
La participación protagónica de las mujeres como categoría descolonizadora del feminismo venezolano

Rebeca E. Madriz Franco¹

Recibido: febrero de 2022

Arbitrado y aprobado: abril de 2022

Resumen

Hablar de las mujeres populares venezolanas es remontarnos al despliegue de la *colonialidad del género* y la configuración del *patriarcado colonial/moderno*. El sujeto popular femenino está constituido esencialmente por la descendencia mestizada de las mujeres de los pueblos originarios y los pueblos africanos trasplantados al continente. Frente a este contexto, la relación del feminismo tradicional venezolano, con el sujeto femenino popular, ha sido compleja y de incomprensión, por lo cual el feminismo ha afrontado muchas dificultades para convertirse en un movimiento de masas. El feminismo blanco/mestizo, por su carácter colonial, ha tenido dificultades para hablar con las mujeres de los barrios pobres, de ahí la pertinencia de producir un feminismo otro situado geopolíticamente. Tanto la táctica como la estrategia de un feminismo nuestro, venezolano, en el seno de las mujeres populares, deberá responder a una serie de peculiaridades que se adecúen a las matrices epistémicas propias de las comunidades, donde la participación protagónica de las mujeres desafía los protagonismos hegemónicos y contribuye a la expansión y consolidación de la democracia.

Palabras clave: Participación protagónica, Mujeres, Feminismo nuestroamericano, Patriarcado, Venezuela.

Abstract

To speak of Venezuelan popular women is to go back to the unfolding of gender coloniality and the configuration of colonial/modern patriarchy. The

¹ Abogada. Fue Viceministra para Participación Protagónica y la Formación Socialista con Perspectiva de Género y Viceministra de protección de los derechos de la mujer del Ministerio del Poder Popular para la Mujer y la Igualdad de Género. Experta en temas de género. Consultora del PNUD durante 2020 en el marco de la incorporación de indicadores de género en planes y proyectos de los sectores eléctrico y ambiental

female popular subject is essentially constituted by the mestizo descendants of the women of the original peoples and the African peoples transplanted to the continent. In this context, the relationship of traditional Venezuelan feminism with the popular feminine subject has been complex and incomprehensible, which is why feminism has faced many difficulties in becoming a mass movement. White/mestizo feminism, due to its colonial character, has had difficulties to talk to women in poor neighborhoods, hence the relevance of producing a different feminism geopolitically situated. Both the tactics and the strategy of a feminism of ours, Venezuelan, in the heart of popular women, should respond to a series of peculiarities that are adapted to the epistemic matrixes of the communities, where the protagonist participation of women challenges the hegemonic protagonisms and contributes to the expansion and consolidation of democracy.

Key words: Protagonist participation, Women, Feminism of our America, Patriarchy, Venezuela.

Genealogía del sujeto popular femenino venezolano

Hablar de los orígenes de las mujeres venezolanas de los sectores populares es remontarnos al despliegue de la *colonialidad del género* o el *sistema moderno/colonial de género* (Lugones, 2008; Mendoza, 2010) y la configuración del *patriarcado colonial/moderno* (Segato, 2011). El sujeto popular femenino venezolano está constituido esencialmente por las descendientes, por las hijas de las mujeres de los pueblos originarios y los pueblos africanos trasplantados al continente. Se trata de un proceso de larga duración que abarca más de 500 años, en el cual, a través de forzados y violentos procesos de mestizaje e hibridación, las indígenas y afroamericanas produjeron y reprodujeron, a partir de la copulación forzosa con hombres blancos europeos o criollos, poblaciones mestizas y *pardas* que al momento del inicio de las luchas de independencia nacional ya constituían la mayoría de la población venezolana (Sanoja, 2011).

Cuando arriban al actual territorio venezolano los conquistadores ibéricos a fines del siglo XV (de acuerdo al calendario cristiano occidental) no “descubrieron” un espacio vacío, encontraron un territorio poblado por un amplio conjunto de sociedades con diversos modos de vida, lenguajes y culturas, con diferentes estructuras jerárquicas y de poder. Esta gran heterogeneidad cultural se expresaba también en la existencia de diferentes tipologías de familia, relaciones sexo-género disímiles, múltiples formas patriarcales y distintas divisiones sexuales del trabajo de acuerdo a cada etnia (Gargallo, 2012; Delgado & Madriz, 2014).

De acuerdo a Vargas Arenas (2019), en las *Formaciones Sociales Tribales Agropecuarias* tempranamente se registró una división social del trabajo por razón del sexo y del género lo suficientemente intensa que implicó la emergencia de la dominación patriarcal. Esta antropóloga e historiadora venezolana considera que “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” (p. 43).

La información antes expuesta, está a tono con estudios antropológicos contemporáneos que niegan la existencia de una era matriarcal, entendida esta como un periodo histórico en el cual las mujeres fuesen el sexo-género predominante. Para Vargas Arenas (2019; 2010), las bases históricas tanto del patriarcado como de la ideología patriarcal se gestan en las sociedades tribales jerárquicas y estamentales, aun cuando es en la sociedad colonial que estas estructuras se formalizan e institucionalizan. Esta tesis es cónsona con el planteamiento de Segato (2011; 2016), para quien a partir del establecimiento del patriarcado colonial/moderno, se agravan e intensifican las jerarquías presentes en el *orden comunitario pre-intrusión* signadas por la presencia de formas patriarcales de *baja intensidad*. Este proceso, es el que las feministas comunitarias e indígenas denominan *entronque patriarcal* (Paredes, 2010; Gargallo, 2012).

A partir del despliegue de capitalismo patriarcal colonial/moderno, se introducen una serie de estructuras jerárquicas funcionales a la producción y reproducción social de un orden androcéntrico y heteronormativo de sometimiento y dominación sobre las mujeres y las disidencias sexuales en la región. En este orden la diferencia racial jugará y juega hoy un papel importante, articulada a diversas formas de clasificación social, donde destacan la clase, el sexo, el género, la edad y la orientación sexual. Incluso, para Grosfoguel (2006) este orden jerárquico contiene clasificaciones lingüísticas, geográficas, epistémicas y espirituales. Se trata por lo tanto de un patrón de poder que Castro-Gómez (2007) define como heterárquico, ya que “no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas” (p. 170).

Tanto el patriarcado como la heteronormatividad se expanden universalmente con la mundialización del capital colonial/moderno durante los últimos cinco siglos. La división social del trabajo, fue posible gracias a una racialización y una (hetero) sexualización de las relaciones de producción, donde las comunidades indígenas, afroamericanas, las mujeres de estos sectores, fueron despojadas de la propiedad de los principales medios de producción y fueron

sometidas a distintas formas de explotación del trabajo (Quijano, 2009; Curiel, 2010).

La evangelización cristiana fue la gran empresa colonial del ser y el saber, civilizatoria, ideológica, disciplinaria y de subjetivación que contribuyó al establecimiento de las formas específicas patriarcales y heteronormativas impuestas a los distintos pueblos de lo que hoy constituye América Latina y el Caribe. Tanto el derecho canónico, la Inquisición, como los intentos de destrucción de los sistemas religiosos y morales originarios, plantearon procesos de etnocidio y *memoricidio* (Báez, 2009) que instauraron plenamente la colonialidad del poder y del género.

En el caso venezolano, la Iglesia Católica será quien cumpla durante el periodo colonial y el primer siglo de vida republicana una función de primera importancia en los procesos de socialización, en la reproducción y resguardo de la moral hegemónica, tanto en la educación elemental como en la precaria educación universitaria. Este aparato ideológico y dispositivo disciplinario al servicio del patriarcado, de acuerdo a Quintero (2003) reglamentaba el comportamiento de las mujeres, estableciendo cuáles eran los espacios adecuados para su desenvolvimiento, precisando a su vez los deberes a cumplir y las virtudes a cultivar.

Ahora bien, desde el periodo colonial aun cuando se promovió la conformación de familias monogámicas a través de matrimonios eclesiásticos y posteriormente civiles, lo que primó desde temprano en el seno de los hogares populares venezolanos fueron las familias matricentradas y extendidas, en la mayoría de los casos con padre ausente (Moreno, 2008).

Por otro lado, es importante tener presente que, tal como determinaron en su momento las feministas estadounidenses (Davis, 2005; Hill, 2012; Bell, 2017), en el caso venezolano, las mujeres de acuerdo a su origen étnico y de clase van a desarrollar sus actividades y van a sufrir de forma diferencial el orden patriarcal colonial/moderno. Hay que resaltar que, en el caso de las mujeres populares venezolanas, éstas van a trascender el espacio doméstico desde hace siglos; negras, indígenas, mestizas, mulatas y blancas van a cumplir papeles diferenciales en razón de la etnia y de la clase. Las mujeres populares además de las tareas de cuidado y reproductivas, estarán inmersas en la economía agraria, artesanal, de servicios, tanto en el campo como en la ciudad, por lo cual el ama de casa en su estado de pureza será difícil ver en estos sectores femeninos.

Hoy está claro, gracias a los feminismos negros, poscoloniales (Hernández & Suárez, 2008; Bastida & Rodríguez, 2010; Bhavnani & Coulson, 2004) y des-

coloniales (Bidaseca & Vazquez, 2011; Espinosa, 2010; Espinosa *et al.*, 2014), que la situación de la mujer negra, indígena, así como la *parda* o mestiza, padecen una condición de triple explotación y dominación, por su color de piel, su condición de clase, y por su sexo-género, a lo que hay que agregar, las discriminaciones que la *heterosexualidad obligatoria* impone. Si bien es cierto la mujer blanca (criolla o europea) sufre la misoginia y el androcentrismo al estar sometida al hombre blanco heterosexual, no va a sufrir las condiciones de las mujeres racializadas. Si en la colonia ser mestiza era sinónimo de ilegitimidad en la sangre (Protzel 2010), hoy sigue siendo una carga menos visible, pero que pesa en la estructuración de las jerarquías contemporáneas.

Vemos entonces que las mujeres populares venezolanas se fraguan a lo largo de siglos de imposición de colonialismo y colonialidad, de procesos violentos de mestizaje e hibridación en un intento de construcción de un Estado-nacional *monocultural* (Díaz-Polanco 2013), donde se completan dos procesos bien perceptibles en el siglo XIX, la imposición definitiva del castellano y la cristianización católica, con la excepción de aquellas mujeres indígenas que con sus comunidades lograron apartarse y mantener sus lenguas y demás expresiones de sus culturas ancestrales. Sin embargo, hay que advertir que aun cuando se impuso lengua y religión en los sectores populares subalternos, pervivieron tradiciones comunitarias de origen indígena y africano, tanto el campesinado como los sectores populares urbanos mantendrán hasta hoy una cultura sincrética, perceptible en palabras y ritos religiosos (Sanoja, 2011). Es evidente en este sentido, que aspectos de la sexualidad y las relaciones de género no podrán ser suprimidos totalmente por la moral cristiana, por lo cual es importante realizar algunas precisiones.

Las mujeres populares venezolanas, serán parte sustantiva de los grandes cambios registrados en Venezuela durante el siglo XX bajo el influjo de la economía petrolera. Cientos de miles de campesinas marcharán desde los campos a poblar las grandes ciudades en sus márgenes, los llamados cinturones de miseria que conforman a lo largo de décadas y aun hoy, los barrios o *favelas* venezolanas. La campesina se fusionará con la mujer urbana pobre que desde siglos anteriores habitó los poblados devenidos en ciudades, éstas mujeres mestizas en conjunto reproducirán en sus poblaciones una *episteme popular* relacional y solidaria, matricentrada, que en muchos casos será refractaria a las intensas campañas de modernización/colonización, vía expansión del sistema educativo, expansión del trabajo asalariado fabril e institucional-burocrático, y expansión de los medios de comunicación masivos (Moreno, 2008).

Es por ello que para las clases medias y altas urbanas estos sectores populares representan resabios del pasado, constituyen sectores atrasados, pre-modernos, “maleducados”. Sin embargo, resulta interesante constatar que la expansión de la clase media venezolana a lo largo del siglo XX gracias a los ingentes recursos petroleros, se nutrió fundamentalmente de personas provenientes de dichos sectores populares. Sin duda el sistema educativo, sobre todo en sus niveles universitarios, permitió el ascenso social de diversos segmentos de la población trabajadora, de igual forma la expansión del mercado de consumo nacional creó condiciones para el desarrollo de una pequeña y mediana burguesía comercial e industrial proveniente de los sectores mestizos populares.

Por lo tanto, este proceso de expansión de las clases medias urbanas a partir de la década de los 40 del siglo XX, va a fracturar el sujeto femenino popular mestizo venezolano en dos segmentos; por un lado, aquel que logra acceder y ser incluido en el sistema educativo básico y universitario, en el trabajo remunerado y profesional, y que se incorpora a las organizaciones político partidistas y a los movimientos tanto gremiales como sindicales. Y, por otro lado, aquellos sectores femeninos que son o bien excluidos del sistema educativo o que logran acceder parcialmente (estudios primarios y en el mejor de los casos secundarios), sectores que participan de la economía informal o en trabajos de remuneración precaria, y cuya participación política se circunscribe a organizaciones de base y comunitarias o que simplemente no participan de una ciudadanía activa porque han sido excluidas.

Aquellas mujeres que durante el siglo XX y lo que va del XXI logran incorporarse masivamente a la participación social en los espacios educativos, laborales y profesionales mejorarán sus condiciones materiales de vida, sin embargo, al mismo tiempo serán incorporadas a procesos de colonialidad del saber que las alejarán de la episteme popular propias de sus comunidades de origen. La conversión en clases medias técnicas y universitarias implicará para ellas procesos de *desclasamiento* de acuerdo a la añeja terminología marxista, o lo que el pensador crítico ecuatoriano Bolívar Echeverría (2011) denominaba la subjetivación de la *blanquitud*, como forma de racismo civilizatorio y ético, basado en la interiorización del ethos histórico del capitalismo y los preceptos de la civilización colonial/moderna, no debe olvidarse que “la nacionalidad moderna, cualquiera sea, incluso la de los Estado de población no-blanca (o del ‘trópico’), requiere la ‘blanquitud’ de sus miembros” (p. 60).

Estos procesos históricos y sociales van a incidir en las relaciones del feminismo venezolano con los sectores populares femeninos.

Feminismo y mujeres populares venezolanas: Emancipación y colonialidad

El feminismo venezolano constituye una de las fuerzas motrices del proceso de modernización y democratización que registra la sociedad venezolana a partir de 1936 bajo el influjo de la expansión de la economía petrolera. Junto a los partidos políticos de cuadros y masas, el movimiento obrero sindical, los gremios profesionales y el movimiento estudiantil, el feminismo en Venezuela ha jugado un papel central en la construcción de una sociedad democrática y un Estado de Derecho (Vargas, 2019; 2010).

Este feminismo registra en su devenir histórico tres etapas fundamentales: Una etapa sufragista entre 1936 y 1958, cuyos hitos son la reforma del Código Civil de 1942 y la legalización del voto femenino nacional en 1947, siendo uno de los sujetos políticos esenciales en el derrocamiento de la última dictadura militar en 1958. Una segunda etapa entre 1968 y 1998, en la cual se perciben tanto los impactos del movimiento feminista de masas radical desarrollado en Europa y Estados Unidos, como el desarrollo de la institucionalidad a favor de las mujeres promovido desde Naciones Unidas a partir de 1975. Y finalmente, una etapa a partir de 1998 bajo el influjo de los debates internacionales de las últimas olas del feminismo y a nivel interno en el contexto del Proceso Bolivariano (Delgado, 2018).

Este feminismo ha nutrido sus filas esencialmente con mujeres provenientes de las capas burguesas y pequeñoburguesas, con mujeres de clase media con estudios universitarios (en algunos casos migrantes europeas y de países del Cono Sur), o con mujeres de extractos populares pero que han accedido a una intensa formación política en los partidos de izquierda. Estos rasgos muestran que en buena medida el feminismo venezolano ha tenido un carácter eurocéntrico o *euroccidental*, por ser una corriente política y de pensamiento muy influenciada por los debates desarrollados tanto en Europa como en los Estados Unidos, lo cual no niega que desde etapas tempranas mostrase interés y compromiso por la situación de las mujeres indígenas, negras, campesinas, obreras, pero este compromiso se expresaba desde una exterioridad epistémica y desde una vocación ilustrada.

Evidentemente al ser el feminismo venezolano una corriente de modernización, resultó ser al mismo tiempo una corriente productora de colonialidad (Espinoza & Castelli, 2011), recordemos que como han afirmado diversas autoras y autores (Quijano, 2009; Curiel, 2010; Segato, 2011; 2016) la colonialidad es la cara oculta de la modernidad. El feminismo jugó un papel central en

la ampliación de los derechos políticos, sociales, económicos y culturales de las mujeres venezolanas a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI, pero al mismo tiempo fue portador de un modelo civilizatorio colonial.

Los derechos a la participación política, desde el voto a la posibilidad de ser electas a cargos de gobierno y legislativos. El acceso a la educación en todos sus niveles, llegando a ser en las últimas décadas del siglo pasado, la mayoría de la matrícula estudiantil universitaria. La incorporación masiva al trabajo remunerado, en algunos casos altamente calificados. Todo esto constituye algunos de los avances sociales fundamentales que las mujeres venezolanas de todos los sectores y estratos deben agradecer a las feministas. Se trata de la concreción significativa de un programa de igualación social, que en términos concretos le queda un trecho por recorrer, pero que en términos formales y jurídicos ha sido alcanzado en buena medida (Vargas, 2010; 2019).

Sin embargo, la relación del feminismo venezolano con el sujeto femenino popular mestizo y afrodescendiente ha sido conflictiva y de incomprensión, por lo cual el feminismo de este país tendrá mucha dificultad en convertirse en un movimiento de masas, aunque hay que resaltar excepciones como el liderazgo de Argelia Laya, entre otras. El feminismo, por su carácter iluminista y en algunos casos, elitista, tendrá dificultades para hablar con las mujeres de los barrios pobres, aunque existan temas de interés comunes como la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres o el tema de la violencia contra la mujer; hay otros temas donde el entendimiento se dificulta, por ejemplo, los debates de los derechos sexuales y reproductivos, los debates sobre la maternidad, sobre las distintas orientaciones sexuales, entre otros.

Se trata realmente del encuentro de dos culturas, aunque se asumiese que era un diálogo al interior de la “cultura venezolana”. Por un lado, un feminismo portador de una cultura plenamente integrada a la modernidad capitalista colonial y heterosexual, y por otro, los sectores femeninos populares portadores de una cultura que, si bien ha sido históricamente impactada por procesos de colonialidad y modernización, sin embargo, ha conservado rasgos comunitarios heredados de las culturas indígenas originarias y las culturas trasplantadas del África.

Por lo tanto, el patriarcado colonial/moderno será sufrido y percibido de forma diferenciada por estos sujetos colectivos femeninos. Por ejemplo, como ya hemos expresado en líneas anteriores, el debate de la liberación del ama de casa será más propio de los sectores de las clases medias que de los sectores populares; la figura del ama de casa apenas se expande a partir de 1940 gracias a la expansión de los sectores intermedios donde se conformarán familias nucleares, pero en el caso de las mujeres populares, éstas seguirán estando insertas en la

economía más allá de la esfera doméstica. Es por ello que también el debate del empoderamiento femenino debe tener sus matices, porque en el caso de las zonas populares el liderazgo comunitario lo ejercen mujeres mayoritariamente, un modelo de empoderamiento que no tiene nada que ver con el empoderamiento de una mujer clase media cuyas connotaciones son más individuales que colectivas; pensemos por ejemplo, que la liberación del trabajo doméstico de una mujer profesional, pasa muchas veces por la contratación de los servicios domésticos de una mujer pobre.

Frente a estas situaciones, urge entonces un diálogo intercultural horizontal entre el feminismo venezolano y los sectores femeninos populares. Más aun, urge descolonizar el feminismo, para ir más allá de las lógicas culturales eurocidentales.

Descolonizar el feminismo es reconocer a las mujeres populares como sujetas

Si bien es cierto el feminismo venezolano registra un importante proceso de expansión en los últimos años, el impulso de una nueva etapa de trabajo político y relaciones del movimiento feminista venezolano y las mujeres populares, pasa por un proceso descolonizador y deconstructivo de muchas premisas epistemológicas, éticas y políticas que el *feminismo blanco-mestizo/heteronormativo/burgués* (Espinoza & Castelli, 2011) hasta ahora prevaleciente, ha dado por definitivas.

El feminismo descolonial es importante en el contexto venezolano no sólo para el impulso de procesos de liberación de la mujer en el seno de las comunidades indígenas o afrodescendientes atendiendo sus realidades epistémicas y culturales, sino también en los procesos de activismo y politización en el seno de las organizaciones de mujeres populares. Un feminismo que no se descolonicé es invasivo e irrespetuoso de las mujeres del barrio, porque se transforma en un discurso impositivo y maternalista, en vez de ser una propuesta dialógica en la cual todas las mujeres en su conjunto se liberan en comunidad.

En este sentido, es importante la reflexión crítica de Bidaseca (2011), para quien el feminismo blanco mediante una *narrativa imperialista* local construye *retóricas salvacionistas* que terminan inferiorizando y silenciando a las mujeres de color, indígenas, afrodescendientes o de sectores trabajadores. Algunas feministas pretenden hablar por las mujeres populares, tutelarlas en su accionar, lo cual es un comportamiento evidentemente colonial. No basta entonces que el feminismo sea antipatriarcal, un feminismo

consecuente en la región y en Venezuela en particular, debe ser antirracista, para ser descolonial.

Por otro lado, un feminismo descolonizado valora en su justa medida las distintas formas de organización que las mujeres populares se han dado para empoderar sus comunidades, para mejorar las condiciones materiales y espirituales de existencia de sus hábitats y familias. Es por tanto crítico de aquellos posicionamientos que infravaloran estos esfuerzos organizativos acusándolos de improvisados, parciales, asistencialistas o simplemente instrumentalizados como masa de maniobra electoral. Esta visión negativa, muchas veces peca de superficial e incompreensión de las necesidades urgentes y concretas de las comunidades, cuando de lo que se trata la cualidad feminista, es de complementar las necesidades prácticas de las mujeres con sus intereses estratégicos, para lograr incidir en una transformación real de las desigualdades.

Sin embargo, un feminismo descolonizado no practica un laxo relativismo cultural para justificar prácticas patriarcales en nombre de la identidad y la tradición. Por el contrario, reconociendo la existencia de una *ecología de saberes* (Santos, 2018) y una diversidad epistémica, se esfuerza por practicar un diálogo de *inter-historicidad* (Segato, 2011) que permita una práctica liberadora de las mujeres, donde todas se liberan en conjunto en un contexto de *pluralismo histórico*. Un feminismo que debe ejercer, “pedagogías como prácticas insurgentes que agrietan la modernidad/colonialidad y hacen posible maneras muy otras de ser, estar, pensar, saber, sentir, existir y vivir-con” (Walsh, 2013, p. 19).

Por lo tanto, siguiendo a Segato (2011), y extendiendo sus reflexiones en torno a las comunidades indígenas, a las comunidades populares urbanas, es necesario reflexionar que un feminismo que defiende las autonomías de las comunidades, en este caso de las mujeres populares venezolanas, las reconoce en su pluralidad histórica, en su capacidad deliberativa autónoma capaz de generar cambios en su interior. Por lo cual el diálogo político horizontal con las mujeres populares pasa por reconocer su fuero comunitario, sus mecanismos de deliberación interna, en este sentido, deben respetarse los ritmos y velocidades de cómo la agenda feminista es incorporada a las agendas de luchas de las mujeres populares.

No debe olvidarse que un feminismo descolonial al reconocer la interseccionalidad de las luchas populares, valora las prioridades programáticas que definen las mujeres racializadas y pobres. Sin embargo, esto no implica que el feminismo descolonial sea tímido en la disputa del sentido común de las mujeres populares. Por ejemplo pensemos en la necesaria lucha ideológica que

debe librarse frente a la expansión de un evangelismo reaccionario de origen estadounidense el cual es profundamente misógino y heterosexista; un enfoque feminista popular debe librar esta lucha respetando la espiritualidad religiosa presente en las comunidades, en este sentido, es muy valiosa la aportación que hacen las teólogas feministas de la liberación, las cuales muestran como desde el pensamiento cristiano puede promoverse la agenda de liberación de las mujeres. No es desde un ateísmo o laicidad intransigente que podrán ganarse las mentes y los corazones de las mujeres populares.

Igual sucede con los debates de la despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo o legalización del aborto, la experiencia militante nos indica que no es desde la argumentación liberal de la autonomía individual que se podrá convencer a las mujeres populares venezolanas de tan importante derecho sexual y reproductivo, hacen falta otros argumentos que respondan más a sus concepciones del mundo y la maternidad. En debates con mujeres populares, hemos constatado que una idea que las gana a la despenalización del aborto, es cuando este se presenta como un problema de salud pública que causa la muerte de mujeres porque se lo practican en condiciones clandestinas e inseguras, este argumento resulta más comprensible y políticamente contundente, que el argumento de la autonomía individual o de la soberanía del cuerpo, siendo estos últimos legítimos y evidentemente indispensables para la liberación de las mujeres. Sin embargo, debe haber un esfuerzo pedagógico, de traducción, que genere un diálogo intercultural capaz de avanzar en consensos que incorporen estas banderas en las agendas de las mujeres populares, y las comprometa a luchar en la necesidad inmediata de evitar muertes prevenibles de mujeres y niñas, y en el interés estratégico de lograr la autonomía física de las mujeres. Es decir, a la razón feminista debe sumarse la fuerza organizativa de las mujeres populares para avanzar de forma contundente en la conquista de sus derechos.

Estos ejemplos muestran que la acción de un movimiento feminista con un análisis situado debe trascender las lógicas miméticas e imitativas de los movimientos feministas construidos en otras partes del mundo. El proceso de despatrilcarización de la sociedad venezolana tendrá sus propias características y sus propios ritmos, aun cuando en términos generales varios principios programáticos sean comunes con las luchas internacionales, pero todo esto a tono con una descolonización. Tanto la táctica como la estrategia del feminismo en el seno de las mujeres populares venezolanas, deberá responder a una serie de peculiaridades que se adecúen a las matrices epistémicas propias de las comunidades donde habitan dichas mujeres.

La participación protagónica como fuente de la organización femenina

No hay que perder de vista que entre los elementos substanciales del modelo de democracia participativa y protagónica registrada en el país en los últimos años, que encauza importantes demandas de las mujeres de los distintos sectores sociales y populares; un elemento que va a ir adquiriendo una dimensión central, que debe ser interpretada de forma descolonial y feministamente, es la participación protagónica de las mujeres, cuyos significantes recogen la tradición de lucha y resistencia de las indígenas, afroamericanas y mestizas de los sectores populares, que han contribuido a des-jerarquizar los espacios de organización comunitaria y los movimientos sociales, donde las voces de las mujeres populares van adquirido relevancia y nuevos sentidos en la medida que se asumen y reconocen como sujetas políticas y sociales.

En este orden, la participación protagónica de las mujeres ha permitido avanzar en el ejercicio de formas de autonomía no delegadas en la representación sino encarnadas en las propias mujeres, democratizando la acción ciudadana en torno a sus intereses y necesidades concretas, ampliando las capacidades de la ciudadanía y haciendo justicia a la exclusión histórica de la que han sido objeto.

Por lo tanto, suponer que las mujeres populares requieren de un “tutelaje” resulta colonial e inoportuno en un contexto de expansión en los niveles de participación protagónica, que se transforman en un escenario ideal para unir la razón feminista y la fuerza organizativa de las mujeres de sectores populares para lograr romper con las barreras patriarcales imperantes.

Cuando se analizan otras experiencias latinoamericanas, se evidencia la potencia que tiene esta combinación y la necesidad de descolonizar las agendas en favor de transformaciones estructurales. Un ejemplo, es el de las Madres de Plaza de Mayo en Argentina, que trastocaron la maternidad social y –según Di Marco (2011)- a partir de ellas la misma es entendida como:

La práctica política a partir de la maternidad, y no a la maternidad como paradigma de la participación política de las mujeres... la maternidad adquiere otro significado: es una práctica que politiza la maternidad y la aleja de la maternidad privada... promueven una ampliación de la ciudadanía democrática que, como afirma Mary Dietz (1985), es colectiva, inclusiva y generalizada. (p.258).

Lo relevante de este ejemplo, es –por un lado- percibir cómo desde un ámbito que pudiese ser considerado constitutivo de las formas más tradicionales

de poder patriarcal, se erigió una fuerza social con una poderosa incidencia moral, capaz de politizar importantes espacios sociales. Y –por otro lado– comprender la ruta y la estrategia que hizo posible generar “equivalencias” (Celiberti, 2009) entre las diversas luchas de las mujeres entre sí, y con otros sectores sociales.

No se debe seguir subestimando algunas luchas de las mujeres por considerarlas sólo un instrumento al servicio de los intereses masculinos, porque esto debilita las posibilidades de considerar a las mujeres en su diversidad como sujetas políticas, y de convocarlas a las causas por su propia liberación.

Es necesario reconocer la existencia del “pueblo feminista” (Di Marco) o el pueblo mujer (como se plantea en algunos ámbitos venezolanos) porque se trata de una bisagra que une los sectores femeninos con diversos intereses atravesados por la intersección de otras categorías opresivas incluidas la clase social y la raza; siendo un potencial capaz de abrir compuertas a conquistas estratégicas para las propias mujeres en particular y para los pueblos en general; teniendo entre sus características, formas diferenciadas de entender y asumir la participación, moviéndose en diversos ámbitos (ideas, fuerza social, opinión pública, comunidades, partidos, movimientos) de los cuales dependen mutuamente para alcanzar las metas.

De allí que la participación protagónica debe ser entendida como la capacidad autónoma de las mujeres de moverse por causas individuales y colectivas a ejercer sus derechos ciudadanos desde un “poder”, o empoderamiento que como señala Claramunt Castellanos (S/F) puede ser referido:

...a tres niveles: al nivel individual, al organizacional y al comunitario. Obviamente, el proceso que indicamos como de empoderamiento debe iniciarse de forma personal, uno es consciente de su capacidad de actuar en su entorno, se empodera al tomar conciencia de su poder de intervención y modificación de la realidad que le rodea y, como consecuencia de ello, establece redes y conexiones con otros ciudadanos para multiplicar, de forma exponencial, sus posibilidades de actuación política. A nivel organizacional, por tanto, a lo que se refiere es a la posibilidad de influir sobre las políticas y decisiones en la sociedad. Por su parte, el empoderamiento a nivel comunitario a lo que hace referencia es al proceso por el que una comunidad gana poder y por tanto habilidad y posibilidad para crear el cambio. (p.7)

La descripción positiva del poder es una necesidad y puede coadyuvar a seguir impulsando y dimensionar la importancia del protagonismo de las mujeres,

pues la voluntad de participación en las venezolanas es clara y significativa. En ese sentido, el movimiento de mujeres puede ser un dinamizador clave de procesos de transformación sociales y democráticos, sin embargo, hay que tomar en cuenta como señala Virginia Aguirre (2018) que:

La apuesta está en la real voluntad política de incluir la transversalidad de género... En caso contrario, las mujeres que participan de manera protagónica, si no ven cambios relevantes en las relaciones de poder y continúan encontrándose con el “techo de cristal” en los diferentes sectores, van a cuestionar y fijar posición frente a quienes toman las decisiones, sin incluirlas para avanzar en condiciones de igualdad... (p.111).

Desde esta mirada, la amplia participación femenina en Venezuela se da en un contexto general democrático que lo hace posible, que lo impulsa, y que pareciera haber servido como un instrumento transitorio para exigir hoy una nueva etapa en los niveles de participación y democratización del poder.

La participación protagónica de las mujeres evidencia un proceso de empoderamiento que es individual y colectivo complementariamente, y que parece estrechar la vinculación entre las necesidades prácticas y los intereses estratégicos de género, motivando a las mujeres a participar e incidir en la toma de decisiones de los asuntos comunitarios por razones de las necesidades materiales inmediatas, a la vez que comienza a abrir perspectivas de ampliación, planteando una visión estratégica que apunta a autonomía y emancipación, que para ser posible requiere de la cualidad feminista.

A modo de conclusión

Este trabajo de reflexión teórica y política, más que constituir una crítica o un reproche, es un ejercicio autocrítico y una constatación a partir de la experiencia organizativa en el movimiento de mujeres.

En Venezuela las mujeres populares han sido protagonistas sustantivas de intensos procesos políticos en los barrios y comunidades en los últimos 20 años, con sus luces y sus sombras; lideresas de base con sus rostros morenos, indígenas y negros, se han colocado al frente de las luchas de varios procesos de construcción comunitaria que hoy explican los elevados niveles de resiliencia de la sociedad venezolana. Algunos datos son elocuentes, el “Noveno Informe Periódico que la República Bolivariana de Venezuela debía presentar en 2018, en virtud del Artículo 18 de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW)” (República Bolivariana

de Venezuela, 2021) refleja que la relación entre la experiencia de conformación de los Consejos Comunales y la participación protagónica de las mujeres es preponderante:

La participación de las mujeres en la esfera pública, especialmente en la gestión directa de asuntos locales, ha sido significativa. Para 2020, se reportaron 2.997.755 mujeres vinculadas a los Consejos Comunales, lo que representa un 56,77 %. Los roles de liderazgo ejercidos por mujeres en este ámbito se evidencian en la conformación de los comités de trabajo donde destacan: Unidad Ejecutiva 56,63 %, Unidad de administración –financiera 56,87 %; Comité de mujer e igualdad de género 96,61 %; Comité de salud 80,31 %; Comité de alimentación 75,96 %; Comité de protección de niñas, niños y adolescentes 79,40 %; entre otros.

Estamos hablando de un sujeto colectivo que lejos de verse con condescendencia, hay que valorarlo en su justa medida, reconociendo sus fortalezas y su potencia emancipatoria. El feminismo venezolano, no puede seguir viendo estas experiencias desde un posicionamiento de superioridad política, ética y epistémica, por el contrario, debe percibir en las mujeres populares una gran fuerza de transformación histórica con capacidades de trastocar el orden patriarcal colonial/moderno. Es por ello la pertinencia de producir un feminismo otro situado geopolíticamente, clasistamente y étnicamente.

Compartimos el planteamiento de Espinoza y Catelli (2011) en relación a la pertinencia de:

... la conformación de un feminismo más atento a la historia de las mujeres no blancas de la región; un feminismo capaz de producir su propia mirada sobre la complejidad de la opresión de cuyo efecto surgen las “mujeres latinoamericanas” y no las mujeres a secas. (p. 192)

REFERENCIAS

- Aguirre, Virginia (2018). *Empoderamiento económico de las mujeres. Estrategias para superar la feminización de la pobreza*. Editorial el Perro y la Rana. Caracas, 2018. Disponible en: http://www.elperroylarana.gob.ve/wp-content/uploads/2018/11/empoderamiento_economico_de_las_mujeres_1.pdf
- Báez, Fernando (2009). *El saqueo cultural de América Latina: De la conquista a la globalización*. Caracas: Debate.

- Bastida Rodríguez, P. & Rodríguez González, C. (Eds.) (2010). *Nación, diversidad y género: Perspectivas críticas*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Bell, Hooks (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de Sueños. Disponible en: https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/TDS_map47_hooks_web.pdf
- Bhavnani K. & Coulson M. (2004). Transformar el feminismo socialista: El reto del racismo. En *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras* (pp. 51-61). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Bidaseca, K. & Vazquez Laba, V. (Comps.) (2011). *Feminismo y poscolonialidad: Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Bidaseca, Karina (2011). Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial. En K. Bidaseca & V. Vazquez Laba (Comps.). *Feminismo y poscolonialidad: Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 95-118). Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Castellanos Claramunt, Jorge (s/f). *Empoderamiento y participación local: bases para un papel activo del ciudadano en la mejora de la democracia*. Universitat de València. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (FPU014/02451). Disponible en: <chrome-extension://ohfgljdgelakfkefopgklcohadegdpjf/https://www.dival.es/sites/default/files/portal-de-transparencia/03%20Castellanos%20Jorge.pdf> [Accesado: 2020, 22 de abril].
- Castro-Gómez, Santiago (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, 6, 153-172. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/396/39600607.pdf>
- Celiberti, Lilian (2009). Desafíos feministas. Nuevos Tiempos: Viejos Desafíos. Reflexiones Colectivas, Escrituras Horizontales. En: *Revista Venezolana De Estudios De La Mujer* [Revista electrónica]. Vol. 14. N° 33 - Pp. 71-88. Disponible en: http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/2066/1968 [Accesado: 2020, 13 de abril].
- Curiel, Ochy (2010). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En Y. Espinoza Miñoza (Coord.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (pp. 69-76). Buenos Aires: En la Frontera.
- Davis, Angela Y. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal.
- Delgado J., Luis R. (2018). *El rostro de la mujer venezolana 1936-2016*. Caracas: Universidad Militar Bolivariana de Venezuela/Fondo Editorial Hormiguero.

- Delgado J., Luis. R. & Madriz Franco, Rebeca. E. (2014). Colonialidad del Poder, Patriarcado y Heteronormatividad en América Latina. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Vol.19/ 42, 95-110.
- Díaz-Polanco, H. (2013). *Elogio de la diversidad: Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Di Marco, Graciela (2011). *El pueblo feminista. Movimientos sociales y luchas de las mujeres en torno a la ciudadanía*. 1era Edición. Biblos. Buenos Aires.
- Echeverría, Bolívar (2011). *Modernidad y blanquitud*. México D.F.: Ediciones Era.
- Espinoza Miñoza, Y. (Coord.) (2010). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la Frontera.
- Espinosa Miñoso, Y. & Castelli, R. (2011). Colonialidad y dependencia en los estudios de género y sexualidad en América Latina: el caso de Argentina, Brasil, Uruguay y Chile. En K. Bidaseca & V. Vazquez Laba (Comps.). *Feminismo y poscolonialidad: Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 191-212). Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Espinosa Miñoso, Y., Gómez Correal, D. & Ochoa Muñoz, K. (Eds.) (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Gargallo Celentani, Francesca (2012). *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Grosfoguel, Ramón (2006). Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial. En A. Césaire, *Discurso sobre el Colonialismo* (pp. 147-172). Madrid: Ediciones Akal.
- Hernández Castillo, R. A. & Suárez Navaz, L. (coord.) (2008). *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Hill Collins, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En *Feminismos negros: Una antología* (pp. 99-134). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, No.9. pp. 73-101. Disponible en: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- Mendoza, Breni (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinoza Miñoza (Coord.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (pp. 19-36). Buenos Aires: En la Frontera.

- Moreno Olmedo, A. (2008). *El aro y la trama: Episteme, modernidad y pueblo*. Miami: Convivium Press.
- Paredes, Julieta (2010). *Hilando Fino: Desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- Protzel, P. (2010). La madre negra como símbolo patrio: El caso de Hipólita, la nodriza del Libertador. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* N° 34, pp. 65-74. Caracas Venezuela. CEM-UCV.
- Quijano, Aníbal (2009). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.). *La colonialidad del saber* (pp. 267-330). Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Quintero, Inés (2003). De la política contingente a la política militante. En *Las mujeres de Venezuela, historia mínima* (pp. 11-26). Caracas: Fondo Editorial de Funtrapet.
- República Bolivariana de Venezuela (2021). “Noveno Informe Periódico que la República Bolivariana de Venezuela debía presentar en 2018, en virtud del Artículo 18 de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW)”. Disponible en: https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CEDAW%2fC%2fVEN%2f9&Lang=en
- Sanoja Obediente, Mario (2011). *Historia sociocultural de la economía venezolana*. Caracas: Banco Central de Venezuela.
- Santos, Boaventura. d. S. (2018). *Construyendo las Epistemologías del Sur*. Antología esencial, Volumen I. Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo/Clacso.
- Segato, Rita L. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En K. Bidaseca & V. Vazquez Laba (Comps.). *Feminismo y poscolonialidad: Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 17-47). Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Segato, Rita L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Vargas Arenas, Iraida (2019). *Historia, mujer, mujeres: Origen y desarrollo histórico de la exclusión social en Venezuela, el caso de los colectivos femeninos*. Caracas: Fundación para la Cultura y las Artes.
- Vargas Arenas, Iraida (2010). *Mujeres en tiempos de cambio*. Caracas: Centro Nacional de Historia.
- Walsh, C. (ed.) (2013). *Pedagogías Decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir, Tomo I*. Quito: Ediciones Abya-Yala.