela para el siglo XVI, ya que las fuentes etnohistóricas relatan la prominencia y control que ejercía el linaje del cacique Manaure en todo el territorio y sobre todos los grupos integrados al cacicazgo para el momento del contacto indoeuropeo (Sanoja y Vargas, 1998, 1992^a; Salazar, 2002: 86 y sgts.).

Salazar plantea —con base a datos etnohistóricos— que la caquetía no era una sociedad estratificada con rangos, sino jerárquica de tipo estatal, pero en realidad considera que existían clases sociales y Estado, cuya estructura estaba conformada por una élite descendiente de un linaje, en la cual, a través de la progenitura se heredaba el control de ese Estado (2002: 88-89, 91). La estructura desigual caquetía estaba conformada por

el Diao, jefe de alto rango, cacique de caciques y deidad con poderes sobrenaturales quien presidía el Estado. A éste lo seguían los caciques principales, los nobles y los señores principales, quienes fungían de secretarios o ministros debido a sus vinculaciones con los planes estatales, ya fuesen económicos o políticos. Luego estaban los boratios o mohanes, especialistas religiosos, quienes eran también los médicos y sacerdotes. Según Salazar eran quienes estaban encargados del trabajo intelectual e ideológico del cacicazgo. En la base de la pirámide social se ubicaban el pueblo, denominado indios o comunes encargados de producir la riqueza o servir a la élite, y las naborías, la clase de los trabajadores/as. Algunos cronistas reportan, así mismo, incluyen otra clase «la clase guerrera», encargada de garantizar la anexión de territorios y el cobro de tributos (Steward y Faron, 1959).

Entre los caquetíos eran comunes los sacrificios de niñas, a quienes se les concebía como portadoras del espíritu colectivo y representantes puras relacionadas directamente con Dios (Salazar, 2002: 122). Esos sacrificios de niñas entre 10 y 13 años, eran llevados a cabo en ceremonias propiciatorias de las lluvias; asimismo, las fuentes reportan cómo entre los achagua y los caquetío de los llanos se realizaban sacrificios de doncellas dentro de un ritual dedicado al sol y a la luna durante los períodos de sequía. Tales doncellas eran mantenidas en sitios especiales con el fin de prepararlas para tan noble tarea. Aunque la ideología convencía a los padres de que era «un gran honor» perder a esas niñas y jóvenes mujeres mediante el sacrificio, recibían no obstante gratificaciones económicas de las autoridades (Salazar, 2002:121). Los sacrificios femeninos eran en realidad —como ha señalado Salazar (2002: 121)— un recurso económico, una manera de solventar idealmente los problemas naturales, como las sequías que debía enfrentar una sociedad eminentemente agrícola como la caquetía. Al mismo tiempo, suponían un reconocimiento de la sociedad caquetía a la capacidad reproductiva femenina: el poder «parir lluvias». Quizá ello explique, como indican las fuentes etnohistóricas, por qué era común entre los caquetío elaborar ídolos para representar a las mujeres (Salazar, 2002: 121).

CAPÍTULO X

Las uniones y el mestizaje colonial

La colonización española de Venezuela tuvo un profundo impacto en las mujeres indígenas. Durante la colonia, especialmente con las encomiendas que concentraron individuos y no colectivos, las etnias indígenas fueron desestructuradas, sus miembros fueron repartidos y enviados a regiones distintas a las que habían ocupado durante milenios, con el consiguiente desarraigo. Se dislocó la estructura social tribal, fuese igualitaria o desigual, se implantaron procesos de trabajo desconocidos hasta entonces. Fue un proceso que transformó cualitativamente las sociedades indias, pues las relaciones sociales entre y dentro de los grupos pasaron de solidarias y cohesionadas a ser relaciones asimétricas, desiguales y de subordinación; en suma relaciones plenamente políticas.

No podemos hoy día sino imaginarnos lo que deben haber sentido las mujeres indias al verse forzadas a separarse de sus familias, de sus hijos/as y esposos, de sus territorios ancestrales; lo terrible que debe haber sido tener que hablar una nueva lengua, someterse a nuevas costumbres, realizar nuevos trabajos, practicar una nueva religión y, de paso, ser violadas de manera continua por los conquistadores.

Una de las primeras medidas que tomaron los misioneros católicos fue la de eliminar las antiguas viviendas comunales que mantenía la estructura familiar extensa, fundamento de la organización social aborigen, y cambiarlas por viviendas individuales, pequeñas celdas desprovistas prácticamente de mobiliario que sólo podían ser habitadas por una familia nuclear. Los efectos terribles de la conquista española y del posterior período colonial sobre las mujeres indias venezolanas y americanas, desarraigadas de su vida cotidiana al perder la noción de solidaridad social que les proporcionaba la familia extensa en general, sólo pueden ser comparados con los ocasionados por la devastación del África negra con la trata de esclavos/as.

Es importante destacar el papel del mestizaje en la estructuración de las clases sociales y su impacto en las mujeres indias y negras en particular, primero en la colonia y posteriormente en el período republicano. El mestizaje durante la colonia estuvo signado por la imposición sexual de los hombres europeos a las indias y a las esclavas de origen africano, por lo cual fue el resultado de uniones forzadas. Tal como asegura Iglesias

refiriéndose al caso paraguayo «...*el cuerpo de la india* (para Venezuela diríamos el de las esclavas negras también) *es un botín con un valor múltiple: sirve para el placer, para el trabajo en el campo y engendra hijos e hijas mestizos que aumentarán la fortuna de estos españoles empobrecidos en busca de grandeza*» (1993: 49).

Como veremos, los resultados de tal mestizaje, fueron sancionados negativamente por la sociedad colonial, generándose una ideología racista que permitió la exclusión social de esos/as mestizos/as.

La estructura y composición social de la Venezuela colonial estaba determinada por elementos étnicos y económicos. Existían los europeos y canarios, quienes controlaban los procesos de acumulación de riquezas, sobre todo en la producción agrícola y el comercio. Estaban los blancos criollos, a quienes se les consideraba separadamente de los blancos europeos; éstos practicaban la endogamia, ya que como señala López, manejaban para el siglo XVIII una ilusoria pretensión de pureza racial, ilusoria en la medida del alto mestizaje del que habían sido producto en la pennínsula ibérica y del que existía en América. El mismo autor señala que los blancos criollos poseían una cierta uniformidad económica basada en los privilegios heredados de los conquistadores y que, como grupo, actuaban para defender sus posiciones políticas y beneficios económicos. La denominación de mantuanos/as para designar a la clase social más poderosa se debió a «...*que éstos ponían en práctica a favor de sus mujeres, una vieja disposición de Felipe II, según la cual las negras y mulatas libres o esclavas no podían llevar mantos...*» (López, 1998: 187). Los/as pardos/as constituían el sector mayoritario de la población producto del mestizaje. El término se usó inicialmente para designar a los/as mestizos/as resultantes de las uniones entre europeos y negras esclavas, siendo equivalente también a la denominación de mulatos/as. El concepto de pardo, según Cunill Grau, fue aplicado a finales de la colonización española para designar a los habitantes descendientes de negros africanos (1987: I-51). Para el siglo XVIII incluía otras formas de mestizaje: los/as zambos/as, mezcla e indio y negra, los/as moriscos/as, producto de las uniones entre españoles y mulatas, y los/as coyotes, mezcla de mestizos e indias (López, 1998: 187-188; Brito Figueroa, 1973: 159 y sgts.). Toda esta taxonomía refleja la sanción social hacia el mestizaje por parte de las élites. Tal como ha señalado Iglesias: »(En) *el siglo XVIII... la élite española sufre de una verdadera obsesión taxonómica que discrimina obsesivamente matices del color, la fortuna y la profesión de las personas*» (Iglesias, 1993: 62).

Todavía para inicios del siglo XIX, según apunta Cunill Grau, los grupos minoritarios fomentaban las barreras étnicas con el fin de poder controlar la población de pardos, indios y negros quienes constituían la fuerza de trabajo que permitía movilizar los recursos venezolanos (Cunill Grau, 1987: I-54; Brito Figueroa, 1974; López, 1998: 184 y sgts.)

La ideología racista imperante supuso, asimismo, una valoración estética de elementos raciales, fundamentalmente de ciertos rasgos fenotípicos, valoración que persiste hasta nuestros días. Se consideraba que lo bello estaba asociado con aquellos/as individuos con cabellos lacios y ojos y piel claros, mientras que lo feo era equivalente al color oscuro de la piel y de los ojos, así como los cabellos ensortijados, rasgos compartido generalmente por los negros, mulatos y los indios. Como bien ha señalado Stolcke al referirse a la Cuba colonial, la jerarquía social imperante era legitimada en términos raciales. En palabras de la autora: «*Las aspiraciones de preeminencia y reconocimiento social exigían pureza de 'raza'. De este modo, el fenotipo se confundía ideológicamente con el genotipo y el estatus social. Las mujeres blancas de las clases superiores y sus familias eran controladas por los varones de la familia, y eran protegidas de la contaminación 'racial' a través del matrimonio...*» (1992: 14).

Las mujeres mantuanas venezolanas tenían también prejuicios sociales y raciales en contra del mestizaje ya que se consideraban a sí mismas como aristócratas. Iglesias apunta en ese sentido: «*La mujer blanca ... se negó a vincularse con el indio aunque tuviera que aceptar por marido... a esos conquistadores ahora convertidos en encomenderos prósperos pero envejecidos y desdentados...*», conducta que según la autora se intensifica en el siglo XVII y se afianza en el XVIII (1993:57-58). Por otra parte, Cunill Grau asevera que los hombres extranjeros de origen europeo, que residían en Caracas para finales del siglo XIX, casaban sólo con mujeres criollas descendientes de españoles (1987, III: 1608).

Se puede considerar entonces que los sectores dominantes coloniales y republicanos propiciaron el desprecio hacia cualquier forma de mestizaje, así como también hacia la condición de «pobre». En consecuencia, generaron una ideología estructurada sobre la base de varias nociones que no correspondían con la realidad: en primer lugar, considerar que los/as europeos/as poseían pureza de sangre, elemento que como ya hemos señalado era ilusorio en la medida que no solamente existía un alto mestizaje actual, sino también que ninguno/a de ellos/as era «puro/a» ni étnica ni racialmente; y en segundo lugar, creer que porque los pardos, indios y negros y los pobres de origen hispano denominados blancos de

orilla, estaban subordinados y sometidos, constituían seres inferiores. La sanción social negativa hacia los sectores de la población que la élite reconocía como mestizos trajo consigo que fuesen excluidos y discriminados socialmente lo cual se expresó en una severa normativa sobre lo podían o no hacer, en cuáles espacios participar, etc. Sin embargo, es gracias a ese mestizaje, como las indígenas se amalgamaron con las negras esclavas y las blancas de orilla o pobres dando lugar posteriormente a las mujeres criollas, sobre todo las que integran hoy día la mayor parte de los sectores populares.

Cunill Grau refiere que para mediados del siglo XIX, el mestizaje se había intensificado tanto en el pueblo La Vega (actual Región Capital), que la población indígena prácticamente no era representativa (1987, III: 1672).

Se cree, y no sin alguna razón, que la conquista española de América fue realizada por hombres solos, factor que se esgrime como causa y excusa de las uniones forzadas con las mujeres indias y con las de origen africano. Sin embargo, la arqueología demuestra una discreta participación femenina europea durante el proceso de conquista. Las investigaciones de Ortega en La Isabela, primera villa española en República Dominicana (Ortega, 1988: 11), muestran que en los cementerios correspondientes a los primeros años de la conquista están representados individuos de los dos géneros, ambos de origen europeo. En el caso venezolano, la presencia femenina europea durante la conquista puede ser inferida a partir de la existencia de ciertos elementos en el registro arqueológico usados para el mantenimiento doméstico, como es el caso de los dedales, desconocidos hasta ese momento entre las poblaciones indígenas. En el sitio Escuela de Música J. A. Lamas, ubicado en la Esquina de Santa Capilla, Caracas, nuestras investigaciones arqueológicas nos permitieron recuperar, para una fecha de 1572, un dedal realizado en hierro forjado (Sanoja y otros/as, 1998: 134; Sanoja y Vargas, 2002b: 81). Algo similar ocurría en República Dominicana, donde las excavaciones realizadas por Veloz Maggiolo en la antigua Villa de Santo Domingo han proporcionado numerosos objetos de uso femenino de origen europeo (1992).

En relación al análisis de la reproducción biológica de los/as esclavos/as de origen africano, distinta a la que resultó de las uniones forzadas que se dieron en Venezuela, es interesante enfatizar cómo ésta expresa la unidad orgánica de la producción y la reproducción. En tal sentido, es pertinente el planteamiento de Meillassoux, quien señala que: «... *los esclavos son*

diferentes a otros miembros de la comunidad en el sentido de que están privados del derecho de la descendencia... (ya que)... para que el sistema esclavista sea orgánico ... no se les puede permitir tener dependientes... Si va a existir la explotación, el esclavo no debe reproducirse biológica o socialmente...» (1979: 9-10, traducción nuestra). Si ello es así, es obvio que la esclavitud supuso para las mujeres esclavas la negación de cualquier derecho en lo que atañe a su sexualidad, ya que no sólo no podían escoger pareja, sino que incluso les estaba vedada la posibilidad de reproducirse biológicamente con el individuo de su escogencia.

El mismo autor también apunta que *«La reproducción de la esclavitud depende de la capacidad de la sociedad de adquirir esclavos, esto es, un aparato que no está ligado directamente a las capacidades de reproducción demográfica (fecundación) de la población esclavizada...»*. Podemos decir en este sentido que, en el caso venezolano, las uniones forzadas de hombres europeos con mujeres negras esclavas garantizaron la reproducción de los/as esclavos/as a través de la gestación de una población mulata, signada por la esclavitud, lo cual supuso una forma de «obtención» de nuevos esclavos/as, pero independiente de la trata.

Dice Meillassoux, más adelante, que al esclavo agrario *«...se le permite una compañera, un trozo de tierra y la posibilidad de reproducirse biológicamente...»* (Traducción y énfasis nuestros). Asimismo indica que, en tales casos, *«... el Señor... controla la reproducción de la célula productiva...»* y, al darse esas condiciones materiales concretas, el trabajador *«...se ve forzado a controlar su reproducción, ya sea a través del infanticidio, aborto o abandono de los hijos... La relación de explotación alcanza el interior de la célula productiva, esto es, dentro de la familia. Las mujeres son explotadas a través del trabajo doméstico necesario para la educación y crianza de los hijos, a través del trabajo necesario para la reproducción física de la fuerza de trabajo»* (1979: 11, 12, 13, traducción nuestra).

Las mujeres esclavas de origen africano venezolanas, así como muchas mujeres indígenas, llegaron a constituir durante la colonia, en general, lo que Meillassoux denomina «esclavo agrario» o «siervo» (1979: 11), dedicadas al trabajo agrícola, integradas a grupos o células familiares que eran controlados económicamente de forma total por los amos, abusadas sexualmente por los mismos, y cuyos/as hijos/as pasaban a engrosar la fuerza de trabajo propiedad de los señores.

En relación a este último punto, Acosta Saignes apunta que para perpetuar el régimen esclavista, la Real Cédula de 1526 dispuso la esclavitud de los/as hijos/as de los esclavos, aun cuando hubiesen nacido de un matrimonio legítimo. Continúa el autor *«Para que se cumpliese a cabalidad la*

disposición, según la cual los hijos de esclavos serían esclavos, se prohibió la entrada de los negros a encomiendas y pueblos de indios. Si tenían hijos... resultaban problemas legales, pues el padre era esclavo y la madre indígena» (1984: 310, 312). En consecuencia, las uniones entre esclavos y entre éstos e indios eran fuertemente penalizadas, quizá porque ninguna de ellas garantizaba de la misma manera que las que se daban entre europeos y negras la perpetuación de la condición de esclavitud de los/as hijos/as.

Esta situación cambió en la letra pues desde el siglo XVII se estatuyó en las Leyes de Indias que los amos debían dar facilidades a los esclavos para casarse entre ellos; sin embargo, según Acosta Saignes, todavía para finales del siglo XVIII, los amos se oponían tenazmente a esos matrimonios, recurriendo en ocasiones a diversos subterfugios, como considerarlos envueltos en procesos judiciales, secuestrarlos y castigarlos (1984: 227 y sgts.). También señala el autor citado cómo la sociedad toda sancionaba negativamente las uniones entre esclavos, pues las oposiciones incluían, además de las de los amos, «...la de quienes consideraban su significación social superior a las de los simples esclavos; la de quienes pensaban haber ascendido en la escala de castas; la de quienes, aun en la esclavitud, querían que sus hijos libres mejorasen» (1984: 240).

De las informaciones anteriores se infiere que las uniones entre los/as miembros de los grupos de origen africano operaron durante la colonia de tres maneras: por un lado, a pesar de las restricciones legales establecidas como forma de poder controlar la descendencia y perpetuar la esclavitud, hubo uniones espontáneas entre ellos/as, evadiendo los castigos y penalidades; por otro, los/as esclavos/as se sometieron a las normas y la descendencia pasó a ser esclava como los progenitores y, finalmente, los/as individuos libres o los/as cimarrones establecieron uniones matrimoniales independientes de las restricciones del poder dominante. En tal sentido, son numerosas las referencias acerca de la presencia de mujeres-esposas entre los grupos cimarrones, no sólo venezolanos sino caribeños en general (Guerra, 1984; La Rosa, 1986). Sin embargo, la libertad de los cimarrones hombres no mejoró en mucho las condiciones de vida de las mujeres cimarronas huidas de sus amos debido a que continuaron siendo valoradas por su capacidad reproductora. La información que reporta Guerra (tomada de Rémy) es ilustrativa de la aseveración anterior. Dice Rémy: «La práctica corriente de la poligamia en África inclinaba a vender a los hombres y conservar las mujeres (precisamente por ser las reproductoras). Negreros y plantadores buscaban los varones ... Así lo más frecuente era que se

contaran 5 hombres por cada mujer» (citado por Guerra, 1984: 57-58). Más adelante, el autor reporta las informaciones ofrecidas por Price sobre las condiciones en las cuales vivían las mujeres en los cumbes jamaíquinos, pequeños poblados que establecían los esclavos cimarrones después de haber huido de sus amos: *«En algunos cumbes ... la poliginia fue prerrogativa de los esclavos fugitivos más importantes, lo que regulaba aún más la posesión femenina»*. Diríamos nosotros, el control sobre las mujeres y su sexualidad. Y sigue Price ofreciendo datos sobre los cumbes jamaíquinos: *«...existencia de reglas cuidadosamente establecidas que permitían que varios hombres compartieran una mujer un número determinado de noches, controlando de esa forma los derechos en la descendencia y la filiación»* (citado por Guerra, 1984: 59).

En los cumbes, pues, se perpetuó la poligamia ancestral africana entre las poblaciones descendientes de esclavos/as en territorio americano, pero en peores condiciones de existencia para las mujeres, ya que éstas no solamente habían sido trasplantadas a la fuerza a nuevos contextos socioculturales, sino que tenían que compartir sexualmente sus vidas con diversos y numerosos individuos de diferentes etnias a las de sus regiones de origen, con los cuales las unían sólo el vínculo de la infame condición de haber sido esclavos. No obstante las informaciones anteriores, es necesario apuntar que los datos originales que poseemos sobre los cimarrones fueron escritos por cronistas europeos, caracterizados por ser narraciones y crónicas selectivas, limitadas y sesgadas. En tal sentido, La Rosa afirma: *«...esos grupos o sectores populares, por razones de clase, no tenían acceso a la cultura y no dejaron documentos escritos... que expusieran de manera directa el papel y lugar que desempeñaron en el proceso histórico, así como los sentimientos que los guiaron»* (La Rosa, 1986: 86).

A manera de conclusiones: Las mujeres, garantes de la reproducción biológica y social

El breve estudio de las fuentes etnohistóricas sobre sociedades cazadoras recolectoras que hemos realizado nos permite afirmar que las formas ideológicas implementadas —como mediación entre lo real y la conciencia— sirvieron para justificar la subvaloración de las mujeres y de su papel en la producción y enfatizar por el contrario el de la reproducción, especialmente la biológica. Lo anterior es particularmente claro cuando nos detenemos a considerar el mundo mítico de las sociedades cazadoras recolectoras. La conceptualización ideal del mundo real que poseían —preeminencia y superioridad de los hombres - mujeres inútiles necesitadas de cuidado— en-

traba en contradicción con lo que sucedía en la realidad, ya que las mujeres producían tanto o más que los hombres y de hecho eran quienes cuidaban de la mayoría de los miembros de la sociedad; esa contradicción debía ser resuelta, y la solución implicó la existencia de un pacto social entre ambos agentes, donde cada uno/una de ellos/as aceptó que si se veía comprometida la única función social propiamente femenina —la reproducción biológica de los seres sociales— se ponía en peligro la pervivencia y viabilidad de toda la sociedad. Es por ello, pensamos, que en la mitología de los grupos sociales cazadores-recolectores siempre existe un reconocimiento a una mujer, a una madre mítica, a una madre originaria. Las más de las veces observamos que la mujer originaria, la mujer mítica era perfecta; si hubo alguna imperfección o si ésta surgía luego en la vida social, era culpa de las mujeres reales por no ser sumisas.

En el caso de los pumeh, Kuma, la diosa fundamental es concebida como la divinidad que garantiza el cuidado de todos/as en más allá; pero son los hombres, los shamanes, los únicos capaces de comunicarse con ella no obstante que existen shamanas. Entre los yámana, Kina es la diosa, la mujer originaria; pero fueron las mujeres reales, durante el llamado «período matriarcal» de la sociedad yámana, las culpables de que las mujeres perdieran el poder que tenían sobre los hombres al cometer un pecado original (Vargas, 2005).

En lo que se refiere a las sociedades tribales, las fuentes parecen indicar, también, que existe una contradicción similar a la anterior entre los planteamientos de la ideología patriarcal sobre las mujeres como seres necesitados permanentemente de cuidados, y el papel que éstas jugaron de manera efectiva. Se desprende de los datos revisados que, en realidad, aunque las mujeres cuidaban no sólo a los/as hijos/as sino a los mismos hombres en la vida real, ello sólo era aceptado a nivel simbólico, pues existía la concepción de que el agente social destinado cumplir con las funciones de protección del otro/a y de la sociedad toda era el masculino, y por lo tanto los papeles femeninos eran negados, invisibilizados o naturalizados.

La importancia del papel protector de las mujeres hacia los hombres en la vida real se refleja, entre otros elementos culturales, en cómo las mujeres de los cacicazgos —no sólo los venezolanos sino también los de Panamá, Colombia y República Dominicana— debían ser enterradas con sus esposos para que continuaran en el más allá cumpliendo con la función de cuidarlos. Caso similar refleja el de las «avanzadoras» del período

independentista, quienes —al ser las garantes de la logística de guerra: preparación de las armas, venenos, comida, mantenimiento de los campamentos, curas de heridas y demás— eran quienes podían y debían cuidar de los hombres integrantes de la tropa.

Como consecuencia de lo anterior, la mayoría de los mitos de creación y de orígenes de las sociedades tribales contemporáneas tienen como figura central una mujer, o en todo caso, si se trata de un hombre, la importancia de éste deviene de ser hijo de una madre originaria. Estos elementos suponen, de hecho, un reconocimiento a la capacidad de las mujeres para la reproducción biológica de todo el grupo étnico y a sus capacidades para la reproducción del sistema social. En el caso de los guarequema, por ejemplo, González Nánéz reporta un panteón integrado por 16 divinidades principales, de las cuales 6 son mujeres, y en el cual *amályawa*, una divinidad mujer, preside todo el panteón (1980: 62). Los mitos reflejan, a pesar de que la ideología patriarcal establece la noción del hombre proveedor y trabajador, y una mujer fundamentalmente consumidora y desvalida, un reconocimiento de toda la sociedad al papel real de las mujeres en la producción y en la reproducción no solo de la vida biológica, sino también en la creación de la misma vida social, confiriéndoles —en ocasiones— una capacidad única para generar los recursos naturales básicos que sustentan la vida económica de toda la sociedad. Ello se trasluce, por ejemplo, en varios mitos creacionales de grupos tribales amazónicos en los cuales una mujer mítica creó plantas específicas. En este sentido, es interesante recordar los señalamientos de Armellada, quien apunta que para los pemón de la zona guayanesa venezolana, existe una constante en los mitos —expresados a través de cuentos—: la búsqueda de los hombres de un regreso a la casa de la madre (1988: 30).

La ideología que sustentaba la vida social de las sociedades tribales era reproducida por las mismas mujeres mediante la socialización de los/as hijos/as a nivel familiar y en la esfera pública comunitaria en donde ellas participaban activamente en los rituales, las ceremonias y las festividades. Aunque esas ceremonias estaban generalmente presididas por un hombre (casi siempre el shamán), los ritos incluían a una/s mujer/es —casi siempre anciana/s— quienes servían para reforzar la ideología existente. Las mujeres elegidas, las encargadas de controlar a las otras, como hemos visto, intervenían en esas actividades ya como cantantes, como preparadoras y dispensadoras de bebidas y comidas o como ayudantes de los shamanes en sus tareas destinadas a mantener a las demás mujeres dentro

de la ignorancia sobre aspectos básicos de sus vidas, especialmente aquellos referidos a la dominación que sufrían.

Los datos revisados sobre la producción de mantenimiento de las mujeres de origen africano en sus propios espacios son escasos. Los/as autores/as revisados/as ofrecen poca o ninguna información sobre cómo socializaban esas mujeres a sus propios hijos/as. En ello influye, a no dudarlo, la condición de esclavitud a la que estaban sometidas que les negaba un acceso y libertad para criar a sus hijos/as. A pesar de estas carencias, es importante resaltar el papel que jugaron en la socialización de los/as niños/as de origen europeo, como ya hemos expuesto, sobre todo en lo que atiende a la estructuración de un imaginario colectivo, prácticas y valores culturales, aspectos afectivos, ritualísticos y religiosos, gestualidad, musicalidad y demás entre los múltiples elementos culturales que contribuyeron a formar en las distintas generaciones de venezolanos y venezolanas del período colonial, muchos de los cuales persisten hasta nuestros días.

El papel de las mujeres como el agente social fundamental en la reproducción de la ideología que existió entre las sociedades tribales pre-contacto persistió en la sociedad colonial. En este sentido es claro en las fuentes revisadas cómo las «matronas» eran las encargadas de reproducir los valores sociales, las normas de conducta, controlar a las mujeres más jóvenes de posibles desviaciones y, en general, garantizar la perpetuación del sistema social. Es notorio el señalamiento de los/as autores/as consultados/as sobre el papel de las mujeres de los estratos dominantes en la reproducción de la ideología y los estereotipos racistas sobre el mestizaje. Todo ello explica por qué, entre dichos sectores, existe hoy día una actitud racista, legitimada a través de una identidad ancestral con un, no siempre cierto, antepasado «blanco».

PARTE IV

EL PATRIARCADO
Y LA IDEOLOGÍA
PATRIARCAL

CAPÍTULO XI

La aparición de la ideología patriarcal y la creación de estereotipos negativos sobre las mujeres

Algunos autores/as aseveran que aparejado al surgimiento de las relaciones capitalistas de producción se institucionaliza la ideología patriarcal. Beechey señala que el concepto de patriarcado, utilizado por las mujeres para analizar los principios sobre los cuales se basa la opresión femenina —no obstante la variedad de significados que posee para los diversos movimientos feministas— ha sido concebido por los grupos marxistas como relacionado directamente con el surgimiento de la sociedad capitalista (1981).²⁴ Según la misma autora, la teoría marxista sobre la opresión femenina es política, ya que considera que no debe analizarse el patriarcado de manera aislada, sino fundamentalmente en función de las relaciones que existen entre éste y el modo de producción capitalista. En consecuencia, según los planteamientos de Beechey, los/as autores/as marxistas consideran que las formas de explotación y subordinación de las mujeres no deben ser separadas de otras formas de explotación y opresión que existen en las sociedades capitalistas.²⁵ De acuerdo a lo anterior, la dominación femenina estaría unida inextricablemente al orden capitalista, por lo cual es política la decisión de grupos feministas autónomos para organizarse como movimientos sociales. A pesar de estas críticas de la autora,

²⁴ No vemos a este comentario de Beechey como totalmente cierto, toda vez que somos muchas las marxistas que consideramos que el patriarcado institucionalizado no surge con las relaciones capitalistas de explotación. La sociedad capitalista lo hereda. Por ejemplo, nosotras consideramos que es cuando surge la desigualdad social —de hombres y mujeres— cuando podemos hablar de patriarcado. Esa desigualdad precede —como sabemos— al capitalismo. A lo largo de esta obra hemos tratado de demostrar que tal cosa aparece cuando la sociedad se estratifica, ya sea en rangos sociales, ya sea en clases sociales, y las clases pre-existen al capitalismo.

²⁵ Ciertamente, dado que el capitalismo se basa en la dominación y explotación de unos/as pocos sobre la mayoría, y dado que se trata del sistema socio-económico-cultural que existe en la actualidad, si queremos combatir la dominación capitalista debemos incluir la que se origina con el patriarcado que ha sido heredado por el capitalismo

pensamos, sin embargo, que tales movimientos existen para propiciar, precisamente, un análisis tanto de las formas de lucha feminista como de clases que existen en condiciones históricas concretas.

Según autoras como Mitchell (citada por Beechey 1981), el patriarcado es fundamentalmente una ideología. Dice Mitchell que la característica definitoria de una cultura patriarcal es que dentro de esa cultura, el padre asume simbólicamente el poder sobre la mujer; asegura además, que son los padres o sus representantes los que poseen un poder determinante sobre las mujeres.

Para nosotras, el patriarcado como tal, como una forma de dominación de las mujeres por parte de los hombres, es un sistema social fundamentado en una ideología: la patriarcal, pero dicho sistema no es reducible a ella a pesar de su altísima eficacia. Esta ideología se ha basado en la idea —como dice Carlos Esteban Deive— de identificar a la mujer con la naturaleza y al hombre con la cultura, reduccionismo biológico que da lugar a que «...la primera se someta al dominio del segundo» (1993: XIX). En torno a este debate creemos haber demostrado en este trabajo hasta ahora cómo, en el caso venezolano —vale decir, en situaciones históricas concretas— es evidente que si bien las condiciones sociales para que surgiera el patriarcado se van conformando mucho antes de la aparición de las relaciones sociales capitalistas de explotación, el patriarcado institucionalizado sólo existe cuando lo hacen los rangos y las clases sociales, y sabemos que éstas aparecen antes de que lo haga el capitalismo. Por las razones expuestas, consideramos que, aunque las bases históricas del sistema patriarcal y de la ideología que lo acompaña se gestan —a nuestro juicio— entre las sociedades tribales estamentarias y jerárquicas, es en la sociedad colonial —plenamente clasista— cuando se le formaliza e institucionaliza.

Las sociedades estamentarias, consideradas «*sociedades con relaciones sociales tipo Estado*» (Patterson y Gailey, 1987) están caracterizadas por la presencia de rangos que se apropian del plustrabajo de hombres y mujeres a través del tributo, y en consecuencia se oprime económicamente no solamente a las mujeres, sino también a los hombres. Sin embargo, al ser las mujeres las garantes de la reproducción de los agentes sociales, biológica y socialmente, están sujetas también a otras formas de dominación, como son las de género.

Para nosotros, pues, la ideología patriarcal tiene sus orígenes en la fase estratificada del Modo de Producción Productor o Tribal Agropecuario

(Vargas, 1990)²⁶, fase en la cual comienza el proceso de transformación del modo de producción de toda la formación social. En tales situaciones, como hemos visto, las mujeres de los cacicazgos fueron discriminadas y oprimidas, observándose variaciones en tales elementos ya se tratase de mujeres pertenecientes al común o a los linajes dominantes.

Comas señala que si bien el género constituye una de las formas de desigualdad existentes en la sociedad, existen otras —también fundamentales— basadas en las diferencias de raza o en el acceso desigual a los recursos. Apunta, además, que los mecanismos sociales mediante los cuales esas diferencias se convierten en desigualdades son de naturaleza muy similar, por lo que —dice— «...para entender los sistemas de género es necesario entender el proceso más general de construcción social de la diferencia como desigualdad» (1995: 18). Más adelante la investigadora señala el papel del trabajo en esa construcción; advierte —acertadamente— que en el trabajo cristalizan tanto las divisiones técnicas del proceso productivo como las relaciones sociales que lo hacen posible y que «... distribuyen a los trabajadores en distintas actividades». Un importante aporte de Comas en relación a la comprensión de los efectos de la división social del trabajo en las formas de opresión de las mujeres es el referido a su concepción sobre cómo éste permite una jerarquización de tareas y simultáneamente *una jerarquización de personas*. Para la autora, el trabajo integra las distintas formas de desigualdad social y permite entender tanto los sistemas de género como su articulación con otras divisiones sociales (1995: 18).²⁷

²⁶ En otros trabajos más recientes lo hemos designado como un «patriarcado americano originario», el cual presentó particularidades diferenciales con respecto al «patriarcado clásico» de la Europa Antigua» debido a la base socioétnica existente en los territorios americanos (Vargas, en prensa)

²⁷ Si seguimos estas ideas de Comas, podemos concluir que ella conceptualiza el trabajo luego de la división social del mismo, es decir, luego que aparecen las clases sociales, como el origen de las desigualdades de género. Sin embargo, autoras como Heidi Hartman (1981) señalan que la división del trabajo por sexos parece haber sido universal a lo largo de la historia de la humanidad y que en nuestra sociedad actual la división sexual del trabajo es jerárquica, con los hombres en el tope y las mujeres en la base. Hartman considera que las raíces del estatus presente de las mujeres yace en esta división que existe antes del capitalismo, un sistema patriarcal que fue establecido de manera que los hombres pudieran controlar el trabajo de las mujeres

Lo anterior significaría que cuando la sociedad establece divisiones definidas por el valor o significación que se atribuyen a determinadas tareas sociales, al considerar unas como más importantes que las demás, las personas que las ejecutan son jerarquizadas inevitablemente; ello supone, en consecuencia, una disgregación del todo social con la aparición de desigualdades y exclusiones.

Como hemos visto para el caso venezolano, con el advenimiento de las sociedades plenamente clasistas, la colonial y la republicana, la dominación de las mujeres se agudizó y se crearon nuevas instituciones y prácticas patriarcales. Sin embargo, es necesario enfatizar al respecto que el surgimiento de la familia patriarcal, y de la ideología que perpetúa su reproducción, no pueden disociarse de la división social del trabajo que comenzó a operar dentro de la sociedad tribal estratificada. De la misma manera como el capitalismo, tal como apunta Beechey, no crea el proceso de trabajo capitalista, sino que lo desarrolla a través de un largo proceso, prolongado y desigual, las formas de organización de la fuerza de trabajo históricamente determinadas tampoco crean la familia patriarcal; la desarrollan a través de la economía doméstica patriarcal que ya existía (1997: 89). Esa economía aparece, precisamente, entre las tribus con una estructura social jerarquizada.

La importancia de la división social del trabajo en el desarrollo e institucionalización del patriarcado ha sido señalada por diversos/as autores/as. En tal sentido, es pertinente destacar por qué surge la división social del trabajo. Autores/as como Castro y otros/as plantean que «...la división de tareas en una sociedad se establece cuando se exige un aumento socialmente necesario de la productividad... un reparto de tareas que aumente la eficacia productiva...» (1998: 1). Los/as mismos/as autores/as señalan que «La producción y las relaciones sociales de producción involucraban inicialmente a la totalidad de los sujetos y objetos sociales, conformando un contexto de integración donde las esferas económica, social y política apenas podían diferenciarse» (1998:2, énfasis nuestro). Y, continúan, «El reparto de tareas... pasa a depender de contextos particulares de la producción... supone una fragmentación del sujeto social global. La división del trabajo crea un nuevo marco relacional...; con la división social del trabajo, el énfasis ya no recae en el reparto de las tareas socialmente establecido, sino en la división entre el trabajo realizado y la disimetría de los/as trabajadores/as en cuanto al acceso a lo producido... (ello) posibilita un cambio en el valor de los objetos sociales que redund

y de los niños en la familia. Así fue como los hombres aprendieron las técnicas de organización y control jerárquico.

en un cambio en la disimetría de los sujetos sociales...» (1998: 2-3, énfasis nuestro). En sintonía con estas ideas, en otros trabajos hemos señalado: «*En la fase de consolidación del modo de producción tribal... (existen) transformaciones en los patrones de distribución y cambio, alterándose el sistema de acceso colectivo a la producción...; en la fase de disolución del modo de producción se genera una institución que legitima la desigualdad... que permite la apropiación diferencial de los excedentes de la producción...»* (Vargas, 1990: 101 y sgts, 113).

En el caso venezolano, la ideología patriarcal se basó, a partir de la colonia, momento en el cual se transforman las relaciones entre los sujetos sociales debido a factores exógenos, en las nociones de que, por una parte, las mujeres constituimos seres débiles y necesitados de cuidado y protección constantes por parte de los hombres, y que es natural —vale decir, eterno— que exista una diferencia entre lo que pueden y deben hacer los hombres y lo que *debemos* hacer las mujeres. En concordancia con esas nociones, la ideología patriarcal ha generado una adecuación entre género y ámbitos o espacios sociales: el público, reservado a los hombres, y el privado, a las mujeres. Esa adecuación entre género y espacio social ha servido para naturalizar los papeles femeninos sobre la premisa que estatuye que puesto que las mujeres podemos ser madres, *siempre* hemos realizado las tareas dedicadas al mantenimiento del hogar y al cuidado de la descendencia, por lo cual *debemos* permanecer recluidas en el ámbito doméstico. La naturalización sobre lo que *debemos* hacer las mujeres se logró gracias al manejo de ciertas categorías de desvaloración, expresadas en dos estereotipos cuyo origen posee carácter histórico: nuestra supuesta incapacidad 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 nos dictan los hombres.

Como hemos intentado mostrar, hasta ahora, la producción de la vida material en las sociedades precoloniales y coloniales venezolanas solo fue posible con el concurso de los dos sexos, con el trabajo rutinario y constante de mujeres y hombres estructurados dentro de colectivos sociales organizados de varias maneras. Sin embargo, los sesgos que se observan en la producción de conocimiento sobre la historia de Venezuela acerca de las distintas formaciones sociales han dado lugar a los estereotipos negativos que manejamos hoy día en nuestra vida cotidiana y que condicionan nuestras percepciones y conductas: indios originarios —en general— vistos como seres flojos, y mujeres indias consideradas como sin metas ni objetivos. En consonancia con estas valoraciones, se piensa que ambos

aportaron muy poco a la producción de la vida material y, en consecuencia, a la formación de la nación. La etapa colonial, dentro del conocimiento científico generado por la historiografía y la arqueología tradicionales, ha sido exaltada, situándola como el único, solo y «verdadero» origen de la nación. Esta visión, aunque ha servido para reivindicar los logros materiales incuestionables que trajo aparejada la colonia, ha hecho caso omiso de los obvios aportes de los y las sometidos/as: los/as indios/as y los/as esclavos/as de origen africano. Las manifestaciones valorativas presentes en nuestra cotidianidad contemporánea, alusivas a la discriminación de los colectivos sociales mestizos que constituyen la base de nuestro ser nacional, de nuestra nacionalidad, han propiciado entre nosotros una autopercepción negativa, una visión distorsionada de nosotros mismos, permitiendo el surgimiento de condiciones proclives a la neocolonización de toda la población (Vargas y Sanoja, 1993; Montero, 1997; Vargas, 1999; Vargas y Sanoja, 1993; Sanoja y Vargas, 1999). En tal sentido, Montero ha mostrado cómo, entre los/as venezolanos/as, prevalece la valoración positiva del «otro» sobre la del «nosotros» (Montero, 1997).

Estos estereotipos negativos han surgido y han sido reproducidos —como se infiere de lo expuesto hasta ahora— sin que posean alguna correspondencia con la realidad, sin que estén basados en un estudio y análisis profundo de los procesos históricos vividos por esos colectivos sociales. En tal sentido, es necesario reconocer que si bien la solidaridad, la cohesión y el cooperativismo social fueron la norma entre todos los grupos que conformaron tanto la formación social cazadora recolectora, como la formación social tribal en la fase no estratificada de su modo de producción, la igualitariedad social, esgrimida —incluso por nosotras (Vargas, 1990: 104 y sgts.)— como un factor central para comprender a sociedades sin clases, no parece haber sido un elemento que pudiera ser generalizable a todos los agentes sociales. Los datos que hemos presentado en este trabajo demuestran que *unos eran más iguales que otras* en las sociedades precoloniales. Sin embargo, como hemos visto, aunque la producción femenina se equiparaba a la masculina y en la mayoría de los casos la sobrepasaba, persiste tradicionalmente la idea —hasta la actualidad— que tiende a subvalorar esa producción, a minimizarla o a negarla. En tal sentido, es importante señalar que esa situación de minusvalía de los colectivos femeninos se ve fuertemente enfatizada a partir de la sociedad colonial, momento en el cual se institucionaliza el patriarcado y se establecen nuevas valoraciones sobre el aporte productivo de las mujeres.

Los estereotipos negativos que se gestan a lo largo del proceso histórico venezolano han quedado establecidos y, como dice Thompson «... es facilísimo interpretar los datos a través de ellos...» (1995: 455). Tal cosa ha ocurrido con la mayor parte de la producción historiográfica venezolana, lo cual es sumamente grave, toda vez que esos estereotipos son esgrimidos hoy día por la mayoría de la población como equivalentes a la verdad.

De especial relevancia para la comprensión de la gestación de la subvaloración del trabajo de las mujeres es entender el papel que juega en ella el trabajo familiar doméstico. Quizá la expresión más inquietante sobre ese trabajo la constituye la siguiente cita de Lenin: «*La mujer continúa siendo esclava del hogar, pese a todas las leyes liberadoras, porque está agobiada, oprimida, embrutecida, humillada por los pequeños quehaceres domésticos ... que malgastan su actividad en un trabajo absurdamente improductivo...*» (1978: 70). Aunque no coincidimos con Lenin en que los domésticos sean «pequeños quehaceres» o que se trate de un trabajo «improductivo», sí lo estamos en el sentido de que el trabajo doméstico constituye una suerte de esclavitud en la sociedad capitalista, siempre negado como trabajo, siempre desvalorado, no reconocido ni pagado.

Aunque el trabajo doméstico —fundamentalmente el femenino— no es remunerado ni reconocido, garantiza la reposición y la renovación de la fuerza de trabajo e incide en la creación de las condiciones de la producción y en la reproducción de esa fuerza de trabajo, al mismo tiempo que la socialización permite el mantenimiento y reproducción de las relaciones sociales existentes.

Si algo nos enseña la breve revisión que hemos hecho sobre la producción económica y social en la historia de Venezuela, es que la norma fue la riqueza y diversidad de los aportes productivos de los colectivos sociales, elementos que permitieron que miles de generaciones de venezolanos y venezolanas nos legaran saberes y conocimientos sobre el medio ambiente, sobre tecnología agraria, sobre alimentos y productos medicinales, entre otros. Simultáneamente, nos permite acercarnos a una mejor comprensión de los procesos que dieron origen a la desigualdad basada en las diferencias sociales, especialmente en el género.

CAPÍTULO XII

Las mujeres, la familia y la vida doméstica, y la ideología patriarcal

Como ya hemos señalado, la ideología patriarcal estableció desde el surgimiento de las sociedades tribales estratificadas o cacicales (Vargas y otros/as, 1997; Sanoja, 1984; Sanoja y Vargas, 1987, 1999; Toledo y Molina, 1987), fortalecida a partir de la colonia, una separación entre los espacios público y privado. Tal separación se basó en la concepción de que existen características inherentes a cada género que obedecen a causas naturales y ahistóricas que determinan no sólo lo que cada género puede hacer sino también dónde. La ideología consideró que el espacio privado era el lugar donde se desenvolvía la familia, entendida como la unidad primaria de la sociedad y, en consecuencia, estableció que ese espacio constituye el sitio donde las mujeres son las responsables de transmitir las tradiciones, estructurar formas de conducta, inculcar valores morales, y cuidar y criar a los/as hijos/as.

La distinción creada entre la esfera política y el espacio público como equivalente a lo masculino, y entre el ámbito doméstico, considerado no político y las mujeres constituye, según Cubitt y Greenslade una versión esencialista de la subjetividad de las mujeres que refuerza la dicotomía de espacios o ámbitos de la vida social (1997: 53).²⁸

Fue durante la colonia, precisamente, cuando se fortalece e institucionaliza la separación de los espacios de actuación de los géneros que había surgido entre las sociedades tribales estratificadas. Es asimismo por ello, cuando las uniones matrimoniales que se establecen y norman

²⁸ 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. Asienta la autora 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». Siguiendo a Millett consideramos que las relaciones entre sexos que se dan en el espacio doméstico, en donde un agente (masculino) domina y controla a otro (femenino), son de carácter político, por lo que la condición de «político» trasciende los espacios tradicionalmente concebidos para la actuación de los géneros como es el doméstico.

son concebidas como los mecanismos sociales que garantizan la reproducción de una moral que era inseparable de los intereses económicos de las minorías. Rogatis apunta en este sentido que la institución matrimonial colonial no podía ser rota, a menos que el poder existente estuviese dispuesto a enfrentar conflictos de tipo social y religioso (2004: 16). Al mismo tiempo, esa moral no era más que la 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 establecía que el único fin del matrimonio era la procreación. Es por lo anterior que las uniones de hecho eran vistas como ilegítimas pues se consideraba que lesionaban las bases morales de la sociedad colonial y, pensamos, al hacerlo, afectaban las posibilidades de las autoridades —representantes de las minorías privilegiadas— para controlar la reproducción social. Dice la autora antes citada que el Estado y la Iglesia Católica imponían la idea de la familia como el sector que estaba destinado a socializar a los individuos dentro de la moral y la política vigentes, y que en tales tareas, esas formas familiares tenían como objetivo conservar las tradiciones y los valores morales, pero no cualquiera de ellos, sino los monárquicos (2004: 16). Agregaríamos que esa ideología permanentizó y naturalizó la idea de la familia patriarcal como estructura transhistórica, al concebirla no solamente como la única posible de ser legítima, sino al acuñar la idea de que siempre había existido.

Estas concepciones sobre lo que era la familia afectaron negativamente durante la colonia —en lo que refiere a la sanción social— a cualquier otra forma familiar que existiese. Al establecer que el matrimonio constituía un contrato y un sacramento, las autoridades del Estado y de la Iglesia Católica intentaban garantizar la obediencia y la sumisión, mediante el establecimiento de la indisolubilidad de las uniones matrimoniales so pena de caer en el pecado. Pero en realidad lo que se perseguía era que tal cosa no ocurriera pues se ponía en peligro los bienes y los derechos a ejercer la potestad sobre la descendencia (Sanoja, 1995; Rogatis, 2004). Sin embargo, Rogatis demuestra con su investigación la falacia de una visión idílica del matrimonio como institución indestructible durante finales del siglo XVIII e inicios del XIX.

Aunque la autora reporta contradicciones entre el poder judicial y el eclesiástico en referencia a la institución matrimonial a lo largo del siglo XVIII (2004:70), las formas familiares patriarcales como células fundamentales para la vida social pasan al siglo siguiente con toda su carga

ideológica: «...en el estudio de la sociedad colonial venezolana resalta que, la pretensión de mantener un orden jerárquico, impenetrable y cerrado, es minada por las contradicciones inherentes a este orden social que amenazaban su integridad. Uno de esos factores eran las uniones sexuales esporádicas que, combinadas con el concubinato, constituyeron la esencia del mestizaje, y dieron como resultado una población con una marcada mezcla interracial» (2004: 25). Pero las uniones matrimoniales coloniales no solamente se veían amenazadas por las de hecho, sino que los conflictos matrimoniales internos atentaban contra ellas mismas: «Al margen de los compromisos matrimoniales se originaron una serie de delitos, repudiados con severidad, porque atentaban contra la moral y el honor de las familias... Existía una fuerte presión colectiva para que estos delitos no quedaran impunes...». Sin embargo, como señala la autora «...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).

En relación a la concepción patriarcal de la familia como unidad primaria y nuclear, autores como McGuire y Woodsong señalan que la familia no conforma en realidad una unidad, «... un bloque universal de organización social que tiene diferentes funciones dependiendo de las circunstancias en las cuales es moldeado.» (McGuire y Woodsong 1990: 168, traducción nuestra), sino que, por el contrario, creen que constituye un conjunto de relaciones, y que asimismo, no es un espacio para la reproducción separado del ámbito productivo, ya que en realidad implica «... en las relaciones que el grupo doméstico crea y que les son creadas en su relación con el mercado... los miembros de las familias negocian y renegocian constantemente esas relaciones entre sí dentro del contexto de una formación social...». Para McGuire y Woodsong la separación entre el mundo familiar y el de la producción dentro de la sociedad global legitima una ideología que enmascara las relaciones de poder que existen dentro de la familia y que «...modelan esas negociaciones, oscureciendo su existencia así como... los procesos por medio de los cuales son reproducidas y sostenidas las relaciones generales de poder y explotación en la formación social» (1990: 169, traducción nuestra).

Para los autores, la idea de la familia y el grupo doméstico, concebidos como unidades transhistóricas «... como instituciones primordiales que han cambiado como producto de fenómenos como la modernización, la industrialización o el capitalismo ...» alienta falsas conclusiones. (1990:169, traducción nuestra). Según McGuire y Woodsong son esas falsas conclusiones lo que lleva a ciertos investigadores a diferenciar el grupo doméstico y el mercado como esferas discretas de actividad o a caracterizar las actividades que

tienen lugar en esos espacios como reproductivas o productivas, cuando en realidad producción y reproducción constituyen una unidad.

Estrada es otra autora que ha tratado el tema de la integralidad de la producción y reproducción a nivel familiar y ha demostrado cómo el trabajo familiar así como la socialización que ocurren en el espacio doméstico reproducen las condiciones sociales de la producción. Dice la autora que *«El proceso de trabajo del hombre y la vida cotidiana de la familia se realizan en espacios separados y diferentes, sin embargo, no hay que caer en el error de pensarlos como cosas distintas e independientes»* (Estrada, 1983:135. Énfasis nuestro). La autora afirma que la rutina doméstica interviene directamente en la reproducción de la fuerza de trabajo y, a su vez, el proceso de trabajo en el cual está inserto el trabajador (hombre) condiciona la vida familiar; apunta asimismo que la división del trabajo que ocurre al interior de la familia está determinada por la participación de ese trabajador en un proceso de trabajo concreto.

Otros/as autores/as plantean un enfoque similar al de McGuire y Woodsong, como es el caso de Turner cuando analiza las estructuras parentales y el grupo doméstico entre los Kayapó, grupo tribal del centro de Brasil (1979). Aunque los primeros trabajan con una sociedad criolla moderna, la de Broome County, Nueva York, entre 1930-1980, y Turner lo hace en un grupo tribal contemporáneo, ambas propuestas teóricas coinciden en el sentido de que conciben familia y grupo doméstico como un conjunto de relaciones sociales cambiantes, lo cual permite comprender las conductas de dominación y subordinación internas. Este sistema de relaciones entre los Kayapó —dice Turner— constituye una estructura autoreguladora y autoreproductora, con propiedades formales y dinámicas (1979: 179, traducción nuestra). Usando estas ideas, Turner aborda el tema de las relaciones de dominación entre los géneros al interior de las unidades domésticas, estudiando cómo inciden otros aspectos de la estructura y de las actividades colectivas de los Kayapó para generar *«... una estructura específica, comunalmente estandarizada del grupo doméstico y de la familia extensa y las relaciones de parentesco, y cómo ambos constituyen un patrón de relaciones... que inculca a nivel doméstico su propia estructura... El principio básico de este patrón es la dominación de los padres de la esposa sobre ella y, a través de ella, sobre el esposo... patrón enfocado en la asimetría sexual»* (1979: 179 y sgts. Traducción nuestra).

A pesar de los numerosos ejemplos sobre la existencia e importancia de las comunidades domésticas en la sociedad general, y de éstas y las fa-

milias extensas en la sociedad tribal, en lugar de la familia nuclear, la ideología patriarcal sigue insistiendo —hasta nuestros días— sobre la noción de la familia nuclear (la patriarcal) como la unidad, el núcleo y el centro de la estabilidad social. Este elemento es muy importante para entender la construcción social de la ciudadanía, toda vez que en la colonia sirvió para señalar que los hombres cabezas de familia, con propiedades y profesión eran ciudadanos —los patriarcas—, con derechos a participar en la política formal y a representar a las mujeres. Actualmente, a pesar de que la ideología patriarcal ha persistido, es necesario tomar en consideración las formas familiares matriarcales, sostenidas por mujeres que surgen a partir del siglo XIX, y que en la actualidad son características de toda América Latina en general y de los sectores urbanos venezolanos en particular, donde, como señala Fals Borda, refiriéndose al caso colombiano «...son más importantes la madre y la abuela que el hombre que acompaña...» (2004). En consecuencia, la idea de la familia patriarcal como célula social hoy día se ha visto contestada por la propia realidad social, si bien constituyó el modelo a seguir por toda sociedad gracias al discurso manejado por las élites, lo que permitió su institucionalización y universalización debido a las corrientes dominantes en el pensamiento político y religioso (Dore, 1997).

Las tesis sobre la familia patriarcal como una unidad transhistórica, como la célula social fundamental, 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 el abandono por parte de las mujeres de sus espacios tradicionales y se intensificaron los cuestionamientos al poder patriarcal. Sin embargo, la Iglesia Católica, mediante el manejo de un cierto discurso, sigue sosteniendo la idea de la familia patriarcal como una organización transhistórica, lo cual propicia la exclusión y discriminación de cualquier otra forma de organización familiar que sea contraria al modelo tradicional (Cicerchia, 1997 120).

La rígida separación en ámbitos de participación para cada género, el público y el privado, sobre la cual se basa la concepción patriarcal de familia, ya no posee la correspondencia con la realidad que tenía desde la colonia hasta el siglo XIX. Hoy día no sólo los hombres participan de la esfera pública, sino también se ha intensificado la participación de las mujeres, quienes asimismo, en su gran mayoría, han devenido en las únicas cabezas de familia. Es por ello que, como señala Cicerchia, existe un discurso oficial que sostiene un modelo tradicional de familia que se ve confrontado con-

tinuamente por las voces de disensión que emergen de la misma realidad social (1997: 122). Según el mismo autor, la llamada «crisis actual de la familia latinoamericana», puede ser aceptada sólo si —teniendo en mente el modelo tradicional definido por la Iglesia Católica desde el siglo XVI— lo confrontamos con las nuevas configuraciones familiares (1997: 123).

Las llamadas formas familiares matriarcales son, como hemos señalado y según Dore (1997), de naturaleza histórica ya que surgen en momentos y situaciones concretas. Pensamos que constituyen asimismo instrumentos sociales de naturaleza cultural, de carácter flexible, con los cuales los colectivos femeninos —sobre todo los populares— combaten la idea de la familia patriarcal, estén o no conscientes de ello, al mismo tiempo que constituyen mecanismos que han emergido para enfrentar las condiciones de pobreza en las cuales se encuentran. Aunque estas formas familiares no son prerrogativa de una clase social ni de un grupo étnico determinado, hoy día, según algunos autores/as (Bethancourt, 1992: 81; Cariola, 1992: 23; Cicerchia, 1997:128), configuran parte de la estrategia de la pobreza de los en comunidades más que en unidades solamente familiares sectores populares de América Latina, menos favorecidos económicamente.

Pollak-Eltz plantea, haciendo eco a las ideas de Herskovits, que estas formas matriarcales recuerdan la estructura de la familia patripodestal poligínica del África Occidental, donde cada mujer tiene su propio hogar y es responsable de los hijos. La autora apunta que es posible que estas formas familiares en la Venezuela contemporánea tengan su origen en la esclavitud, citando entre otros factores la falta de la necesidad de cooperación entre los cónyuges y la posición marginal del hombre-peón en la economía de plantación (1991: 86-88). Asumiendo como correcto este origen postulado por Pollak-Eltz, hay que resaltar que las sociedades del África Occidental ya eran de sí estratificadas para el momento cuando se inicia la trata de esclavos/as.²⁹

²⁹ En el sentido de la propuesta explicativa de Pollak-Eltz, Patricia Collins (1990) conceptualiza a estas formas familiares alternativas a la tradicional patriarcal como comunidades, más que como unidades solamente familiares. Según la autora, están integradas por afrodescendientes y se trata de comunidades en donde las mujeres están empoderadas para defender no a sí mismas sino a toda la comunidad ante las versiones europocéntricas de lo que debe ser la familia. Las comunidades matricéntricas están caracterizadas por la construcción y participación en redes comunitarias de solidaridad y cooperación

Autoras como Solien señalan que las formas familiares actuales entre las poblaciones de afro descendientes en el Caribe incluyen un alto porcentaje de uniones de hecho, en las cuales —como dice la autora— «...no se incluye al hombre en papel de esposo-padre» (1971: 403. Traducción nuestra). Estas uniones son consideradas por las instituciones y autoridades locales como «ilegales» o «irregulares», situación que —continúa la investigadora— «...es la misma en una extensa área (que incluye) Jamaica, Trinidad, la Guayana Británica (hoy Guyana), Haití, Brasil, el sur de Estados Unidos y la costa caribe de Centroamérica» (1971: 403. Traducción nuestra).

Cariola hace eco de las ideas de McGuire y Woodsong, de las de Cicerchia y de alguna manera con las de Solien quien apunta en este sentido que ha existido la tendencia en los estudios antropológicos a identificar familia con unidad doméstica (Solien, 1971: 403). Cariola señala que la unidad básica de reproducción entre los sectores populares latinoamericanos no es la familia sino la unidad doméstica, 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». Esa unidad doméstica, según la autora, debe ser entendida dentro de las «estrategias de sobrevivencia», que incluyen tanto las prácticas colectivas como las domésticas; las referidas tanto a su dimensión económica como a la cotidiana (1992: 23).

Un concepto similar maneja también Sanoja en su trabajo sobre propuestas teórico-metodológicas para inferir, desde la arqueología, las relaciones sociales existentes entre los distintos miembros que conforman una comunidad. En tal sentido, el autor define el grupo doméstico como «...aquellos individuos unidos en su mayoría por el parentesco biológico, aunque no incluya todos los descendientes de una misma pareja y pueda comprender, por otra parte, a otras personas extrañas al vínculo biológico (afinidad)... implica una comunidad de habitación, bajo la autoridad reconocida de un jefe de grupo... utilización comunitaria de equipos domésticos... no excluye la existencia de equipos estrictamente individuales... El grupo doméstico tiene como función principal la reproducción y el mantenimiento de la especie... (también) encierra una determinada división del trabajo...» (Sanoja, 1984: 38). El investigador establece, asimismo, que «...el espacio doméstico es aquél donde el grupo ejerce sus actividades... donde se desarrolla la vida del grupo...» (1984: 39).

Esta definición del autor concuerda en parte con la de Solien: «...*la unidad doméstica se refiere, generalmente, a un grupo de personas que viven juntas y cooperan en algunos aunque no en todos los asuntos domésticos. Se asume que una unidad familiar de algún tipo constituye el núcleo de la unidad doméstica, aunque pueden estar presentes algunas personas no relacionadas*». Apunta más adelante la autora refiriéndose a las definiciones de Clarke sobre las unidades domésticas: «...*patrón de asociación basado en un sistema de relaciones...*» (1971: 404, 406. Traducción nuestra).

Todas estas definiciones sobre la unidad y los grupos domésticos refuerzan la tesis de que la familia, más que una estructura, constituye un sistema de relaciones que varía históricamente. Ese conjunto de relaciones cambiantes está caracterizado por conductas que expresan disimetrías, formas de dominación y subordinación, así como formas cooperativas y solidarias internas.

La naturalización de la familia patriarcal por parte de los sectores dominantes desde la colonia ha sido un factor fundamental que ha propiciado la exclusión y discriminación de las mayorías populares, toda vez que éstas —como ya hemos señalado— han creado y reproducido otras formas de organización familiar que son contrarias al modelo tradicional que las minorías dominantes —incluyendo el clero— sostienen. Estas últimas no han podido o no han querido ver en esas expresiones familiares la variabilidad de formas de relación, de conducta y asociación que obedecen a causas históricas, étnicas, culturales, de género y de clase. Por el contrario, la ideología de la dominación ha convertido esas formas familiares matriarcales en un anti valor 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, 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, aparte de los males sociales que sufren esos amplios sectores de la población como consecuencia de la pobreza y marginación social centenarias, las formas de unión que realizan son naturalizadas y penalizadas al explicarlas como «desviaciones atávicas».

PARTE V

FEMINISMO
Y SOCIALISMO

CAPÍTULO XIII

Calidad de Vida ¿para el Consumismo Capitalista?

Debido a la existencia de una construcción social de la diferencia como desigualdad, en este caso de género, han existido y persisten en la actualidad formas asimétricas para hombres y mujeres en el acceso a los bienes materiales y a las condiciones de vida que permiten garantizar tanto el bienestar y el desarrollo humano, como el ejercicio equitativo de los derechos ciudadanos, lo que el capitalismo ha denominado «calidad de vida».

La exclusión de derechos básicos de ciudadanía que caracterizaron a Venezuela durante los últimos cinco siglos, debilitaron más allá de denuncias puntuales, las prácticas colectivas, mientras que, en términos generales, los sectores mejor integrados de las clases medias, se caracterizaron por un individualismo y un egoísmo centrados en el consumo personalizado.

La percepción de las mujeres populares de su participación social y de las políticas sociales antes del proceso bolivariano, se veía influida por las formas de gestión, de manera que la identidad con esas políticas sociales dependía de la eficacia que tuvieran para solventar los problemas, ya que eran percibidos como un mecanismo de protección de la estabilidad del hogar, a través de los subsidios. La dicha identidad dependía, así mismo de las percepciones políticas que poseían los agentes. En tal sentido, esas percepciones se veían fuertemente matizadas por la identidad carismática, la cual establecían con el líder, casi siempre con el Presidente de la República, y con el partido político al que éste pertenecía, de manera que la dinámica social se caracterizó en la Venezuela de entonces por la existencia de prácticas colectivas —que se expresaban en espacios como los barrios— que se asociaban a carencias inmediatas: vivienda, infraestructura y servicios urbanos, y pueden ser vistas como la expresión de demandas para mejorar las condiciones de vida. Esta situación ha tendido a modificarse en los últimos 10 años debido a un cambio sustancial de los objetivos que animan al Estado bolivariano.

Previo al proceso bolivariano, el conjunto de vínculos sociales cotidianos de los sectores populares fue dando lugar a organizaciones flexibles de base. Hombres y mujeres populares se organizaron en función de lazos sociales enraizados en los vecindarios dentro de los barrios, asociaciones informales estructuradas por nexos de parentesco —consanguíneos y por

adhesión— caracterizadas por relaciones sociales cara a cara, que se fueron convirtiendo en espacios de acción política. Como consecuencia, esas acciones comenzaron a canalizarse en luchas de movimientos sociales, por lo que es importante entender cómo y por qué existen en la actualidad construcciones culturales diversas dentro de esos movimientos sociales; pero es fundamental agregar que en aquellos momentos no se trataba de significados predefinidos sino derivados de las prácticas y las posiciones que habían asumido los propios grupos sociales, especialmente los de las mujeres. Todo ello nos conmina hoy día a tratar de explicar cómo un conjunto de necesidades de las mujeres populares vinculado a lo que ha sido conceptualizado como «calidad de vida», ha implicado a su vez una serie de prácticas sociales cotidianas que previamente se habían enmarcado en proyectos individuales, han logrado canalizarse en los actuales momentos más en el plano grupal que en el individual, lo que supone proyectos colectivos, es decir la voluntad de los movimientos sociales de imprimirle a la realidad una direccionalidad diferente a la previamente existente, lo cual es objetivamente posible. Todo lo anterior ha sucedido con la gran mayoría de las mujeres populares venezolanas, quienes han otorgado una gran importancia a los diferentes bienes materiales o simbólicos, importancia que —en la actualidad— incide y determina, de manera infortunada, un consumo desmedido de esos bienes.

Es por ello que, no obstante la aparición y desarrollo de esos movimientos sociales y el carácter colectivo de los proyectos, así como la concordancia que tienen o pudieran tener con los planes sociales bolivarianos, una importante cantidad de personas de los sectores populares y especialmente la clase media, no la posee, por lo que las mejoras obtenidas por los planes bolivarianos —que suponen un mayor acceso a bienes y productos— son visualizadas por ellas como algo de lo cual son merecedoras, lo que las ha llevado a un exacerbado consumismo, el cual ha cristalizado en el imaginario colectivo como el equivalente a la preconizada óptima «calidad de vida».

Hinkelamert nos habla de la ética del bien común que opera desde el interior de la realidad e introduce valores en ella, los valores del bien común, que, como dice el filósofo «...su validez se constituye con anterioridad a cualquier cálculo, y que desembocan en un conflicto con el cálculo de utilidad y sus resultados». (2006: 15. Énfasis nuestro). Podemos y debemos preguntarnos si esa ética del bien común de la que nos habla Hinkelamert ¿podría ser también denominada como «el buen vivir del común»? Asimismo, en

¿cuáles conflictos ha desembocado? En tal sentido es bueno recordar, como ya hemos señalado, entre la mujeres pobres, la exclusión y la carencia de satisfacción de las necesidades básicas provocó movimientos de reafirmación y solidaridad que a su vez influyeron en la aparición de formas auto-organizativas. Se trataba de organizaciones que se generaron en el proceso de apropiación de recursos para *revertir* las condiciones de pobreza, cuando la pérdida de expectativas provocó esfuerzos autogestados para superar esa situación, en donde destacan las redes de solidaridad y el fortalecimiento de sus identidades. Pero, todos y todas sabemos que tanto la noción misma de pobreza como la posibilidad de revertir tal condición no se logra *dentro del capitalismo, ya que ellas* (las condiciones de pobreza) *de muchos y muchas es la savia que alimenta el sistema*. Nos preguntamos asimismo ¿esas redes se estructuraron para lograr el bien común, manejando los valores del bien común?. A juzgar por las formas de solidaridad que expresaban pareciera que la respuesta se podría inclinar hacia el bien común y no hacia el individual. Pero, es necesario aceptar que el llamado «mejoramiento de la calidad de vida» ha estimulado el consumismo (el cálculo de utilidad del sistema), por lo que ha devenido un recurso capitalista que es contrario al bien común, de lo cual pareciera no estar consciente un importante segmento de la población popular.

Es por las razones anteriores que, mayoritariamente, las mujeres populares se han vinculado hasta ahora a las formas cooperativas de producción que propician los planes sociales bolivarianos, pues las ven como el medio más expedito para revertir las condiciones de pobreza y así mejorar «la calidad de sus vidas», pero siempre *dentro del capitalismo y no fuera de él*, por lo que muchas de ellas ven esos planes como el instrumento ideal que les permite acceder a bienes y productos y así poder consumirlos, los mismos que la sociedad había hecho hasta ahora inaccesibles para ellas.

Obviamente esta situación muestra un proceso contradictorio, tanto desde un punto de vista teórico como político, que debe ser explicado. Por un lado existe un gobierno que pretende saldar una deuda social con las mayorías excluidas propiciando una «mejora en la calidad de sus vidas», y por otro, se trata de un gobierno que intenta construir una sociedad socialista, justa, participativa, protagónica e igualitaria, sin exclusión y sin desigualdad social. Sin embargo, contrario al logro de esos objetivos, aunque los planes sociales gubernamentales han saldado en gran parte esa deuda a través de una gigantesca inversión de capitales, han logrado asimismo, estimular —hasta niveles intolerables— los antivalores capitalis-

tas del individualismo y el consumismo. Ello denota una asincronía entre los valores existentes en la conciencia social y los que animan al gobierno en la aplicación de mecanismos de satisfacción de necesidades

Desde un punto de vista teórico, para nosotras, la utilización del concepto de calidad de vida ha sido antagónico con los objetivos de una sociedad socialista puesto que se trata de un concepto acuñado y alimentado por el capitalismo. De allí sus infortunados efectos sobre una importante porción de los movimientos sociales populares venezolanos y en particular dentro de las organizaciones de mujeres.

Entonces, ¿cómo mejorar las condiciones de existencia de las mayorías excluidas desde la colonia, sin que ello implique un estímulo hacia el consumismo capitalista? Obviamente el concepto de «calidad de vida» no nos sirve.

La respuesta a esta crucial pregunta la trataremos de responder en el texto que sigue.

Buen Vivir para el Socialismo

Las reflexiones más iluminadas que hemos leído sobre el «buen vivir» provienen del ecuatoriano Alberto Acosta quien refiere al mundo indígena (2009). Dice el autor: «...*el Buen Vivir, que no puede ser simplemente asociado al «bienestar occidental» (diríamos nosotras a lo que el capitalismo denomina «calidad de vida»)... no significa negar la posibilidad para propiciar la modernización de la sociedad, particularmente con la incorporación en la vida de muchos y valiosos avances tecnológicos de la humanidad... No posee la concepción de un proceso lineal que establezca un estado anterior o posterior... no implica una visión de un estado de subdesarrollo a ser superado ni un estado de desarrollo a ser alcanzado. No existe, como en la visión capitalista occidental, esta dicotomía que explica y diferencia gran parte de los procesos en marcha. Los pueblos indígenas no poseen «...la concepción tradicional de pobreza asociada a la carencia de bienes materiales o de riqueza vinculada a su abundancia.» ...el mejoramiento social es una categoría en permanente construcción y reproducción. En ella está en juego la vida misma».*

Así, pues, para nosotras, siguiendo a Acosta, el «buen vivir» indígena equivaldría a la manera más idónea de lograr el «bien común» que propone Hinckelamert, pues enaltece valores que no forman parte de un moralismo más, sino que son la base de la vida humana, «...*sin la cual ésta se destruye en el sentido más elemental de la palabra»* (Hinckelamert, 2006: 152).

¿Cómo reconocernos los venezolanos y venezolanas de hoy en el respeto al ser humano? ¿Cómo respetar la vida en la naturaleza? ¿Cómo

olvidarnos del interés propio y aceptar que nadie puede vivir sin el otro/a, como dice Hinckelamert? Es decir, ¿Cómo construir lo que para nosotras es el basamento valorativo del socialismo venezolano del siglo XXI?

En tal sentido no debemos olvidar que si analizamos cómo se da la participación femenina venezolana en diversas organizaciones populares vemos que es de carácter transversal, vale decir, la mayoría de las mujeres populares se adscriben simultáneamente a distintas organizaciones que los planes sociales posibilitan (Vargas, 2007) como manera de potenciar la eficacia de esos planes con respecto a sus propios intereses de clase, pero no —al menos todavía no— para lograr el bien común o el buen vivir tal como los hemos definido antes.

Estas afirmaciones conducen a aceptar que —no obstante las redes solidaridad comunitaria existentes presididas por mujeres, a pesar de la sobrevivencia de valores como el cooperativismo y la reciprocidad— el proceso bolivariano no ha logrado eliminar del imaginario y de las prácticas colectivas, y por el contrario ha estimulado, las ideas capitalistas de progreso, de desarrollo, de bienestar, de pobreza y de riqueza, contrarias al socialismo del siglo XXI.³⁰

Con respecto a las muchas preguntas que planteamos en líneas anteriores, sus respuestas no son fáciles ni simples. Sin embargo, nos parece oportuno decir que el consumismo es la manera, quizá la más efectiva de todas, para reproducir el capitalismo. De la misma forma, irrespetar

³⁰ Con ello no queremos significar que consideremos que el socialismo del siglo XXI se construye solamente con base a ideología, pero ésta no se puede aislar de las otras estructuras sociales, toda vez que toma cuerpo en las relaciones entre las personas y en la relación de ellas con la naturaleza, de manera que condiciona la actividad social. La ideología incide pues en la manera como se orientan las actividades encaminadas a consolidar o a transformar el mundo existente. La ideología expresa los intereses de las personas que hacen vida social y precisamente porque esos intereses se proyectan hacia esa vida, la ideología juega un papel fundamental en la transformación del orden social presente y, en consecuencia, en la actividad práctica de los individuos. Comprender el antagonismo existente entre los valores capitalistas y los valores socialistas, ambos irreconciliables, aunque no es una tarea fácil, es totalmente imprescindible. La construcción del socialismo se ha hecho históricamente necesaria, lo cual implica —como diría Sánchez Vásquez (1981)—que se han dado las condiciones del «movimiento real», las condiciones históricas que son necesarias para que se desarrolle su acción.

la naturaleza, olvidarse del otro o la otra, irrespetar al ser humano todos son rasgos que se resumen en dos de las características fundamentales del sistema capitalista: el individualismo y el egoísmo. Entonces, las respuestas parecen residir en la necesidad de abolir el sistema capitalista. Pero, mientras ello sucede, ¿qué hacer con los millones de venezolanos y venezolanas que todavía viven en condiciones de pobreza? Volveremos sobre esto más adelante.

¿Liberación de las mujeres o Equidad de género?

No cabe duda que si hay un tema que ha inquietado sobremanera a los movimientos feministas de todo signo es el evasivo y complejo concepto llamado «equidad de género», generándose interminables disputas y debates, tanto teóricos como políticos. Esta situación ha hecho todavía más relevante la discusión sobre aspectos éticos: la justicia, la libertad y la dignidad femeninas.

El capitalismo es un sistema socioeconómico-cultural que se nutre y se reproduce, precisamente, gracias a las desigualdades sociales; se trata de un sistema no solamente opresor sino también racista y sexista que excluye de toda capacidad de decisión política y del goce y el disfrute de una vida digna a las mayorías empobrecidas del mundo, formadas por mujeres y hombres, mayorías que el mismo capitalismo ha contribuido a empobrecer.

En la actualidad el binomio capitalismo-patriarcado ha fortalecido el individualismo, el egoísmo, la especulación, la negación de la diversidad y el consumismo globalizados: ese binomio ha auspiciado, viejas y nuevas instituciones y prácticas patriarcales y, simultáneamente, ha perpetuado y hecho cada vez más fuertes los prejuicios culturales, que existen desde hace milenios, hacia las mujeres. De manera que hoy, como nunca antes, la fuerza de trabajo femenina se ha convertido en la más explotada a pesar de la consigna de la «equidad de género» que busca «igualdad de oportunidades» para todos y todas dentro del sistema. De hecho, la misma necesidad de conceptualizarla como fuerza de trabajo barata, es indicativo de los prejuicios culturales que la sociedad toda maneja. De manera que el capitalismo es un sistema estructuralmente desigual y por lo tanto no puede propiciar ninguna forma de igualdad social ¿Cómo esperar que el sistema más inicuo y desigual que ha existido hasta ahora en la historia de la humanidad pueda llegar a reconocer y propiciar alguna forma de equidad?

Creemos que en lo que atañe a la liberación de las mujeres es necesario situar el debate en un espacio que no implique necesariamente la aceptación de las premisas establecidas por los hombres y por las clases dominantes, imbuidas de una visión androcéntrica, explotadora, racista y europocéntrica y para nada transformadora.

Así que no es de extrañar que el concepto «equidad de género», tal como sucede con el de «calidad de vida», haya llevado a muchos movimientos feministas hacia la definición de objetivos meramente reformadores, toda vez que plantea modificaciones reivindicacionistas con las cuales muchos de esos movimientos esperan lograr que las mujeres devengemos salarios similares a los hombres (pero no que se suprima el salario como valor de cambio en el sistema productivo), que se dé una igualdad con los hombres en las condiciones en el trabajo y en el acceso a él en las instituciones estatales (no que suprima el Estado y todos y todas trabajemos en igualdad de condiciones en todas las tareas sociales), a tener las mismas posibilidades de ingreso en los centros educativos (no que la educación sea una función del todo social, donde ambos agentes participemos en la misma medida), a que las mujeres seamos iguales a los hombres frente al capital (no que desaparezca la acumulación de capitales en pocas manos), colaborando —muchas veces sin saberlo— en la tarea global de la dominación clasista-patriarcal. Esas aspiraciones reformistas tienden a mediatizar y desorientar en muchos feminismos cualquier intento verdaderamente transformador desde el punto de vista social y a hacer cada vez más inaccesible la obtención de la liberación femenina.³¹

En tal sentido autoras como Andrea D'Atri se preguntan: *¿Quién puede creer que en un mundo como éste que describimos es posible adquirir lenta y evolutivamente, derechos a la igualdad? ¿Quién puede creer que un mundo como éste que describimos puede transformarse con la revolución individual de los valores de la diferencia, con la creación y el ejercicio de una contracultura no patriarcal reproducida en los márgenes del sistema?* (2007).

Para nosotras los planteamientos del movimiento de mujeres socialistas, que se manifiesta sobre todo en Inglaterra, son ilustradores para este debate. Ese movimiento considera que el capitalismo debe ser visto

³¹ Como apuntaba Rosa Luxemburgo en su clásica obra *¿Reforma o Revolución?* (1946), el reformismo es una vieja bandera de la socialdemocracia que persigue la salvación del orden capitalista no la transformación de las estructuras que sustentan ese sistema, incluyendo las patriarcales.

como un todo; apunta que el foco no debe estar *sólo* en la producción o en el más amplio concepto de lucha de clases, sino en la opresión que se da en la vida cotidiana, entendiendo que la idea de opresión debe ser entendida como un indicador de los aspectos contradictorios que fuerzan la emergencia de nuevas formas de conciencia. Este movimiento rechaza la organización central, las estructuras jerárquicas y el liderazgo. Enfatiza las posibilidades de la escogencia personal dentro de contextos particulares, así como la comprensión compartida de la necesidad de lograr un movimiento independiente, a través del cual las mujeres mantengan su autonomía organizativa, pero siempre trabajando con otros movimientos en contra de un oponente común (Rowbotham, 1981).

De la misma manera nos parece que la siguiente cita de Hilary Wainwright (1981: 250. Traducción nuestra), también perteneciente al movimiento socialista británico, sería realmente inspiradora y serviría para aclarar lo que queremos decir: «...a menos que tal auto-subordinación (la de las mujeres) sea rechazada por las mentes de los hombres, de los desempleados, de los negros, de los homosexuales y todos los grupos a los cuales los socialistas se dirigen, nunca habrá mucha posibilidad de confrontar el existente Estado con una alternativa democrática socialista».

Los consejos comunales y su potencial para el cambio social en Venezuela

Los consejos comunales y el Poder Popular

Los consejos comunales han sido definidos en el marco del proceso bolivariano como los espacios públicos comunitarios donde se construiría el poder popular. Se considera que ese poder, eventualmente, sustituirá el Estado proteccionista que actualmente tenemos. Los criterios que se manejan para definir ese poder están vinculados a una cierta noción de participación, que implica que las comunidades organizadas en consejos comunales serían las gestoras de aquellos recursos públicos que les otorgue el Estado para la ejecución de proyectos de infraestructura, servicios y mejoras en general. Queremos destacar que en esta concepción de poder popular subyacen dos nociones capitalistas: la de desarrollo y la de calidad de vida, discutidas en páginas anteriores.

Si la construcción del poder popular es la respuesta para la transformación social, es decir, si logra convertirse en el equivalente al Estado,

si logra abolir el capitalismo y, en consecuencia, si ese poder popular se orienta a garantizar condiciones de vida dignas y vivibles para todos y todas, sin explotación clasista ¿qué pasaría con nosotras las mujeres quienes, como reiteradamente hemos señalado sufrimos la dominación patriarcal que no depende de la de clase, que somos dominadas por el hecho mismo de ser mujeres, dominación patriarcal que se da en la vida cotidiana y sobre todo en los espacios domésticos considerados como personales y privados y no políticos?

Si el poder popular depende de los consejos comunales, son significativos los esfuerzos cotidianos de las mujeres populares venezolanas en la construcción de ese poder popular. Ellas, mayoritariamente (más del 60% de los consejos comunales están integrados e impulsados por mujeres y dentro de ellos, constituyen entre el 50 y 60 % de sus miembros), han aportado y siguen aportando su tiempo y esfuerzos dentro de sus grupos familiares y en sus comunidades para asegurar la reproducción de ellas y sus familias; su participación activa en experiencias de producción social, de mejoras en las condiciones del hábitat y en los consejos comunales, entraña en sí, podríamos afirmar, un gran potencial para el cambio social. Hoy día las cooperativas y los consejos comunales han devenido los espacios públicos de interacción comunicativa y de construcción y reproducción de ciudadanía e identidades preferidos por las mujeres, aunque esto no sea el resultado de un proceso reflexivo con una direccionalidad totalmente autogestada. Todavía se observa una fuerte influencia externa del Estado dentro de las nuevas organizaciones sociales, en donde las mujeres se ven inmersas en conflictos de varios tipos, algunos violentos, entre los que se incluyen enfrentamientos con líderes masculinos, con miembros del funcionariado oficial, entre ellas mismas por celos y disputas en torno a recursos y beneficios y en la lucha por establecer sus propios liderazgos. No obstante, *han mostrado, en los últimos 10 años una extraordinaria capacidad para diversificar las demandas*, atendiendo no sólo a las básicas, sino también a otras sobre todo de carácter político, sin dejar de lado la dimensión lúdica de la vida de sí mismas. La dimensión lúdica ha impregnado contactos e intercambios y estimulado la capacidad de creación e innovación, así como ha servido para reforzar las identidades. Especialmente relevante son las acciones de esas mujeres en la lucha por sus derechos a la comunicación, siendo las que —mayoritariamente— realizan denuncias en torno a la violación de la Ley de Comunicaciones por parte de los medios radioeléctricos privados. Esto último es muy significativo y denota madu-

rez política por parte de una cantidad significativa de mujeres, ya que que los valores se forman en el proceso de socialización, bajo la influencia de diversos factores: familia (y dentro de ella, fundamentalmente las mujeres como los principales agentes de socialización), escuela, medios masivos de comunicación, organizaciones políticas, sociales, religiosas, etc.

Por lo anterior, vemos que aunque la participación de las mujeres populares en consejos comunales, comités, misiones y demás supone separarse de los hijos e hijas y de las tareas hogareñas, cada día más ocupan la esfera pública comunitaria. En ese sentido, no hay que olvidar que esas mujeres ya habían implementado anteriormente formas organizativas que se convirtieron en los mecanismos con los cuales se defendían de las condiciones de pobreza y adquirían y reproducían valores.

La sobrecarga laboral de las mujeres debido a su participación mayoritaria en los consejos comunales, aunque impacta de cierta manera negativa sus existencias familiares, da respuesta —por otro lado— a necesidades sentidas en el plano, material, político e informativo de grupos significativos de mujeres. Aunque los consejos comunales suponen también —de algún modo— un traspaso de las tareas de gestión y administración de servicios, tradicionalmente cumplidas y que son obligaciones del Estado hacia las comunidades y dentro de ellas a las comunidades domésticas que en su gran mayoría están presididas por mujeres, e implica la movilización y reorganización familiar para poder cumplir con dichas tareas, los porcentajes de participación femenina hacen vislumbrar que el poder popular se estructurará —fundamentalmente— por la acción de mujeres.³² La participación femenina en los consejos comunales, simultáneamente, también faculta a las mujeres para poder participar y así plantearse como logro poder decidir en la vida social, política y cultural de sus comunidades y del país, lo cual demuestra que no se trata de una participación ciega.

Pero, por otro lado, debemos señalar que las mujeres populares que se benefician y participan en los planes sociales bolivarianos y de los logros de sus propias organizaciones y redes de solidaridad, infortunadamente, todavía no vinculan de manera consciente sus problemas domésticos, directamente con los conflictos de género, a pesar de poseer una cierta

³² Hemos visto en algunos videos transmitidos por VIVE Tv., cómo los hombres señalan que las mujeres son mayoritarias en esos espacios comunitarios debido a que «ellas no tienen que trabajar como sí lo hacemos nosotros», es decir, cómo el trabajo doméstico que realizan esas mujeres es negado como trabajo.

claridad ideológica que parece reflejar que ellas esperan construir en esas organizaciones formas alternativas de poder como clase social, como es el poder popular.

En el lenguaje político se habla del poder popular como desprovisto de sesgos androcéntricos, pero sabemos que en la realidad ello no es así. Podemos concluir entonces que, dada la feminización de la pobreza, se está gestando entre las mujeres populares una cultura política que se expresa en identidades colectivas que han sido internalizadas por hombres y mujeres populares en tanto clase social explotada, que se manifiesta en el uso común de símbolos, como mecanismo de transmisión de valores cuando esos colectivos intervienen directamente en la construcción del poder popular, pero que el espíritu que anima esa construcción no se orienta a resolver los problemas de género que caracterizan sus vidas domésticas.

Sin embargo, puesto que la apropiación de los consejos comunales por parte de una mayoría de mujeres es una práctica creativa que les genera comprensiones que van más allá de dichos espacios, que les transforma sus aspiraciones, su sentido de logro, de autoestima, sus relaciones domésticas, pero sobre todo las formas de estructurar su propio poder y de relacionarse con el poder constituido que es patriarcal, con esa práctica creativa pudieran devenir de agentes sociales en sujetos activos y transformadores no solo de la dominación clasista sino también de la patriarcal.³³ Es de destacar, en ese sentido, que un porcentaje significativo de mujeres ha ido transformando sus subjetividades, sus propias percepciones sobre el poder, sobre la familia, sobre el trabajo doméstico, sobre el barrio, sobre formas de vida. De esa manera, los consejos comunales son representados por muchas de esas mujeres y en esa representación adquieren sentido, cual es el respeto a su dignidad como personas, a la búsqueda de una participación que implique autonomía en la toma de decisiones. Esas prácticas sociales las llevan, así mismo, a internalizar valores propiamente democráticos: participar en asambleas, corresponsabilizarse en la gestión de recursos, formular demandas en colectivo, etc., pero también a tomar conciencia, en ocasiones, de su condición de género oprimido. En efecto, el discurso que manejan algunas de esas mujeres en los consejos comunales (al menos el que se aprecia a través en diversos programas difundidos

³³ Quizás estas nuestras apreciaciones valoran positivamente el pensamiento crítico de las mujeres populares, no obstante que las oficiales, parecen estar teñidas de una cierta subestimación de ese pensamiento.

por los medios de comunicación) se relaciona en parte y muy tímidamente con valoraciones y demandas propiamente femeninas con respecto a la función de los consejos comunales para satisfacerlas,³⁴ pero sobre todo con las representaciones que tienen sobre el poder comunal y con las prácticas que dichas representaciones condicionan. El tipo de poder que parecen buscar y las características que éste debe tener son valorados por esas mujeres. Podemos decir que la representación femenina sobre el poder en muchos consejos comunales ha supuesto la transformación de los valores, que encarnan sentido, en la construcción de su identidad femenina en las prácticas cotidianas que se dan dentro de esas organizaciones comunitarias públicas.

Poder Popular, Valores del Bien Común y Socialismo

Para construir el socialismo en Venezuela es necesario consolidar los valores del bien común: la tolerancia, el respeto a la diferencia y la diversidad, a la identidad social —que incluye a la cultural— y propiciar la calidad de la convivencia como fin y la convivencia en y para la acción solidaria. Esta no es una tarea fácil toda vez que —como hemos repetido varias veces en este trabajo— la reclusión en lo individual que ha calificado muchos de los comportamientos sociales de la mayoría de los agentes en Venezuela —mujeres y hombres— no son fáciles de revertir.

Para construir el socialismo en Venezuela es necesario cambiar el estilo de vida de la sociedad.³⁵ Por supuesto, si el sistema de valores de la

³⁴ Ello es especialmente claro en el video producido por Catia TVE (televisora comunitaria), de un consejo comunal urbano que aglutina a 250 familias (en la parroquia Catia, área muy populosa y popular de la ciudad de Caracas) donde las mujeres vocean simultáneamente consignas que adecúan el poder popular con su condición de clase y de género: «Mujeres al poder».

³⁵ El Modo de Vida como categoría integradora de los más disímiles aspectos de la vida social, con la óptica de la concepción materialista dialéctica del mundo, constituye una importante herramienta teórico-metodológica para la planificación social y económica, como para la realización de la política social de un proceso de cambio revolucionario. Puesto que el Estilo de Vida es la categoría que explica la dinámica del Modo de Vida, está constituido por aquellas formas de la actividad vital que los individuos eligen a partir de los reguladores subjetivos de su actividad en el marco de las condiciones de vida propias de su modo de vida. Incluye además, su jerarquización e intensidad de realización.

personalidad no fuera compatible con los valores del socialismo (como parece ser todavía el caso en la Venezuela de hoy), si las necesidades de la población fueran irracionales, entonces la actividad creativa de los agentes presentará formas desviadas de conducta social (desviadas en tanto nos alejan del socialismo), cuya posibilidad de realización estará dada por las deficiencias en los controles sociales y/o de la legislación vigente, así como por el bajo nivel de desarrollo de los mecanismos de rechazo por parte de la conciencia social ante tales formas de conducta.³⁶ Es ello precisamente lo que sucede con el consumismo de la sociedad venezolana actual en general y el que se da en importantes segmentos de los sectores populares en particular lo cual es expresión manifiesta de necesidades que podemos considerar como irracionales³⁷, hecho que tiende a ocurrir en todos los países capitalistas (y especialmente en los del llamado Tercer Mundo como producto del colonialismo y del neocolonialismo), lo cual conspira contra la construcción social de un estilo de vivir socialista. Los controles sociales en Venezuela son todavía demasiado deficientes, las conductas desviadas están demasiado presentes y los valores socialistas son todavía demasiado débiles gracias a que las fuerzas impulsoras del cambio hacen vida «armónica» dentro de un sistema plenamente capitalista que las bombardea con mensajes y acciones incompatibles con el socialismo.³⁸ Pero aunque esto conspira contra la construcción del po-

Ello nos lleva a afirmar que existen reguladores objetivos y subjetivos de la actividad social. Dentro de los primeros se encuentran el nivel de vida y las relaciones sociales, y entre los últimos están: necesidad, interés y orientación de valor.

³⁶ Las posibilidades de rechazo social estarían dadas por la contradicción que pudiera presentarse entre la aceptación de las ideas con las cuales se valoran las relaciones con la naturaleza y entre los individuos, y en la actitud hacia el mundo a ser mantenido o modificado.

³⁷ Consideramos el consumismo como manifestación del mecanismo capitalista para satisfacer necesidades irracionales, en tanto que lo que satisface no es el conjunto de necesidades reales, sino las inducidas por el mismo sistema y que forman, entonces, parte del circuito de las contradicciones irreconciliables entre capitalismo y socialismo.

³⁸ Las deficiencias de los controles sociales es imputable, sin duda, tanto a la burocracia estatal y a las fallas que todavía tiene del Estado para implementar un sistema educativo transformador, como a las acciones de la derecha que desvirtúan la legitimidad de esos controles.

der popular, también los hace el aparato burocrático del mismo gobierno bolivariano, que ha tendido hasta ahora —nos parece— a subestimar el pensamiento crítico y la capacidad del pueblo venezolano, desatendiendo sus necesidades en torno a la libertad de información y negando la legitimidad de sus reflexiones productos del debate de las ideas. Por ello para que la población popular venezolana pueda construir integralmente el buen vivir, es imprescindible que los consejos comunales sean autónomos; despejar esas organizaciones de la centralización, ya sea de líderes/sas surgidos del seno de las comunidades o de líderes/as externos del gobierno, centralización que niega el necesario carácter horizontal que debe tener cualquier organización del poder popular.

Tal como decía Lenin «*La idea de la responsabilidad personal, base de todo deber, debe referirse no sólo a él, al intelectual, sino también al pueblo*» (1976:18. Énfasis del autor). A pesar de la tautología, podemos decir que, para construir el socialismo, es necesario poseer un modo de vida y por lo tanto un estilo de vida socialista. Sin embargo, es bueno recordar que el estilo de vida es siempre la manera como la realidad ejecuta las posibilidades, tanto compatibles como incompatibles con el socialismo.

Debemos advertir que para que se dé esa construcción necesario es conocer mejor las realidades de mujeres y hombres en las diversas comunidades; ello servirá para comprender y atender la enorme complejidad que existe dentro de los consejos comunales como nuevas formas de organización, en donde, como sabemos todavía no se valoran de la misma manera las tareas y labores desempeñadas por ambos sexos, desigualdad que interviene en el debilitamiento de dichas formas de organización, fundamentalmente en la construcción de la identidad política y de ciudadanía de sus miembros. La revisión de los papeles sociales sexuados y las representaciones sobre el género es necesaria para poder lograr una libertad y una igualdad para todos y todas, base del bien común. De la misma manera, es imprescindible conocer las diversas formas de creatividad cultural que se expresan en esas comunidades que intervienen en la estimulación de los procesos de generación de significados y consecuentemente de identificación, por ser expresiones de subjetividades colectivas. Por lo anterior, se hace necesario explorar e identificar si aparecen en esos espacios nuevos referentes culturales, el capital simbólico, en torno a lo masculino y lo femenino o sí, por el contrario, siguen prevaleciendo los símbolos tradicionales que refuerzan y perpetúan la relación patriarcal entre géneros.

Algunas investigaciones sobre antropología y género apuntan que cada sociedad, cada pueblo, posee su propio concepto de género.³⁹ Esa cosmovisión de género actúa —según algunos antropólogos/as como estructura y como contenido de la identidad de cada cual. Según estas investigaciones, la formación cultural de las mujeres en general hasta ahora se ha basado en un modelo cultural dominante que privilegia las acciones y los hechos masculinos y legitima el patriarcado; no es equitativa al rechazar los aportes de las mujeres a la vida social.

Parafraseando a Marx y Engels (1982), podemos decir que los consejos comunales como formas organizativas potencialmente revolucionarias, ya existen como posibles en el panorama socio-económico-cultural venezolano. Sería por tanto desafortunado y más aún trágico que esas organizaciones se perdiesen para la construcción real, autónoma y libre del poder popular constituyente base del socialismo y además de un socialismo feminista. Como hemos apuntado en otros espacios: ciertamente, abogamos por una autonomía de las formas auto-organizativas populares con respecto al poder constituido (que hasta ahora sigue los parámetros económicos y valorativos burgueses), única manera —pensamos— que continúen siendo siempre dinámicas, no anquilosadas ni rígidas; pero esas subjetividades del pueblo venezolano tienen que estar orientadas a romper con la relación capitalista que ha reducido las reciprocidades humanas a un nexo salarial (Vargas, 2007a). En esta construcción, la importancia de los procesos de autogobierno, participación, transparencia y capacidad pueden ser difícilmente subestimados. Igualmente inestimables han sido aquellas políticas públicas orientadas a revertir las condiciones de pobreza en las que viven millones de personas y algunas tendientes a la lucha contra el patriarcado. Ésta podría ser la plataforma de despegue necesaria para lograr una comprensión y aceptación de lo que es el buen vivir. Para ello es necesario estimular una real participación, más profunda de todos y todas, especialmente porque la participación es uno de los mecanismos fundamentales para la adquisición de valores y percepciones políticas.

³⁹ Agregaríamos nosotras, sin embargo, que esos conceptos no son inmutables sino históricos.

A MANERA DE CONCLUSIONES

Movimientos sociales contemporáneos y protagonismo femenino

Autoras como Arnold (1995) han planteado las causas históricas de la desigualdad social. Dice la investigadora que si ciertos grupos aprenden a controlar la información o la tecnología, ambos elementos críticos para el éxito económico, y por lo tanto orquestan una red de interdependencias que limitan el poder fuera de un pequeño círculo, entonces las mayorías se ven marginadas de las posiciones donde pueden ejercer una influencia sustancial en términos políticos o económicos. Este proceso —dice— sienta las bases para una permanente desigualdad social.

Aunque entendemos que existe una unidad orgánica entre exclusión-desigualdad y dominación-subordinación, hacemos una distinción —con fines analíticos— entre la marginación o la exclusión y la desigualdad social. Entendemos que la exclusión es el proceso por medio del cual un grupo minoritario de individuos, a través de la manipulación del trabajo y la distribución de los recursos sociales, *logra crear relaciones socioeconómicas que le permiten poseer una hegemonía en la toma de decisiones sobre todos los aspectos de la vida social*. Esos grupos actúan convencidos de que ellos constituyen los únicos sujetos sociales. Según este punto de vista, el o los grupos hegemónicos consideran que los asuntos que los afectan son los verdaderos, importantes y únicos, descartando aquéllos que benefician o perjudican a las mayorías. La exclusión por lo tanto es un subproducto que se basa, creemos, no solamente en una manipulación, sino básicamente en un férreo control: control del trabajo, de los recursos, del comercio e intercambio, de las maneras de pensar y actuar, de los símbolos culturales y su producción, en suma, se fundamenta en el control de toda la vida social. Esa posición hegemónica de determinados grupos o sectores sociales, fundamentada en elementos materiales, sobre todo en el poder económico, debe ser legitimada y garantizada de manera que la disensión de las mayorías no exista, o al menos, que exista en niveles tolerables, que no comprometan de manera crítica la gobernabilidad. Mediante la creación de una ideología basada en las ideas de que los/as que dirigen y son hegemónicos son superiores y el resto está conformado por individuos inferiores, por lo cual están destinados a ser subordinados y dependientes, se logra crear en las mayorías actitudes proclives al sometimiento, la sumisión y la obediencia, es decir, a aceptar la dominación en el plano de la

conciencia y en la realidad material de la vida social. A la luz de estas ideas, hay que entender que la exclusión tiene su contraparte en la dominación; ambas constituyen las dos caras de una misma moneda.⁴⁰

La desigualdad social, por su parte, la entendemos como los *diversos procesos mediante los cuales un sistema utiliza la diferencia como criterio para establecer la desigualdad social*. En este sentido, las diferencias étnicas, culturales, de género, religiosas, económicas y de edad, por ejemplo, *son usadas para justificar formas de exclusión* que, al igual que sucede con la marginación, se basan en una ideología que desemboca en la dominación. Por ejemplo, la subvaloración histórica del trabajo de las mujeres ha servido a lo largo de la historia para legitimar en el presente el pagarles menos en los trabajos que realizan, para que las mujeres tengan que vender más barato su fuerza de trabajo. Esa subvaloración ha estado basada en la aceptación de la diferencia (de géneros) para construir la desigualdad entre hombres y mujeres. La ideología que legitima esa desigualdad (la patriarcal) se ha fundamentado en una serie de estereotipos sobre las mujeres y los hombres, según los cuales ellos son seres racionales, con pensamiento crítico, justos, propensos a la violencia, austeros e individualistas, mientras que las mujeres somos seres emocionales, subjetivos, espirituales, delicados, puros y virtuosos, dependientes, posesivos, astutos y maliciosos. Mediante el establecimiento y la aceptación de estas características por hombres y mujeres se refuerza la idea de unidad y racionalidad en los hombres, y de fragmentación y vacilaciones en las mujeres, lo que sirve de justificación para que ellos se dediquen a la vida pública-política, e impida o dificulte que nosotras lo podamos hacer ya que gracias a ellas seríamos personas incapaces de tomar decisiones confiables (Baker, 1962).

Como señala Santosuosso, la sociedad patriarcal, el patriarca, dice: «... vive bajo el paradigma de la apropiación»; «...se apropia de nuestras vidas, de nuestras asociaciones, de nuestros hijos, de nuestras ideas...». Y más adelante asienta: «El cambio cultural que estamos esperando desde hace varios milenios ... empieza

⁴⁰ Como dice Therborn (1987: 2) «...la ideología es el medio a través del cual opera la conciencia». «...la ideología incluye deliberadamente las experiencias cotidianas, los sistemas de pensamiento, como manifestaciones del particular ser-en-el-mundo- de unos actores conscientes». Para el autor la ideología supone prácticas sociales en la cotidianeidad con las cuales se manifiestan las motivaciones y los comportamientos, los valores, los prejuicios, es decir las subjetividades, siempre como procesos sociales en curso, nunca totalmente acabados, siempre en oposición, contraste y reformulación.

en la liberación femenina vista no como feminismo, sino como respeto mutuo y aceptación del otro con sus diferencias.» (1994: 22; énfasis nuestro). En tal sentido cabe destacar que una verdadera liberación femenina —tal como dice Rodríguez— implica «...*trascender todas las cadenas que componen los actos de represión...*». Y como la autora asienta más adelante «...*ir más allá de las abstractas propuestas de igualdad en el trabajo y en la simbolización estructural de poder en el sistema actual*» (Rodríguez, 1989: 33).

Creemos firmemente que la exclusión social de las mujeres, y en general de las mayorías, desaparecería si unas y otras logran su empoderamiento social, proceso que implica, asimismo, el empoderamiento político y el empoderamiento económico. Empoderarse socialmente significaría para esos colectivos de mujeres y para esas mayorías unirse para construir colectivamente la capacidad para decidir sobre sus asuntos vitales, rompiendo la hegemonía de los sectores minoritarios, sean de derecha o de izquierda; significaría, asimismo para nosotras, que puedan destruir la opresión que existe sobre hombres y mujeres, así como la dominación del patriarcado de manera que dejen de ser objetos sujetos a control, para convertirse en sujetos sociales que dirijan sus actuaciones en función de metas liberadoras, tanto de clase como patriarcales; ello implica que rompan simultáneamente con la asignación tradicional de papeles sociales considerados como masculinos o femeninos y con la dominación clasista.

En relación a la dicotomía sobre los ámbitos de actuación de los géneros, público y privado, uno de los elementos fundamentales de la ideología patriarcal, Cubitt y Greenslade (1997) argumentan que en la actualidad se han borrado los límites entre tales espacios de vida. Las autoras se cuestionan si el discurso sobre los campos públicos y privados ayuda realmente a comprender los procesos de empoderamiento de los colectivos femeninos. Plantean que *el principal principio estratégico de empoderamiento es la acción colectiva*, ya que en aquellos casos donde se difuminan los límites entre esos espacios, la acción colectiva de las mujeres disminuye el aislamiento femenino en la esfera doméstica. Como forma de explicar el crecimiento de la participación colectiva femenina sugieren, asimismo, utilizar un enfoque orientado a ver la esfera privada como pública (1997: 52 y sgts.).⁴¹ En relación a estas ideas creemos que la obtención del empo-

⁴¹ El considerar que en el espacio doméstico se dan relaciones de dominación de lo que deviene por tanto su carácter político —como hemos señalado en distintos trabajos— no equivale a decir que ese espacio sea público; pero esas relaciones que se dan en el espacio doméstico, sí inciden en lo

deramiento social no debe depender de una redefinición de los espacios de actuación de los géneros, sino de su eliminación, de la supresión de las ideas que norman cuál género trabaja y vive en cuál espacio.

En relación a lo anterior, es interesante señalar que actualmente las mujeres venezolanas continúan con la línea histórica que establecieron sus predecesoras, pues ejercen las más variadas profesiones: médicas, soldadas, estudiantes, ingenieras, periodistas, buhoneras, abogadas, obreras, economistas, educadoras, trabajadoras domésticas, campesinas, odontólogas... interviniendo directamente en la creación de riqueza con su fuerza de trabajo. Ocupan los espacios y aprovechan los logros de la sociedad democrática-burguesa. Sin embargo, por una parte, si se argumenta ese acceso a nuevas profesiones y oficios como equivalente a liberación, es importante apuntar que se han desvirtuado las condiciones materiales para su ejercicio, y por la otra, la ampliación se ha cumplido en términos y dentro de un contexto que nos hace sospechar sobre su significación emancipadora.

Por otro lado, aunque las mujeres populares de las áreas urbanas han estado sumergidas en la lucha por la sobrevivencia como principal objetivo (Bethencourt, 1992), al mismo tiempo se han transmutado en participar protagónicamente para tratar de asumir, como género, el control efectivo del proceso social bolivariano. Ello se vislumbra, entre otros ejemplos, en la mayoría femenina que se observa entre los/las reporteros/as comunitarios/as (Punto de Vista, 2004), en las mesas de negociaciones entre los/as representantes de los comités de tierras urbanas y las instituciones del Estado, o en la composición mayoritariamente femenina en las manifestaciones y marchas políticas que han caracterizado el presente proceso político venezolano en los últimos diez años.⁴²

público. Tal como dice Bourdieu (2000:15)—« *La Escuela o el Estado son lugares de elaboración y de imposición de principios de dominación que se practican en el más privado de los universos*»

⁴² Agregaríamos los recientemente creados consejos comunales y las instancias del poder político del gobierno central y regional donde existe una mayoría femenina (Fiscalía, Defensoría del Pueblo, Asamblea Nacional, Asambleas Legislativas Estatales, Gobernaciones, Concejos Municipales, entre otras), etc. Sin embargo es bueno señalar que muchas de las mujeres que ocupan en la actualidad cargos importantes de decisión política actúan como *femenarcas*, o sea son mujeres cuyas agendas no incluyen la liberación femenina como objetivo, por lo que su participación en la arena pública las lleva en muchas ocasiones a

La participación de las mujeres de los pueblos originarios es un elemento a destacar pues descollan como educadoras bilingües y en la lucha por los derechos de los pueblos indígenas. Las wayúu, por ejemplo, son mujeres muy activas en el actual proceso político.

Todo lo anterior sucede sin que las mujeres hayan abandonado su papel como agentes de socialización, el cual es todavía más fundamental en estos momentos cuando son tan necesarias en la construcción social de la cohesión y solidaridad sociales, ambas imprescindibles para el logro de una Venezuela plenamente soberana. Y sabemos que dicha construcción comienza, obviamente, en las comunidades domésticas.

Sin embargo, tenemos que reconocer que en el presente proceso sociopolítico venezolano todavía está ausente un empoderamiento real de los colectivos sociales, ya sean masculinos o femeninos. En relación al empoderamiento económico, Cubitt y Greenslade señalan —refiriéndose a México— que si bien hoy día existe en ese país participación femenina en el sector formal de la producción, ésta no ha incrementado la independencia o el poder doméstico de las mujeres. Algo similar ocurre en Venezuela. Aunada a la segregación ocupacional de la fuerza de trabajo femenina, la cual tiende a agruparse en la base de la pirámide ocupacional de la economía formal, está la ocupación por parte de las mujeres de los espacios en el sector de servicios y en el de la economía informal que se da en las grandes ciudades, destinadas a realizar trabajos donde muchas veces no hay cabida para el orgullo ni la autoestima.⁴³

Campos señala que el mercado informal funciona preferentemente con base a los contingentes de personas que migran hacia las grandes urbes. Dice la autora que: *«La baja capacidad de asimilación de esta mano de obra disponible por parte del sector formal urbano acaba por otorgarles un destino común, que es el asentamiento marginal urbano; se configura una congregación social*

una complicidad, militante o resignada, con el poder patriarcal, lo que las satisface y se vanaglorian del placer del poder, pero no las animan a asumir objetivos liberadores para las mujeres.

⁴³ Nos hemos visto forzadas a orientarnos básicamente al área de servicios y debemos tener más calificaciones que ellos para desempeñar tareas similares. De esa manera legitimamos la división sexual de trabajo que se da en el capitalismo y al patriarcado cuando desempeñamos trabajos de profesiones próximas a la definición tradicional de las actividades femeninas: enseñanza, asistencia social, etc., profesiones de nivel medio, como las denomina Bordieu (2000: 113).

ligada por origen, realidad actual y expectativas de futuro....». Los y las trabajadores/as informales se esfuman, continúa «...en un universo fragmentado en múltiples unidades ... no existe la aglomeración que caracteriza a la formalidad ... sólo el aislamiento del pequeño establecimiento o del ofertante ambulante» (Campos, 1982: 83, 84).

Por lo anteriormente señalado, es difícil, si no imposible que el empoderamiento social y económico de las mayorías se realice sólo a través de la economía informal, a menos que las luchas se orienten hacia una redefinición de la informalidad: salarios mínimos, servicios médicos y prestaciones sociales. Aunque estamos de acuerdo con Campos en que el informal no es en realidad un mercado fragmentado, no es un mercado disfuncional a cierto tipo de empresas del sector formal, lo cual explica su permanencia, el asunto del empoderamiento femenino a nivel doméstico no parece depender de la posición de las mujeres en la economía, ya sea formal o informal. Para que las mayorías femeninas logren el empoderamiento económico-social y cultural a nivel doméstico parece ser necesario, como paso previo, el logro de su empoderamiento político, vale decir, que posean la capacidad de poder participar *en condiciones de igualdad* con respecto a los hombres y *con una real capacidad de decidir* en las instancias de decisión estatal —o en su defecto dentro del poder popular comunitario— y, como paso siguiente, en la estructuración de las formas de socialización del trabajo doméstico así como en las sanciones y controles sociales que deben ser aplicadas y puestas en práctica contra la tradicional asimetría sexual de ese trabajo y de las prácticas patriarcales que lesionan sus derechos humanos.

Si como plantean Cubitt y Greenslade el principal principio estratégico en el desarrollo del empoderamiento político es la acción colectiva, entonces los colectivos sociales venezolanos —femeninos y masculinos— se encuentran actualmente dentro de un proceso que *tiende* hacia su empoderamiento político. Se observa la presencia femenina creciente en los movimientos políticos urbanos contemporáneos, en los cuales una mayoría de mujeres populares ha asumido un papel protagónico en la construcción del proyecto bolivariano, siendo notoria su actuación como colectivo en el derrocamiento de la dictadura de Carmona; otras, sobre todo de las clases media y media-alta, se han alineado en torno a las propuestas de derecha, de corte fascista, quienes también han descollado como individuos, sobre todo por su agresividad física.⁴⁴ Estas actuaciones femeninas revelan la presencia

⁴⁴ Debemos aclarar que para nosotras asistir y estar presente no es equivalente a protagonizar o participar. Sin embargo, no es posible ser

de elementos que apuntan hacia la construcción social —aunque diferencial— de una cultura de una verdadera participación femenina en la vida pública venezolana, la cual sólo es posible si existe una ruptura de los papeles tradicionales que confinan a las mujeres a la vida privada y a los hombres a la pública. No está clara para nosotras que exista una cultura similar en los espacios privados; es notorio que los índices de violencia doméstica contra las mujeres tienden a incrementarse en todas las clases sociales, hecho que parece reflejar una actitud represiva de los hombres contra las mujeres que consideran rebeldes (Ver por ejemplo Mujer ... tenía que ser, 2004).

Simultáneamente con el papel que están jugando en la construcción social del empoderamiento político de las mayorías, las mujeres venezolanas han comenzado a combatir por sus demandas, han comenzado a crear nuevas relaciones sociales que les permitan luchar contra la existente asimetría en el poder. Esa lucha fructificará sólo si los colectivos femeninos logran superar valoraciones y comportamientos culturales centenarios, de carácter negativo, que ellas mismas, paradójicamente, han contribuido a reproducir. En tal sentido, creemos que los proyectos culturales estatales implementados desde la colonia hasta ahora han sido centrales en el establecimiento, institucionalización y reproducción de la desigualdad y la exclusión sociales basadas en el género (Vargas, 2005).

Aunque ciertamente —como hemos intentado mostrar hasta ahora— las causas de la subordinación y dominación femeninas no son sólo ideológicas sino materiales (Sanahuja, 1997), la creación de un nuevo imaginario colectivo femenino basado en la historia real pudiera contribuir a generar una nueva ideología, expresada en un nuevo discurso que permita establecer —como dice Rodríguez «...*ciertas conexiones de sentido a través de las cuales podremos desvelar el imaginario como dado históricamente...*» (Rodríguez, 1989: 34), ideología que debería expresar las transformaciones que se están operando en las relaciones sociales existentes. Para que el cambio de esas relaciones sea eficaz, es necesaria una participación de las mujeres en la construcción de ese nuevo imaginario colectivo que implique el conocimiento de la historia real, de manera que permita comprender —y eventualmente eliminar— el origen o las causas de la subvaloración de las mujeres en todos los órdenes, especialmente en lo que atañe a sus aportes productivos, ideas introyectadas en nuestras mentes desde la aparición de las sociedades tribales estratificadas en Venezuela, expresadas a través de

protagonista si no se asiste; tampoco se puede participar si no se incide directamente en las decisiones que se toman (Vargas, 2007^a).

la ideología patriarcal, así como por el androcentrismo de las ciencias sociales modernas, que las han confinado a la vida doméstica y a los papeles reproductivos.

El éxito en las luchas de los colectivos sociales, especialmente de los femeninos, contra los valores y patrones de comportamiento cultural generados desde la colonia, luce como imprescindible no solamente para lograr eliminar la desigualdad y la exclusión sociales, sino para alcanzar una soberanía nacional plena. Para ello son necesarios colectivos femeninos conscientes de su papel y su responsabilidad en la transformación de la sociedad, en la lucha por la justicia para todos y todas ya que, como señala Rodríguez, «...la opresión actual sobre las mujeres actúa en forma tan sofisticada que oscurece las formas en que también se oprime a los hombres» (1989: 32).

Pero también es necesario que los colectivos sociales —hombres y mujeres— se aboquen a la construcción de un socialismo feminista. Un socialismo que se plantee que los problemas que confrontamos las mujeres en la sociedad capitalista se reducen a que seamos o no clase obrera, que se centre tan solo en nuestra condición de trabajadoras y nuestra posición de clase, perpetúa la opresión patriarcal porque —como hemos tratado de demostrar en lo escrito hasta ahora— ésta no depende solamente de la economía sino del patriarcado mismo.

Si queremos construir un socialismo feminista necesitamos estimular organizaciones que sean concientes de las causas históricas de todas las formas de explotación y dominación, incluyendo las de las mujeres, para lograr su eliminación. Sin una conciencia feminista, la lucha contra la opresión de las mujeres no es posible. Para la formación de la conciencia de ese sujeto histórico juega un papel relevante la educación, la educación transformadora, una que se aboque al cambio de los significados sociales patriarcales de sexo/género y de los capitalistas que naturalizan las clases sociales. Ello requiere que previamente logremos ampliar el concepto marxista de ideología para entender la patriarcal. Esa ampliación de la ideología permitiría la formación no solo de una conciencia revolucionaria sino que ésta sea además feminista (Vargas, en prensa).

Los colectivos sociales deben dejar de ser objetos para conformarse como sujetos, de manera de poder luchar también contra la ideología racista y de la exclusión que ha servido para propiciar el autodesprecio étnico y social, elemento que ha creado y estimulado las condiciones para la consolidación de una ideología neocolonial y de la dependencia entre los venezolanos y las venezolanas. Un aspecto vital para la reflexión en este

sentido es la comprensión de que la lucha independentista del siglo XIX si bien acabó con las estructuras políticas de la metrópoli, no logró borrar de nuestras mentes la conciencia de estar dominados/as; de allí el fundamento ideológico y las bases históricas del neocoloniaje contemporáneo.⁴⁵

Las mujeres campesinas, por su parte, constituyen quizás las que menos posibilidades de desarrollo tienen ante sí, no sólo por su condición de género sino también por la discriminación cultural que sufre el campesinado en general (Rodríguez, 1989: 32).⁴⁶ Se hace ineludible realizar campañas tendientes a la concienciación de esas mujeres de manera que puedan comprender la relación que existe entre el trabajo doméstico o la producción de mantenimiento que realizan con las condiciones sociales de la producción, con la reproducción de la fuerza de trabajo de sus esposos e hijos dentro del sistema social capitalista actual y, de esa forma, iniciar la ruptura del estereotipo que las desvalora y justifica su reclusión al espacio doméstico. Todo lo anterior, al mismo tiempo, posibilitará la eliminación de «...la imagen de la mujer como madre... (la cual) es en sí misma represiva, puesto que transforma un hecho biológico en un valor ético y cultural y con ello apoya y justifica la represión social» (Rodríguez, 1989: 33).

En el caso de los colectivos femeninos es necesario, asimismo, que tomen conciencia sobre la posibilidad de su participación en la construcción social de la nueva ciudadanía, imprescindible en el actual proceso sociopolítico signado por los cambios que vive Venezuela, e igualmente esencial para lograr el empoderamiento político de los colectivos sociales. En tal sentido, es ineludible, sobre todo, que conozcan y rescaten el conocimiento histórico sobre comportamientos socio-culturales solidarios y cooperativos de tradición milenaria, no porque exista una esencia telúrica y atávica en ellos, sino porque la persistencia actual de esos comportamientos obliga a que puedan y deban ser *resemantizados a la luz de la*

⁴⁵ «La estructura nos impone sus coerciones a través de los términos de la dominación», nos señala Bordieu (2000: 89). Pero la frase que mejor muestra lo que queremos decir arriba es la de Marx quien decía que «los dominados son dominados por su dominación. El/los dominadores imponen su propia visión; queda, pues, en manos de los dominados/as combatirla o reproducirla.

⁴⁶ Ya Wallerstein (1994) ha señalado que el proyecto capitalista imperial ha auspiciado la des-ruralización del mundo, con el fin de aupar el mayor consumo de mercancías que se da en los espacios urbanos y, simultáneamente, para mantener e incrementar la dependencia de los países periféricos hacia las transnacionales de la alimentación (Vargas, 2007a).

situación histórica actual, sobre todo a través de nuevas organizaciones civiles de carácter comunitario.

La lucha debe estar orientada, de igual manera, contra los valores culturales y los patrones de conducta generados y estimulados a partir de la entronización de la condición neocolonial, sobre todo durante la IV república, fijados en la población a través del sistema educativo formal y los medios masivos de comunicación utilizando mensajes antinacionalistas. Ello implica superar los aspectos más nocivos del populismo: la necesidad del paternalismo y el asistencialismo del Estado, entre otros males sociales, a través de la participación social efectiva, el control social y la corresponsabilidad; en suma, tratar de lograr un verdadero empoderamiento social.

Los colectivos sociales deben contribuir al cambio del modelo de desarrollo socioeconómico en Venezuela que ha predominado desde la colonia, el cual ha criminalizado la pobreza y —como dice Falero— ha permitido el despojo de los elementos de transformación social de esos colectivos (2003: 43).

Las mujeres indígenas deben orientar sus luchas contra el modelo indigenista, integracionista y paternalista de la IV república y buscar la autonomía de los pueblos indígenas en el marco de la Constitución Nacional de 1999: jurisdicción sobre sus territorios, control sobre los recursos, legitimidad de sus lenguas, creación de un sistema educativo y de recreación propios y de un sistema de salud, para que exista un verdadero reconocimiento a los derechos indios; que éstos no se queden en la letra ni constituyan un «nuevo cambio de piel del indigenismo» (FIPI, 1990: 149). Fundamental es entender que en el actual proceso de cambios que vive el país, el empoderamiento social de los pueblos indígenas —como lo establece la Constitución Bolivariana— pasa necesariamente por la solución de problemas relacionados con sus derechos a sus territorios ancestrales, a sus recursos, a la autodeterminación, a la lucha contra la persistente exclusión y discriminación social y racial a que los somete la sociedad criolla. Uno de los objetivos sería poder acceder a los órganos decisorios del Estado, sobre todo aquéllos que generan políticas que los/as afectan.

En el caso específico de las indígenas, ellas deben combatir contra las fuerzas retrógradas que impiden su participación efectiva en la toma de decisiones. Esas fuerzas operan en distintos contextos sociales: los «externos», determinados y condicionados por la articulación de los pueblos indígenas dentro de la estructura del Estado nacional, y los internos, que

han dependido de las posiciones que ocupan y los papeles que realizan los géneros en sus propias comunidades. Si analizamos con cierto detenimiento la significación que han tenido hasta ahora las tradiciones culturales indígenas, al menos en los últimos 500 años, vemos que ellas han servido para propiciar formas de resistencia cultural, vale decir, combatir aunque sin transformar, de manera de posibilitar la sobrevivencia de los pueblos indígenas ante las agresiones continuas de las sociedades criollas nacionales. Pero, al mismo tiempo, al no ser elementos transformadores, han servido para justificar y perpetuar la dominación y subordinación femeninas al interno de sus propias comunidades. A la luz de los cambios sociales que experimentan actualmente Venezuela y Latinoamérica, sobre todo Suramérica, si los pueblos indígenas logran su emancipación a través de proyectos autonómicos, entonces, la resistencia cultural empleando las normas impuestas por las tradiciones culturales no tendría sentido pues no habría contra lo cual resistir. De manera que la exclusión, desigualdad, subordinación y dominación de las mujeres que ocurre al interno de esos pueblos apelando a las tradiciones culturales estarían desfasadas históricamente. En consecuencia, esos colectivos femeninos deben crear mecanismos *sui generis* que permitan, sin violentar sus especificidades culturales, su participación a nivel comunitario y a nivel regional-nacional, tendientes a lograr su liberación.

El éxito en la realización de estas tareas está determinado en gran medida, aunque no sólo, por la comprensión de la historia real, sin las distorsiones introducidas por la antropología y la historiografía tradicionales no sólo de corte androcentrista, sino que han tendido a desvalorar las historias orales que han constituido la base de la conservación de la memoria histórica de los pueblos indígenas, elemento central de la resistencia indígena. Defendiendo una posición positivista, la historia tradicional ha considerado a la historia basada en documentos escritos como sinónimo de verdad, mientras que las historias orales son visualizadas como equivalentes a expresiones anecdóticas, supersticiosas, falsas o no verdaderas ya que no están respaldadas por documentos escritos. Las historias orales han devenido objeto de estudio de una antropología sin compromisos, salvo los paternalistas y condescendientes del indigenismo integracionista. Ello ha servido en el pasado para que los Estados nacionales hayan desconocido los derechos históricos de los pueblos indígenas a sus territorios, a negarles su restitución y la confirmación de que son suyos, ya que fueron suyos mucho antes de que hubiesen llegado a ser

nacionales y se produjera el despojo que se origina a partir de la conquista. Esos territorios deben ser delimitados y en su administración deben intervenir también representantes de los propios pueblos indígenas dentro de cada Estado nacional.

Es bueno recordar que las Constituciones nacionales de muchos países latinoamericanos han sido reformadas en el pasado en un intento por dar respuesta a las luchas de los colectivos sociales indígenas por sus derechos (FIPI, 1990: 150-153); pero en el caso venezolano, el reconocimiento en la Constitución Nacional de 1999 a esos derechos no puede ni debería diluirse —una vez más— en la burocratización del indigenismo, como ya ha señalado Pozas para México (1983: 169 y sgts.). La relación de los colectivos indígenas con las autoridades nacionales no debe estar presionada por la ya secular intimidación; debe existir, por el contrario, un proceso de diálogo que busque la coexistencia armoniosa basada en la tolerancia, el respeto interétnico y de la diversidad. La existencia de los derechos de los pueblos indígenas a sus territorios ancestrales, a sus lenguas, a sus especificidades culturales no debe depender de las vicisitudes a las que tradicionalmente han estado sometidos: propietarios criollos de tierras indígenas usurpadas antagónicas, sociedad criolla racista y discriminadora, entre otros problemas, ya que se trata de derechos constitucionales. Los colectivos indígenas deben empoderarse socialmente, ser actores y actrices claves en la búsqueda de soluciones a los conflictos que los han afectado por centurias.

Las mujeres indígenas deben luchar por un reconocimiento de los derechos femeninos a un trato igualitario y equitativo, a lo interno de sus comunidades y en la relación de éstas con el resto de la sociedad nacional. *La batalla por la autonomía de los pueblos indígenas no puede estar disociada de la lucha por el reconocimiento y respeto de los derechos femeninos, ya que éstos constituyen parte integral de esa batalla.* Dentro de esos derechos, se hace necesaria una definición equitativa de las responsabilidades de las mujeres, que se respete lo que piensan y que no estén subordinadas y sometidas, que puedan cuestionar prácticas y costumbres violadoras de sus derechos, aunque se trate de comportamientos dictados por las tradiciones culturales, especialmente cuando éstas propician formas de exclusión, dominación o maltratos femeninos; que traten de lograr un reconocimiento a la diversidad y a la pluralidad culturales, pero también a la diferencia con igualdad de los géneros.

Las mujeres venezolanas, criollas campesinas, criollas populares urbanas, indígenas y de todas las clases sociales deben tomar conciencia que

sus actitudes proclives a la participación y la lucha contemporáneas no son de gratis. El que hoy día asuman una actitud que busca el protagonismo, se debe —en gran medida— a las tradiciones de luchas femeninas a lo largo de la historia; esas tradiciones no se inventan de un día para otro.

Los movimientos sociales y la transformación social. Venezuela, prácticas inéditas. El nuevo socialismo

Dice Holst, al referirse a los movimientos sociales, que muchos autores socialistas consideran que éstos constituyen sustitutos de: *«...la clase obrera como actores de la sociedad, con una mejor posición para luchar por el cambio social»*. Sin embargo, en torno a esta afirmación el autor señala que los movimientos sociales están signados por el *handicap* de ser temporales y de estar asociados a particulares líneas de interés (Holst, 2001: 171), y para ello cita a Fuentes y Gunder Frank quienes apuntan que: *«...si desaparecen las circunstancias que originan y favorecen los movimientos sociales, ocurre lo mismo con estos ... el movimiento consigue su objetivo ... pierde su sostén y se esfuma.»* (citados por Holst, 2001: 176). No obstante, Holst señala, creemos que resignadamente, que *«...debemos continuar trabajando con los movimientos sociales... (ya que) ... son en los que la gente se está movilizándose y, por consiguiente, brindan la oportunidad de agitar y de organizar para mostrar las contradicciones y limitaciones de los movimientos sociales y del capitalismo en general»* (2001: 178).

Con las ideas y consideraciones de Holst en mente, es necesario que apuntemos, sin embargo, que los movimientos sociales suponen una articulación de necesidades, experiencias y expectativas de los colectivos; constituyen nuevas configuraciones del tejido social que pueden eventualmente ayudar en la construcción de nuevos sujetos sociales que estimulen la renovación del pensamiento crítico y propicien —como sucede en Venezuela— la activación de prácticas sociales inéditas. La originalidad de los movimientos sociales venezolanos ha estado basada en la ruptura, por parte de las mayorías, de los papeles que les fuesen asignados desde la colonia; entre ellas han perdido vigencia las nociones de sumisión y acatamiento irrestricto de las órdenes del poder tradicionalmente constituido. Así como Lenin decía para comienzos del siglo XX que *«...se debe poner por encima de todo el desarrollo de la conciencia política y de clase de las masas ...»*; que los movimientos democráticos *«... deben marchar bajo la bandera de determinadas ideas democráticas radicales.»*, y que para lograr la transformación revolucionaria es necesario pasar por un período de transición que *«...prepara y reúne fuerzas... aprovechar todas*

las organizaciones... todas las tradiciones...» (1976: 9 y sgts.), debemos decir hoy día que los movimientos sociales intentan, y deben continuar haciéndolo, favorecer la generación de una cultura del cambio social, una nueva cultura social alternativa, que tenderá a propiciar entre los colectivos una apropiación hegemónica —como señala Falero— de los elementos de transformación social (2003: 41 y sgts.). Cuando nos referimos a la creación de una cultura alternativa, estamos pensando en una nueva forma de vivir, distinta a la capitalista, a un nuevo modo de vida socialista (Sanoja y Vargas, 2005). Para el logro de ese nuevo modo de existencia, los colectivos sociales deben estar *estructurados en movimientos sociales que estén a su vez sostenidos por diversas formas de organizaciones*.

Esa cultura alternativa, revolucionaria y socialista de nuevo cuño no puede hoy día negar el pluralismo cultural, la enorme complejidad cultural de los integrantes de los movimientos sociales, sobre todo si hablamos de movimientos sociales que trascienden las actuales fronteras nacionales. No sería sensato pensar que en la creación del período transitorio hacia el nuevo socialismo del que nos habla Lenin sea necesario *borrar* esa pluralidad cultural (1976: 22). Cuando el autor refiere a la existencia de «*movimientos de tipo homogéneo*» (1976: 14) como requisito fundamental, alude obviamente a homogeneidad de objetivos políticos, de ideas, de proyectos. puesto que —que sepamos— nunca en el pasado las revoluciones han logrado eliminar esa diversidad (vg. el socialismo real en la URSS). En tal sentido, creemos, no ha sido abordado lo que Bate señala como «...*el papel de la conciencia cultural de la realidad como elemento de la actividad subjetiva de la praxis política orientada a la transformación revolucionaria de la realidad*» (Bate, 1984 117). El autor apunta que las clases sociales manejan las formas culturales como símbolos ideológicos; asimismo asienta que «... *las tradiciones culturales de diferentes clases o pueblos constituyen contextos diferentes en los cuales los hechos o discursos políticos generan efectos disímiles*» (Bate, 1984 119).

La búsqueda de una homogeneidad cultural, por otra parte, es lo que han pretendido hacer tradicionalmente los imperios: imponerla o tratar de imponerla, casi siempre de manera coercitiva aunque también lo han hecho de manera sutil.

Como producto de múltiples procesos históricos y sociales, los países latinoamericanos somos hoy en día multiculturales y multiétnicos. Esto es un hecho. No se trata, sin embargo de culturas inmutables y eternas ya que siempre responden a situaciones históricas concretas y muestran correspondencia con lo fundamental de la sociedad. Por otro lado, el multi-

culturalismo y el pluralismo cultural están inextricablemente relacionados con los problemas del nacionalismo y, por ende, con la cuestión étnica nacional (Díaz Polanco, 1985, 1987).

Para lograr la conciencia de «Patria Grande» en América Latina debemos pasar, necesariamente, por un proceso de transición —como decía Lenin— donde exista el reconocimiento de las diferencias culturales de cada país, por aceptar lo que nos hace diferentes y simultáneamente lo que nos hace iguales. No hacerlo implica desconocer la potencialidad que ha tenido la sociedad para convertir la diferencia (en este caso, la cultural) en desigualdad social.

Soslayar las dificultades en torno a las diferencias culturales nacionales, reduciendo la cultura siempre a un orden conocido y hegemonizado por las minorías poderosas (las Bellas Artes), negar los múltiples e intrincados lazos y nexos que la cultura propicia es —creemos— un error. La historia contemporánea nos demuestra que millones de personas en el mundo han luchado y todavía luchan —en muchos casos ofreciendo sus vidas— en nombre de sus particularidades culturales, incluso las que para otros/as pudieran parecen triviales: poder hablar su propia lengua, continuar con sus costumbres centenarias o milenarias, reconocerse en un territorio y un paisaje, vestir y actuar de una determinada manera, honrar sus tradiciones culinarias, musicales, etc. Combaten también por sus especificidades étnicas, las religiosas y los particularismos nacionales.

A pesar de lo anterior, es necesario enfatizar que para nosotras la condición de pluralidad y diversidad de una sociedad no puede ser reducida solamente al plano cultural no obstante que esa condición siempre se nos presenta culturalmente, sino en la aceptación de que existe una multiplicidad de aspectos, facetas y agentes diversos en la vida social, todos los cuales deben ser consensualmente concurrentes en la creación de un nuevo modo de vivir. Concebimos una sociedad socialista plural como una sociedad heterogénea culturalmente, sí, pero unida por el deseo de lograr mejoras socioeconómicas para todos y todas, que intente encontrar principios morales aceptados por todos y todas que trasciendan las solas metas materiales, de manera que la gente desee lo que realmente necesita; que se disocie de las formas de control que han oprimido a las mayorías en favor de los privilegios de individuos y grupos minoritarios; que sea una sociedad en donde prevalezcan sentimientos favorables a la solidaridad, el cooperativismo y la justicia social, que niegue el racismo, en suma, que sea verdaderamente democrática.

Una de las características fundamentales de las poblaciones latinoamericanas, en este sentido ha sido, hasta ahora, la fragmentación de la escala de valores que las mantiene cohesionadas, la existencia de sentimientos de adhesión y adscripción con los centros metropolitanos de poder, la tendencia a identificarse con tales centros, todo ello como subproducto de haber sufrido el opróbio de la condición colonial y neocolonial. Por todo lo anterior, es gigantesca la tarea a la que nos enfrentamos para lograr la integración de diversos individuos con valores sociales y culturales positivos no sólo hacia nosotros mismos como nacionales, sino también como latinoamericanos. Ello implica cambiar nuestras valoraciones hacia los centros tradicionales del viejo y nuevo poder colonial.

Para que logremos todo lo anterior dentro de un nuevo socialismo, para que éste sea posible, para fructifique en los intereses de los colectivos sociales en general y los femeninos en particular, para que esos colectivos sociales sean homogéneos políticamente, esas organizaciones deben romper con la inacción y la desunión, romper con el miedo a la pérdida de la falsa seguridad que les ha dado la dependencia colonial y neocolonial. Especialmente las mujeres deben acabar con el miedo que evoca la pérdida de la falsa seguridad que les dan la sociedad y las relaciones patriarcales, de manera de llegar a ser todos ellos y ellas constructores/as de un futuro promisorio. Simultáneamente, esos colectivos centrados en la abolición de la dependencia y el colonialismo, deben encontrarse, entrar en sintonía con todas aquellas organizaciones que luchan por reivindicaciones socioeconómicas, pero también por el respeto a la diferencia. De esa complicada dinámica y sinergia entre grupos, comunidades y movimientos sociales diversos surgirá un sistema integrado de valores, los valores comunes necesarios para sostener y afianzar el bien común en la nueva sociedad socialista.

Deseamos haber podido mostrar con este trabajo, de ninguna forma exhaustivo, y de manera limitada, cómo el anonimato de miles y miles de hombres y mujeres en los 14.500 años de la historia anteriores a la existencia de registros escritos, no implica que estuvieran ausentes en la construcción de la hoy República Bolivariana de Venezuela y, esperamos en un futuro no muy lejano, de la nación latinoamericana socialista.

BIBLIOGRAFÍAS

ACKER, Joan.

1988. Class, Gender, and the Relations of Distribution. En: *Signs*. 13 (3): 473.

ACOSTA, Alberto.

2009. El Buen Vivir, una oportunidad por construir. Rebelión. En línea el 28-02-2009.

ACOSTA SAIGNES, Miguel.

1984. *Vida de los Esclavos Negros en Venezuela*. Vadell Hermanos Editores, Caracas.

ADELAIDA.

1945. Plan Pro Consejo. Mi Diario Cívico. Correo Cívico Femenino. Año I (1): 4-5.

ALCIBÍADES, Mirla.

2006. *Periodismo y Literatura en Concepción Acevedo de Tailhardat (1855-1953)*. Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos. Editorial Torino, C.A. Caracas.

ALEMÁN, Carmen.

S/F. MS. Corpus Cristi y San Juan Bautista. Historia de Arte en una Comunidad Afrovenezolana: Chuao. Caracas.

ANTÍAS, Antonio.

1995. La mujer en el ambiente social de la Venezuela colonial. En: *La Mujer en la Historia de Venezuela*. Asociación Civil La Mujer y el V Centenario de América y Venezuela. Pps. 93-142. Caracas.

ARDENER, Shirley.

1993. *Women and Space*. Berg, Oxford, Providence.

ARMELLADA, Fray Cesáreo.

1988. *Cuento y no cuentos*. Instituto Venezolano de Lenguas Indígenas. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas.

ARNOLD, Jeanne.

1995. Social Inequality, Marginalization, and Economic Process. En: *Foundation of Social Inequality*. Pps. 87-101. New York.

AYALA, Cecilia y Werner Wilbert.

2001. *Hijas de la Luna*. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Instituto Caribe de Antropología. Monografía No. 45. Caracas.

BACHE, Richard.

1982. *La República de Colombia en los años 1822-1823. Notas de Viaje*. Instituto Nacional de Hipódromos. Caracas.

- BAKER, Ernest.
1962. *The Politics of Aristotle*. Oxford University Press, Nueva York.
- BATE, Luis.
1983. *Comunidades Primitivas de Cazadores Recolectores en Suramérica*. I. Historia General de América. Período Indígena. Ediciones de la Presidencia de la República. Caracas.
- BATE, Luis.
1984. *Cultura, Clases y Cuestión Étnico Nacional*. Colección Principios. Juan Pablos Editor, S.A. México D.F.
- BEECHY, Veronica.
1981. Sobre el Patriarcado. *Revista de Sociología*. (18): 69-94.
- BETHENCOURT, Luisa.
1992. Lo cotidiano de la sobrevivencia: organización doméstica y rol de la mujer. En *Sobrevivir en la pobreza: el fin de una ilusión*. Cendes: 81-101. Nueva Sociedad. Caracas.
- BOGLER, Diane.
1997 On Cypriot figurines and the origins of Patriarchy. *Current Anthropology*, Vol 38 (1): 85-86.
- BOURDIEU, Pierre.
2000. *La Dominación Masculina*. Editorial Anagrama. Barcelona.
- BOULTON, Alfredo.
1978. *El Arte en la Cerámica Aborigen de Venezuela*. Milán..
- BRITO Figueroa, Federico.
1973. *Historia Económica y Social de Venezuela*. Tomo I. Ediciones de la Biblioteca. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- BRITTO, Luis.
1988 *La Máscara del Poder*. Alfadil/Trópicos, Caracas.
- CAMPOS, Marcia.
1982. La mujer en la reproducción del sector informal. *Boletín de Antropología Americana*. (5): 81-91.
- 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.
- CARVAJAL, Fray Jacinto.
1956. *Relación del Descubrimiento del Río Apure*. Editorial Mediterráneo. Madrid.
- CASTRO, Pedro, Robert Chapman, Sylvia Gili, Vicente Lull, Rafael Micó, Cristina Rihuete, Roberto Risch, Ma. Encarna Sanahuja.
1996. «Teoría de las prácticas sociales». *Complutum Extra*, 6 (II): 35-48.
- CASTRO, Pedro, Sylvia Gili, Vicente Lull, Rafael Micó, Cristina Rihuete, Roberto Risch, Ma. Encarna Sanahuja.
1998. «Teoría de la producción de la vida social». *Arqueología Social*. En prensa.

CAULIN, Fray Antonio

1966. *Historia de la Nueva Andalucía*. Dos tomos. Fuentes para la Historia Colonial. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas

CICERCHIA, Ricardo.

1997. The charm of family patterns. En: *Gender Politics in Latin America*: 118-133. Monthly Review Press. Nueva York.

CLARK, George

1980. *Mesolithic Prelude*. University Press. Edimburgo.

COLLINS, Patricia.

1990. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Boston. Unwin Hyman

COOK, Jill.

1996. Comentarios al artículo «Self representation in Female Figurines» de Leroy Mc Dermott. *Current Anthropology*. 37 (2): 250-251.

CRUXENT, J.M. e Irving Rouse

1961. *Arqueología Cronológica de Venezuela*. Vol. 1. Panamerican Union, Washington D.C.

CUBITT, Tessa y Helen Greenslade.

1997. Public and Private Spheres. The end of Dicotomy. En: *Gender Politics in Latin America*: 52-64. Monthly Review Press. Nueva York.

CUNILL GRAU, Pedro.

1987. *Geografía del Poblamiento Venezolano del Siglo XIX*. Tres Tomos. Ediciones de la Presidencia de la República, Caracas.

CHAGNON, Napoleon

1997. *Yanomamö*. Harcourt Brace College Publishers Filadelfia.

D'ATRI, Andrea.

2007. «El capitalismo y la opresión de las mujeres». *A Plena Voz*. 23-25.

DEIVE, Carlos E.

1993. Un profano se acerca al feminismo. En: *500 años de patriarcado en el Nuevo Mundo*. CIPAF Red Entre Mujeres: XIII-XXVIII. Edición dominicana. República Dominicana.

DELGADO, Lelia.

1989. *Seis Ensayos sobre Estética Prehispánica en Venezuela*. Serie Estudios, Monografías y Ensayos. No. 120. Biblioteca de Academia Nacional de la Historia. Caracas.

DELGADO, Lelia.

1996. *Artesanía Viva*. Editorial Arte, Fundación Centro Cultural Consolidado. Caracas.

DÍAZ POLANCO, Héctor.

1985. *La Cuestión Étnico Nacional*. Editorial Línea, México D.F.

DÍAZ POLANCO, Héctor.

1987. *Etnia, Nación y Política*. Colección Principios. Juan Pablos Editor. México, D.F.

DORE, Elizabeth.
1997. The Holy Family: Imagined Households in Latin American History. En: *Gender Politics in Latin America*. 101-117. Monthly Review Press. Nueva York.

DURAND, Guillermo.

1995. La Mujer y su aporte a la Economía Colonial Venezolana. En: *La Mujer en la Historia de Venezuela*. Asociación Civil La Mujer y el V Centenario de América y Venezuela. Pps. 145-176. Caracas.

EMPERAIRE, José.

1955. *Les Nomades de la Mer*. Gallimard. París

ESTÉVEZ, Jordi, Assumpció Vila, X. Terradas, Raquel Piqué, M. Taulé, J. Gibaja y Guillermina Ruíz.

1998. «Cazar o no cazar, ¿es ésta la cuestión?». *Boletín de Antropología Americana*. México, D.F.

ESTRADA, Margarita.

1983. Trabajo femenino y reproducción de la fuerza de trabajo industrial. *Boletín de Antropología Americana*. (8): 133-140.

FALERO, Alfredo

2003. Sociedad Civil y Creación de Nueva Subjetividad Social en Uruguay: Condicionamientos, Conflictos y Desafíos. En: *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*. PPs. 41-54. CLACSO

FALS BORDA, Orlando.

2004. Diario El Tiempo, lunes 15 de noviembre. Bogotá.

FIGUEROA, Amílcar.

1998. El Indígena en la Colonia. En: *Gran Enciclopedia de Venezuela*. Tomo 3:141-148. Editorial Globe. Caracas.

FONSECA, Oscar y Eugenia Ibarra.

1987. El señorío del Guarco: Vida cotidiana y ambiente natural. En: Relaciones entre la Sociedad y el Ambiente. Actas del Tercer Simposio de la Fundación de Arqueología del Caribe. Pps. 11-22. Washington D.C.

FRANKEL, David.

1997. «On Cypriot figurines and the origins of Patriarchy». *Current Anthropology*. Vol 38 (1):84.

FRENTE INDEPENDIENTE DE PUEBLOS INDIOS (FIPI).

1990. Reforma Constitucional. Un nuevo cambio de piel del indigenismo. *Boletín de Antropología Americana*. (21): 149-160.

GAILEY, Christine.

1987. Culture Wars: Resistance to State formation. En: *Power Relations and State Formación*. Pps. 35-56. American Anthropological Association. Washington D.C.

- GAILEY, Christine y Thomas Patterson.
1987. Power relations and State Formation. En: *Power relations and State Formation*. Pps. 1-26. American Anthropological Association. Washington D.C.
- GALERIA DE ARTE NACIONAL
1999. *El Arte Prehispánico de Venezuela*. Fundación Galería de Arte Nacional. Caracas.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel
1994. *Del Amor y Otros Demonios*. Grupo Editorial Norma. Santa Fé de Bogotá.
- GARCÍA, Jesús.
1990. *África en Venezuela. Pieza de Indias*. Cuadernos Lagoven. Caracas.
- GASSÓN, Rafael.
2000. Quiripas and mostacillas: The evolution of shell beads as a medium of exchange in Northern South America. *Ethnohistory*. 47 (3-4) 581-609.
- GIL, Félix
2003. *Aspectos Funerarios del Centro Occidente venezolano: Caso Región Larense*. Serie Estudios Antropológicos. Fundación Instituto de Antropología Miguel Acosta Saignes-FIAMAS. Barquisimeto.
- GILIJ, Felipe.
1965 (1872). *Ensayo de Historia Americana*. Tomo I. II Edición. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Biblioteca de la Academia de la Historia. Caracas.
- GILIJ, Felipe.
1987 (1872). *Ensayo de Historia Americana*. Tomo II. II Edición. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Biblioteca de la Academia de la Historia. Caracas.
- GODELIER, Maurice.
1974. *Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades Primitivas*. Siglo XXI, Madrid.
- GUERRA, Franklin.
1984. *Esclavos negros, cimarroneras y cumbes de Barlovento*. Cuadernos Lagoven. Caracas.
- GUMILLA, Fray Pedro
1965. *El Orinoco Ilustrado y Defendido*. II Edición. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Biblioteca de la Academia de la Historia. Caracas.
- HARTMAN, Heidi.
1981. «The Family as the Locus of Gender, Class, and Political Struggle: The Example of Housework». *Signs*: 366-394.
- HEINEN, Dieter.
1987. Los Warao. En: *Los aborígenes de Venezuela*. Vol. III:585. Monte Ávila Editores. Caracas.
- HELMS, Mary.
1979. *Ancient Panama*. University of Texas Press. Austin, Londres.

HERNÁNDEZ DE ALBA, Gregorio.

1948. *Handbook of Southamerican Indians*. Vol. 4. Smithsonian Institution. Bureau of Ethnology, Washington.

HERNÁNDEZ, Mercedes.

1945. La voz de la mujer del interior. *Correo Cívico Femenino*. Año I (1): 9.

HERTELENDY, Ildiko.

1984. Investigación arqueológica en el Valle de Quíbor. Ojo de Agua, un sitio de habitación prehispánico de la Fase Guadalupe. Trabajo Final de Grado. Biblioteca Escuela de Antropología. U.C.V., Caracas.

HINCKELAMERT, Franz.

2006. *El sujeto y la ley*. Caracas. El Perro y la Rana.

HURTADO, Luis.

1984. Estratificación social en un cacicazgo de Costa Rica: una aplicación de la inferencia como método de conocimiento arqueológico. En: *Hacia una Arqueología Social. Actas del Primer Simposio de la Fundación de Arqueología del Caribe*. Pps. 33-64. Washington D.C.

HOLST, John.

2001. Reflexiones críticas sobre el potencial político de los nuevos movimientos sociales. *Marx Ahora*. 11: 171-179.

KIDDER, II, Alfred.

1944. *Archaeology of Northwestern Venezuela*. Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Vol. XXVI. No. 1. Cambridge.

KIRCHHOFF, Paul.

1948. Food Gathering Tribes of Venezuelan Llanos. *Handbook of Southamerican Indians*. Vol. 4 United States Government Printing Office. Vol. 4: 445-468. Washington.

LANDER, Edgardo.

2003. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso. Buenos Aires.

LA ROSA CORZO, Gabino.

1986. Los Palenques en Cuba: Elementos para su Reconstrucción Histórica. En: *La Esclavitud en Cuba*. Pps.86- 123. Editorial Academia, La Habana.

LAROTONDA, Ricarda.

1986. El sitio Botiquín. Investigación arqueológica en un sitio de habitación de la Fase Guadalupe, Quíbor, Edo. Lara. Trabajo Final de Grado. Biblioteca Escuela de Antropología. U.C.V., Caracas.

LAVALÉE, Danièle.

1995. *Promesse D'Amérique*. Hachette. París.

LAYRISSE, Miguel y Johanes Wilbert.

1999. *The Diego Blood Group System and the Monogoloid Realm*. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Instituto Caribe de Antropología. Caracas.

- LEACOCK, Eleanor.
1977. Women's status in egalitarian society: implications for social evolution. *Current Anthropology*. 19: 247-275.
- LENIN, Vladimir.
1978. *La Emancipación de la Mujer*. Editorial Progreso. Moscú.
- LENIN, Vladimir.
1976. *La Cultura y la Revolución Cultural*. Editorial Progreso. URSS.
- LEROY GOURHAN, André.
1967. *Treasures of Prehistoric Art*. Harry N. Abrams, Inc., Publisher, New York.
- LICHA, Isabel. Comp.
1991. *Imágenes del futuro social de América Latina*. Cendes. Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- LÓPEZ, José E.
1998. Economía y Sociedad: siglo XVIII. En: *Gran Enciclopedia de Venezuela*. Tomo 3:175-194. Editorial Globe. Caracas.
- LUMBRERAS, Luis Guillermo.
1983. El criterio de función en Arqueología. En: *Gaceta Arqueológica Andina*. 2 (8). Lima.
- LUXEMBURGO, Rosa.
1946. *¿Reforma o Revolución?*. Editorial Lautaro. Buenos Aires.
- MAGO, Lila.
1995. El papel de la mujer dentro de la estructura social venezolana del siglo XIX. En: *La Mujer en la Historia de Venezuela*. Asociación Civil La Mujer y el V Centenario de América y Venezuela. Pps. 283-325. Caracas.
- MATAPI, Uldarico, Carlos Rodríguez y Clara van der Hammen.
2004. Concepción y manejo del territorio Upichia. Ponencia presentada en el III Congreso de Arqueología en Colombia. Diciembre. Popayán.
- MCDERMOTT, Leroy.
1996. Self-representation in Upper Paleolithic Female Figurines. *Current Anthropology*. 37 (2): 227-248.
- 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*. 168-253. State University of New York Press.
- MELLAISOUX, Claude.
1975. *Mujeres, Graneros y Capitales*. Qta. Edición. Siglo XXI. México, D. F.
- MELLAISOUX, Claude.
1979. Historical Modelities of the Exploitation and Overexploitation of Labor. *Critique of Anthropology*. (4):7-16.
- METRAUX, Alfred y Paul Kirchhoff.
1948. The Circumcaribbean Tribes. The northeastern extension of Andean Cultures. *Handbook of Southamerican Indians*. United States Government. Printing Office. Vol. 4 Washington.

- MILLETT, Kate.
2000. *Sexual Politics*. University of Illinois Press. Urbana y Chicago.
- MITCHELL, Juliet.
1974. *Psychoanalysis and Feminism*. Allen Lane. Londres.
- MITRANI, Philippe.
1988. Los Pume (Yaruro). En: *Los aborígenes de Venezuela*. Vol. III. Fundación La Salle. Pps. 147-213.
- MONTERO, Maritza.
1997. Latin American Social Identity. En: *Multiculturalism and the State*. Vol. 1. Collected Seminar Papers. (47): 62-68. University of London. Londres.
- MUJER... Tenía que ser.
2004. Varias autoras. (1), Caracas.
- OSORIO, Eduardo.
1998. Economía y Sociedad: SS. XVI y XVII. En: *Gran enciclopedia de Venezuela*. Pps. 133-140. Editorial Globe, Caracas
- ORTEGA, Elpidio.
1988. *La Isabela y la Arqueología en la Ruta de Colón*. Ediciones de la Universidad Central del Este y la Fundación Ortega Álvarez, INC. Santo Domingo.
- OVIDEO Y BAÑOS, José de.
1950 (1546). Relación de las tierras y provincias de la Gobernación de Venezuela. En: *Fuentes para la Historia Económica de Venezuela*. 3ª Conferencia Interamericana de Agricultura. (83). El Compás. Caracas.
- PATTERSON, Thomas
1987. Tribes, chiefdoms, and kingdoms in the Inca Empire. En: *Power Relations and State Formation*. Pps. 117-127. American Anthropological Association. Washington D.C.
- PAZ, Carmen.
2000. MS. La sociedad wayúu en el siglo XIX. Tesis de Maestría. Biblioteca del Centro de Estudios de Postgrado en Historia. Universidad del Zulia.
- PÉREZ GUEVARA, Ada.
1976. Introducción. En: Edición facsimilar de *Correo Cívico Femenino*. Congreso de la República. Caracas.
- PETRULLO, Vincenzo
1939. *The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela*. Anthropological Papers No. 11. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Washington D.C.
- PIMENTEL, Juan.
1950 (1578). Relación Geográfica y Descripción de la Provincia de Caracas y Gobernación de Venezuela, año de 1578. *Fuentes para la Historia Económica de Venezuela (siglo XVI)*. 3ª. Conferencia Interamericana de Agricultura. No. 83: 69-91. El Compás. Caracas.

- PINO, Elías.
1995. Ventaneras y Castas. Callejeras y Honestas. Iglesia y Mujer en el siglo XIX Venezolano. En: *La Mujer en la Historia de Venezuela*. Pps.395-434. Asociación Civil La Mujer y el V Centenario de América y Venezuela. Caracas
- POLLAK-ELTZ, Angelina.
1990. *La negritud en Venezuela*. Cuadernos Lagovén. Caracas
- PORTTER, Sir Robert.
1966. *Caracas Diary/1825-1842*. Instituto Otto y Magdalena Blohm. Caracas.
- POZAS, Ricardo.
1983. La antropología y la burocracia indigenista. *Boletín de Antropología Americana*. (8): 169-186.
- PUNTO DE VISTA, Diario.
2004. Año 2 (13): 11. Caracas.
- ROWBOTHAM, Sheila.
1981. The women's movement and organizing for socialism. En: *Beyond the Fragments. Feminism and the making of socialism*. Pps. 21. Alyson Publications, INC. Boston.
- RODRÍGUEZ, Marcia.
1989. Mujer, discurso e ideología: hacia la construcción de un nuevo sujeto femenino. *Boletín de Antropología Americana*. (20): 31-82.
- RODRÍGUEZ CAMPOS, Manuel.
1995. La mujer en la economía venezolana del siglo XIX. En: *La Mujer en la Historia de Venezuela*. Pps.327-364. Asociación Civil La Mujer y el V Centenario de América y Venezuela. Caracas
- RODRÍGUEZ, Abel, Clara van der Hammen y Carlos Rodríguez.
2004. Las plantas cultivadas del mundo Nonuya. *Libro de Resúmenes*. Ponencia presentada en el III Congreso de Arqueología en Colombia. Popayán.
- ROGATIS, Antonietta.
2004. *Separación Matrimonial y su Proceso en la Época Colonial*. Fuentes para la Historia de Venezuela. Academia Nacional de la Historia, 257, Caracas.
- ROUCHE, Jean.
1956. Los hijos de la Luna. Documental etnográfico. París.
- RUIZ BLANCO, Matías.
1948. *Conversión de Píritu*. Muestrario de Historiadores Coloniales de Venezuela. Ministerio de Educación Nacional. No. 26. Biblioteca Popular Venezolana. Caracas.
- SALAS, Julio C.
1908. *Etnología e Historia de Tierra Firme*. Biblioteca de Ciencias Políticas y Sociales. Editorial América. Madrid.
- SALAS, Julio C.
1956. *Etnografía de Venezuela*. Talleres Gráficos de la Universidad de los Andes, Mérida.

- SALAZAR, Juan J.
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.
- SAMUDIO, Edda.
1988. *El Trabajo y los Trabajadores en Mérida Colonial. Fuentes para su Estudio*. Universidad Católica del Táchira. Caracas.
- SANAHUJA, Ma. Encarna.
1997. Marxismo y Feminismo. *Boletín de Antropología Americana*. (31): 7-14.
- SÁNCHEZ, Mariana Libertad.
2008. *Sin Cadenas ni misterios. Representaciones y autorrepresentaciones de la intelectual venezolana (1936-1948)*. Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos. Caracas.
- SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo.
1981. *Del socialismo científico al socialismo utópico*. Serie Popular Era 32. México.
- SANOJA, Mario.
1966. Datos etnohistóricos del lago de Maracaibo. *Revista de Economía y Ciencias Sociales*. Año VIII (Extraordinario): 221-251.
- SANOJA, Mario.
1969. *La Fase Zancudo*. Serie Arqueológica, No. 2. Instituto de Investigaciones, FACES, UCV. Caracas
- SANOJA, Mario.
1972. Proyecto 72. La Fase Caño Grande y sus relaciones con el norte de Colombia. *Actas del XL Congreso Internacional de Americanistas*. Tomo I: 255-260.
- SANOJA, Mario.
1979. *Las Culturas Formativas del Oriente Venezolano. La Tradición Barrancas del Bajo Orinoco*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia de Venezuela. Colección Estudios, Monografías y Ensayos. No. 6, Caracas.
- SANOJA, Mario.
1980. MS. Relaciones Inter Etnias Prehispánicas en el lago de Maracaibo. Micro región Sureste. Ponencia presentada en la Convención Anual de Asovac.
- SANOJA, Mario.
1984. La Inferencia en la Arqueología Social. *Boletín de Antropología Americana*. Dic. (10): 35-44.
- SANOJA, Mario.
1988. La sociedad indígena venezolana entre los siglos XVII-XIX. En: *Venezuela en los Años del General Urdaneta (1788-1845)*: 91-111. Edición de la Universidad Rafael Urdaneta. Maracaibo.
- SANOJA, Mario.
1989. From foraging to food production in Northeastern Venezuela and the Caribbean. En: *Foraging and Farming: the Evolution of Plant Exploitation*. Pps. 523-534. One World Archaeology. Unwyn-Hyman. Londres.

SANOJA, Mario.

1992. El papel de la mujer venezolana en la sociedad precolombina. En: *La Mujer en la Historia de Venezuela*. Asociación Civil La Mujer y el V Centenario de América y Venezuela. Pps.3- 32. Caracas.

SANOJA, Mario.

1997. *Los Hombres de la Yuca y el Maíz*. Monte Ávila Editores, Caracas.

SANOJA, Mario.

2001. La cerámica tipo formativo de Camay, estado Lara, Venezuela: Primer informe. *El Caribe Arqueológico*. (5): 2-19.

SANOJA, Mario e Iraida Vargas.

1967. Proyecto: Arqueología del Occidente de Venezuela. Primer Informe General. *Revista Economía y Ciencias Sociales*. Años IX (2). FACES. UCV.

SANOJA, Mario e Iraida Vargas.

1970. *La Cueva de El Elefante. Investigaciones Arqueológicas en el Bajo Orinoco*. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

SANOJA, Mario e Iraida Vargas.

1987. La sociedad cacical del Valle de Quíbor (Edo. Lara, Venezuela). En: *Chiefdoms in the Americas*. Pps. 201-211. New York.

SANOJA, Mario e Iraida Vargas.

1992a. *Antiguas Formaciones y Modos de Producción Venezolanos*. Monte Ávila Editores, 2da Edición. Caracas.

SANOJA, Mario e Iraida Vargas-

1992b. *La Huella Asiática en el Poblamiento de Venezuela*. Cuadernos Lagovén, Caracas.

1995. *Gente de la Canoa*. Fondo Editorial Tropykos y Comisión de Estudios de Postgrado, FACES, UCV. Caracas.

SANOJA, Mario e Iraida Vargas.

1997. La economía de las sociedades autóctonas venezolanas En: *Historia Mínima de la Economía Venezolana*. Fundación de los trabajadores de Lagovén. Caracas.

SANOJA, Mario e Iraida Vargas.

1999a. *Orígenes de Venezuela*. Comisión Presidencial del V Centenario de Venezuela, Editorial Centauro. Caracas.

SANOJA Mario e Iraida Vargas.

1999b. De tribus a Señoríos. En: *Historia de la América Andina*. Las Sociedades Aborígenes. Vol 1: 201-221. Univesidad Andina Simón Bolívar. Quito.

SANOJA, Mario e Iraida Vargas.

1999c. Early modes of life of the indigenous population of Northeastern Venezuela. En: *Archaeology in Latin America*. Pps. 148-166. Routledge. Londres.

SANOJA, Mario e Iraida Vargas.

2002a. Visión histórica de la gastronomía y la culinaria en Venezuela. *Boletín Antropológico* (56):753-774.

- SANOJA, Mario e Iraida Vargas.
2002b. *El Agua y el Poder: Caracas y la Formación del Estado Colonial Caraqueño*. Ediciones del Banco Central. Caracas.
- SANOJA, Mario e Iraida Vargas.
2003. *Las Edades de Guayana. Arqueología de una Quimera*. En prensa.
- SANOJA, Mario e Iraida Vargas.
2003^a. El Legado territorial indígena prehistórico e histórico. En: *Geografía de Venezuela*. Fundación Polar. En prensa.
- SANOJA, Mario e Iraida Vargas.
2004. *Caroní: Río Mágico*. Informe Técnico para Edelca.
- SANOJA, Mario e Iraida Vargas.
2005. El socialismo del siglo XXI y la cuestión nacional venezolana. *QUESTTON*. 3 (34): 4-5.
- SANTOSUOSSO, Guilio.
1994. Casa de la mujer de Almacaroní. Discurso pronunciado el 8 de marzo, en el Día Internacional de la Mujer. Casa de la la Mujer. Almacaroní. Ciudad Guayana.
- SLOANE, William.
1976. *The Yanoama Indians. A cultural Geography*. University of Texas Press. Austin.
- SOLIEN, Nancy.
1971. Household and Family in the Caribbean. En: *Peoples and Cultures of the Caribbean*. Pps. 403-411. The Natural History Press, Nueva York.
- STEWART, James y Louis Faron.
1959. *Natives peoples of South America*. McGraw-Hill Book Company. Nueva York.
- STOLCKE, Verena.
1992. *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Alianza Editorial. Madrid.
- STOLCKE, Verena.
1996. Antropología del género. El cómo y el por qué de las mujeres. En: *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva Frabegat*. J. Prat y A. Martínez Eds. Pps. 335-344. Editorial Ariel, S.A. Barcelona.
- SZABADICH, Roka.
1997. *Arqueología de la Prehistoria de Venezuela*. Ediciones de la Gobernación del Estado Aragua, Maracay.
- THERBORN, Göran.
1987. *La ideología del poder y el poder de la ideología*. Madrid, Siglo Veintiuno de España.
- TOLEDO, María I.
1995. La cerámica funeraria en el sitio Boulevard de Quíbor, Estado Lara, Venezuela. *Boletín del Museo Arqueológico de Quíbor*, (4):75-95.
- TOLEDO, María I. y Luis Molina
1987. Elementos para la definición arqueológica de cacicazgos prehispánicos del Noroeste de Venezuela. En: *Chiefdoms in the Americas*. Pps.200. University Press of America, Boston.

THOMPSON, Edward.

1995. *Costumbres en Común*. Crítica, Barcelona.

TURNER, Terence.

1979. Kinship, Household, and Community Structure among the Kayapó. En: *Dialectical societies*. Pps. 179-214. Editado por David Maybury-Lewis. Harvard University Press. Canbridge y Londres.

VARGAS, Iraida.

1976. *Investigaciones arqueológicas en el sur del lago de Maracaibo. La Fase Onia*. Instituto de Investigaciones. FACES. UCV. Caracas.

VARGAS, Iraida.

1978. Puerto Santo, un nuevo sitio arqueológico en la costa oriental de Venezuela. *Actas del VII Congreso Internacional de Arqueología de las Antillas Menores*. Caracas.

VARGAS, Iraida.

1979. *La Tradición Saladoide del Oriente de Venezuela. La Fase Cuartel*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Serie Estudios, Monografías y Ensayos. No. 5, Caracas.

VARGAS, Iraida.

1983. Nuevas evidencias de sitios saladoides en la costa oriental de Venezuela. El sitio Playa Grande (S9). *Actas del 9no. Congreso Internacional de Arqueología de las Antillas Menores*. 15 Montreal.

VARGAS, Iraida.

1989. Teoría sobre el cacicazgo como modo de vida: El caso del Caribe. *Boletín de Antropología Americana*. (20): 19-30.

VARGAS, Iraida.

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

VARGAS, Iraida.

1996. Modo de vida y modo de trabajo: conceptos centrales de la arqueología social. Su aplicación en el estudio de algunos procesos de la historia de Venezuela. *Tierra Firme*. Año 16 XVI (64): 661-685

VARGAS, Iraida.

2002. Historia Antigua de Venezuela. En: *Enciclopedia Multimedia de Venezuela*. Editorial Planeta, Bogotá.

VARGAS, Iraida.

2002. Hacia la creación de una teoría feminista en la arqueología. *Tiempo y Espacio*. Julio-Diciembre. Vol. XIX (38): 43-63.

VARGAS, Iraida.

2004 Ideología y Dominación Masculina en las Sociedades Cazadoras Recolectoras. El caso de la Sociedad Yámana. *Boletín Antropológico* (61): 209-237.

VARGAS, Iraida.

2005. Visiones del pasado indígena y el proyecto de una Venezuela a futuro. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*.

VARGAS, Iraida.

Temas de Género. Publicaciones del Instituto De Estudios Avanzados (IDEA). Ministerio del Poder Popular para la Ciencia, la Tecnología y la Innovación. En prensa.

VARGAS, Iraida.

2007^a. *Resistencia y Participación. La saga del pueblo venezolano*. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas.

VARGAS, Iraida.

2007b. Análisis del arte rupestre en la cuenca del río Caroní desde la perspectiva de género. Ponencia presentada en el V Congreso Internacional de Sociedades Científicas. Santo Domingo. República Dominicana. *Revista RET*.

VARGAS, Iraida, Mario Sanoja, Gabriela Alvarado y Milene Montilla.

1998. *Arqueología de Caracas: San Pablo, Teatro Municipal, Caracas*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Serie Estudios, Monografías y Ensayos. No. 178, Caracas.

VARGAS, Iraida, Luis Molina, María I. Toledo y Carmen Montcourt.

1997. *Los artífices de la Concha*. Sgda. Edición. FACES, UCV. Alcaldía Municipio Jiménez, Museo de Quíbor. Quíbor.

VARGAS, Iraida y Virginia Vivas.

1999. Caracas: Espacio y vida cotidiana en la transición entre un modo de vida colonial y uno nacional. *Boletín Antropológico* (36) 103-134.

VÁSQUEZ DE ESPINOZA, Antonio de.

1948 (1629). *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales*. Smithsonian Institution. Washington D.C.

VELÁSQUEZ, Felipe.

1974. MS. El sitio El Danto. Investigaciones Arqueológicas en la cuenca del lago de Maracaibo. Trabajo Final de Grado. Biblioteca de la Escuela de Antropología. U.C.V. Caracas.

VELOZ MAGGIOLO, Marcio.

1972. *Arqueología Prehistórica de Santo Domingo*. McGraw-Hill Far Eastern Publishers (S) Ltd. Singapore.

VELOZ MAGGIOLO, Marcio.

1975-1977. Acerca del sistema de aprendizaje en la sociedad indígena. *Revista Dominicana de Antropología e Historia*. Años VII, Vol. V (5, 6 y 7):79-84.

VELOZ MAGGIOLO, Marcio y Elpidio Ortega.

1992. *La Fundación de la Villa de Santo Domingo*. Comisión V Centenario. Serie Historia de la Ciudad 1. Santo Domingo.

VELOZ MAGGIOLO, Marcio, Elpidio Ortega, Renato Rímoli y Fernando Luna Calderón.

1973. Estudio comparativo y preliminar de dos cementerios neo-indios: La Cucama y La Unión, República Dominicana. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*. (3): 11-47.

- VERBURG, John, Luis Aceituno y Ma. Hortensia de Guevara.
1962. *Estudio sociológico del asentamiento campesino «El Diamante»* (edo. Yaracuy). Ministerio de Agricultura y Cría. Dirección de Investigación. División de Estudios Sociológicos. Caracas.
- VESPUCIO, Américo.
192. *Descubrimiento y Conquista de Venezuela*. Dos tomos. Caracas
- VILA, Assumpció y Teresa Argelés.
1993. Acerca de la contradicción o de la diferencia a la explotación. *L'Avenç*. Pps. 169.
- VILLALOBOS, Héctor.
1945. Un mensaje de fé para la mujer de provincia. En: *Correo Cívico Femenino*. Año I (2): 4.
- YBARRA, Thomas
1941. *Young Man in Caracas*. Ives Washburn, INC. New York.
- WAGNER, Erika.
1988. *La Prehistoria y Etnohistoria del Área de Carache en el Occidente Venezolano*. Universidad de los Andes, Mérida.
- WAINWRIGHT, Hilary.
1981. Moving beyond the fragments. En: *Beyond the Fragments. Feminism and the making of socialism*. Pps. 211. Alyson Publications, INC. Boston.
- WALLERSTEIN, Inmanuel.
1994. Agonías del Capitalismo. En: *Iniciativa Socialista*. No. 31.
- WILBERT, Johanes.
1972. *Survivors of El Dorado*. Praeger Publishers. Nueva York.
- ZIHLMAN, Adriene y Nancy Tanner
1978. Gathering and the hominid adaptation. En *Female hierarchies*. Lionel Tiger y Heather Fowle Eds. Pps. 163 194. Beresford Book Service. Chicago.

ÍNDICE

PARTE I

CAPÍTULO I.....	10
Las mujeres como agentes productivos. La producción femenina en las sociedades cazadoras recolectoras.....	10
Los estereotipos negativos sobre el trabajo femenino y las formas de control, discriminación y dominación en las sociedades cazadoras recolectoras	21
CAPÍTULO II	30
Las mujeres como agentes productivos. La producción femenina en las sociedades tribales agrícolas	30
La producción femenina en las sociedades tribales estratificadas	40
Los estereotipos negativos sobre el trabajo femenino tribal y las formas de control, discriminación y dominación	46
Las mujeres como agentes productivos. La producción femenina en la sociedad colonial y la republicana.....	48

PARTE II

CAPÍTULO IV.....	56
Las mujeres como agentes reproductivos de la vida social a través de los procesos de socialización.....	56
Fundamentos teóricos.....	56
CAPÍTULO V	60
Las mujeres y los procesos de socialización en las sociedades cazadoras recolectoras y tribales venezolanas.....	60
La socialización en las sociedades cazadoras recolectoras	60
CAPÍTULO VI.....	63
La socialización en las sociedades tribales	63
La cotidianidad de la producción de mantenimiento en las sociedades tribales	66
CAPÍTULO VII	69
Las mujeres y los procesos de socialización en la sociedad colonial y republicana.....	69
Algunos elementos sobre la cotidianidad de la producción de mantenimiento entre las mujeres de origen africano en el período republicano.....	78

CAPÍTULO VIII.....	81
Las mujeres artesanas y la reproducción de la ideología tribal, de la etnicidad y de la identidad étnica a través de la alfarería	81
Las mujeres artesanas y la reproducción de la ideología tribal, de la etnicidad y de la identidad étnica a través de la cestería y los textiles	97
Las mujeres, artesanas de la cotidianidad.....	100

PARTE III

La reproducción social como reproducción biológica. Las uniones y las normas sociales para la reproducción biológica. Las formas de mestizaje.....	103
--	-----

CAPITULO IX.....	103
Las uniones y el mestizaje precolonial.....	103

CAPÍTULO X	115
Las uniones y el mestizaje colonial	115
A manera de conclusiones: Las mujeres, garantes de la reproducción biológica y social.....	121

PARTE IV

CAPÍTULO XI.....	125
La aparición de la ideología patriarcal y la creación de estereotipos negativos sobre las mujeres	125

CAPÍTULO XII	132
Las mujeres, la familia y la vida doméstica, y la ideología patriarcal.....	132

PARTE V

FEMINISMO Y SOCIALISMO	140
Movimientos sociales contemporáneos y protagonismo femenino	155
Los movimientos sociales y la transformación social. Venezuela, prácticas inéditas. El nuevo socialismo.....	167
BIBLIOGRAFÍA CITADA	187

La edición de este libro culminó en el
mes de octubre de 2019, su publicación
en internet se inició durante el mes de
noviembre del mismo año.
Caracas-Venezuela