

IMAGEN DE LA MUJER EN LA ARQUEOLOGÍA, LA MITOLOGÍA Y LA ETNOHISTORIA DE VENEZUELA. LA SOMBRA Y SU REFLEJO.

Camilo Morón,¹
camilomoron@gmail.com

UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL
FRANCISCO DE MIRANDA

Fecha de recepción: 21 de junio de 2012

Fecha de aceptación: 19 de julio de 2012

RESUMEN

Es en el pensamiento mítico donde la imagen de la mujer recorta su silueta sobre un fondo de profundo significado. La feminidad presenta de manera clara el rasgo por antonomasia del pensamiento mítico: la vía oposicionis: la cualidad de reunir atributos opuestos en un solo sujeto. En el caso venezolano, la feminidad se ha conformado en torno a un grupo de imágenes que se constituyen y reconstruyen en el crisol de nuestra historia nacional. En este ensayo pasamos revista a algunas de estas imágenes a partir de los datos e ideoartefactos aportados por la Arqueología, la Etnología y la Etnohistoria.

Palabras clave: Arqueología de Género, Mitología, Etnohistoria, Imaginario Colectivo.

ABSTRACT

In mythical thought is where the image of the woman cut her silhouette on a background of deep meaning. Femininity clearly presents the quintessential feature of mythical thought: the way oposicionis: raise the quality of opposing attributes in a single subject. In Venezuela, femininity has been formed around a group of images that are constituted and reconstituted in the crucible of our national history. In this paper we review some of these images from e ideoartefactos data provided by archeology, ethnology and ethnohistory.

Key words: Gender Archaeology, Mythology, Ethnohistory, collective imagination.

1 Se desempeña como docente e investigador adscrito al Centro de Investigaciones Antropológicas, Arqueológicas y Paleontológicas (CIAAP) en la Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda (UNEFM).

Introito

Antropología de género, etnología de género, arqueología de género, historia e historiografía de género, literatura de género, violencia de género... Las variables son incontables; pero ¿qué se oculta y revela en este claroscuro de palabras? Lo dado, lo existente en la naturaleza es el sexo biológico; pero la naturaleza no es bipolar, atrapada entre los extremos de macho y hembra, la naturaleza trasciende los límites impuestos por las lecturas que hace la cultura, lecturas que han sido fraguadas, modeladas, tejidas por hombres y mujeres, en disímil proporción. Los organismos pueden comenzar su vida como machos y concluirlos como hembras, o pueden comenzar como hembras y luego trocarse en machos, o ser macho y hembra simultáneamente (como los caracoles). La partenogénesis es la falsa fecundación de una hembra por otra hembra, como ocurre en algunas especies de peces y reptiles, a los que se les llama, en mitológica evocación, amazonas. En los mamíferos los límites entre el macho y la hembra no son siempre claros: ¿qué función tienen los pezones en los machos?, ¿por qué se explica –o se trata de explicar, acaso erradamente– el orgasmo de la hembra como un atavismo de la eyaculación del macho?.

La condición socio-histórica del género como constructo temporal y epocal nos pone frente a su plasticidad, frente a su rostro cambiante: lo femenino y lo masculino según la diversidad cultural, las apropiaciones sociales (Arlenet y Zerpa, 2011) en las comunidades GLBT (gay, lesbiana, bisexual y transexual). En este sentido, escribe Andreae:

Hasta 1861, por ejemplo, la homosexualidad en Inglaterra se castigaba con la pena de muerte, y en Estados Unidos se consideró una enfermedad mental hasta hace dos décadas, cuando de repente, como afirma irónicamente el neurólogo Simon LeVay, «veinte millones de homosexuales se curaron». Muchos de estos individuos deseaban sólo a personas de su propio sexo, pero, ante la amenaza de muerte o marginación, se sentían anormales o enfermos y esto les generaba una sensación de miedo que afectaba profundamente sus vidas (1998).

En la Alemania nazi, la homosexualidad fue primero tratada como una tara mental; finalmente, los homosexuales fueron suprimidos junto a los comunistas, los judíos, los gitanos y otros grupos étnicos y etarios en los campos de exterminio. El concepto de género no sólo ilustra e ilumina el dramático presente, sino la diversidad histórica y étnica en una galería de estampas que permanecen en la penumbra.

Un paseo etnohistórico por el inconsciente colectivo

Como recuerda Michelle Perros, las mujeres tienen un papel destacado en cuanto guardianas de la memoria (Perros en Gago, 2001), con su gran habilidad para atesorar los objetos personales, conservar y narrar las historias individuales y colectivas del grupo, de la familia, de la región. A lo que añade Margarte Gago (2001): su capacidad de tejer redes y relaciones. Las mujeres tienen un aporte específico en la construcción de la cultura y del lenguaje, aporte signado por las diferencias de género experimentadas a lo largo de la propia vida a partir de determinadas configuraciones sociales y culturales; no determinadas por las diferencias biológicas de sexo. En palabras de Isabel le Vertáis-Húyame: es mucho más el lugar social lo que es determinante para la estructura de la memoria sobre lo social, y no una diferencia biológica que produciría «por naturaleza» formas de memoria específicas de hombres y mujeres (Vertáis-Húyame en Gago, 2001).

En el imaginario colectivo venezolano, la imagen de la mujer es un calidoscopio donde se miran la vida y la muerte, la castidad y la lujuria, la madre, la santa, la puta, la hija. Es en los espacios narrativos y poéticos de la leyenda y el mito donde el símbolo se funde con los elementos primarios y eternos: el día, la noche, el sol, la luna, el agua, la tierra, el viento, el deseo, el dolor, la locura y la muerte... Una dialéctica singular guía la interacción entre lo vivido y la simbología que como una respuesta se construye en torno a la experiencia. Así, mientras más intensa y rica es la vida anímica, más intenso y complejo es el sistema simbólico que la dibuja discursivamente, es más elaborado, matizado y sutil.

Nuestro primer paso ha de ser interrogarnos acerca del pensamiento mágico. Nos dice Jacqueline Claras (1993):

No debemos pensar el pensamiento mágico como teniendo un déficit de teoría sino, por el contrario, teniendo demasiadas teorías sin control porque no cree necesario el control ya que en él es de ley que todas las asociaciones de ideas, de seres y cosas son posibles, según el contexto del momento (1993).

En sus investigaciones en la etnohistoria venezolana, Claras han encontrado una serie de representaciones de lo femenino:

- Diosa de la fertilidad (buena pero temible).
- Inspiradora de las representaciones simbólicas tanto prehispanicas como actuales.

- Víctima y/o instigadora de desórdenes étnicos.
- Sacerdotisa de María Lienza.
- María Lienza misma, y su significación en la Venezuela de hoy.

La mujer fértil, la mujer con hijos, es la Diosa Madre Universal, es la *Amasia* o *Arca* de Mérida, la *Achaque* de Trujillo, la Diosa del Agua y la Fertilidad, cuyo vientre es la tierra y la placenta, la Laguna-Luna. La mujer estéril, la mujer que no pare es la mujer-monstruo: *la Llorona*, *la Sajona*, *la Dentona*, *la Bruja*... La fertilidad mágica de la mujer ha sido concebida en Venezuela, como en muchas otras partes del planeta, en oposición a otro fenómeno que le es también típico y que ha sido revestido por los hombres de poderes mágicos; en la Edad Media se creía que mataba la hierba, empañaba los espejos, agostaba los brotes de la vid, disolvía el asfalto, producía manchas imborrables en la hoja de un cuchillo: la sangre menstrual y, por extensión, la mujer menstruante. La menstruación –apunta Clarac (1993)– es solamente terrible, al contrario de la fertilidad; es concebida en contraposición al agua positiva del útero que concibió; es decir, es sequedad. La mujer que menstrua «seca» las plantas, «seca lo que toca», «seca al hombre»; y la mujer que jamás ha concebido, «la mujer-sin-hijos» es en el imaginario andino una mujer seca, porque se secó a sí misma. Ella es el equivalente de la mujer perseguida por el zángano, vestigio andino del llaman, ya que éste seca también a las mujeres que persigue y posee; las persigue porque es varón pero las seca, probablemente porque también es andrógino, puesto que participa también de la naturaleza de la mujer-sin-hijos. La mujer que es soltera y no tiene hijos todavía tiene su vagina y útero vacíos. Si no los ocupa el *penis* del varón y, luego, niños (fetos), los ocupa entonces el zángano, esa síntesis del *penis* y del feto ya que no sólo persigue a la joven para poseerla sino que, luego, una vez que ha logrado penetrar en ella, anida en su vientre hasta que la seca totalmente, hasta matarla. En Falcón, en el Nor-Occidente de Venezuela, frente al mar Caribe, se cree en la existencia un ente con cualidades asimilables al zángano de los páramos andinos, y como éste legatario de la tradición shamánica, se les conoce como *seretones*; son numerosas las consejas populares de sus hazañas cinegéticas y eróticas. Verbigracia, este pasaje espigado de nuestro *Diario de campo* (Morón, 2011): La tradición refiere que una familia viéndose importunada por las nocturnas visitas de tan reprensible huésped, a causa de cierta hija casadera que tenían, decidieron mudarse lo más lejos posible, sin dar cuenta a nadie y en el mayor secreto posible; habiéndoseles olvidado no sé qué cachivache, se disponían a buscarlo, cuando una voz les susurró desde la oscuridad: «Tranquilos, que aquí lo llevo yo.»

Arqueología de figulinas y metates

En 1908, en la ribera del Danubio, un trabajador ferroviario desenterró una «piedra» de forma curiosa. Tenía el tamaño de un puño y parecía una estatuilla de mujer, de formas orondas, con grandes senos y enormes caderas, la cabeza rematada con un complicado peinado. El trabajador decidió enseñársela a un arqueólogo que laboraba en la cercanía. El arqueólogo llevó la «piedra» a Viena, donde, tras consultar con sus colegas, llegó a la conclusión que era uno de los ejemplares más antiguos de una serie de estatuillas que se habían encontrado en Europa en el transcurso de tres décadas. La primera fue encontrada en un lugar llamado «la gruta del Papa», cerca de Bayona, al sur de Francia; la segunda, en las cercanas grutas de los Grimaldi. Los franceses las bautizaron irónicamente con el nombre de «Venus», la diosa romana del amor. La estatuilla austriaca fue llamada «Venus de Willendorf», por la ciudad en la que fue encontrada. Desde 1908, se han desenterrado casi doscientas Venus en los campos que van desde la estepa rusa oriental hasta los pirineos españoles (Andreae, 1998). Las estatuillas o figulinas son sorprendentes no sólo por la amplitud de su distribución, sino también por la uniformidad de su estilo: fueron esculpidas con mucho cuidado en piedra caliza, en basalto o en hueso. Aunque algunas figulinas presentan peinados y ropas y otras no, casi todas coinciden en algunos rasgos distintivos: grandes senos resaltados, caderas abultadas y la zona genital muy marcada. La zona púbica es claramente visible en las figulinas; en algunas de ellas los labios vaginales fueron esculpidos con detalle exquisito, aunque exagerado. Si bien hay más o menos acuerdo sobre su descripción en términos generales y su antigüedad, existen muchas y divergentes teorías sobre su autoría y su significado.

La primera explicación es que representan diosas de la fertilidad y que reflejan una edad en la que la mujer gobernaba por ser «legadora de vida, poseedora de la muerte y regeneradora» (Andreae, 1998: 107). Pero, como se ha hecho notar, no parece que las figulinas expresen directamente que estén creando algo, dominando a la muerte o regenerando. Antes bien, parecen pasivas y estáticas, así como anónimas. La segunda explicación es que las figulinas eran una imagen pornográfica de la Edad de Piedra. Desde que se descubrieron una serie de objetos fálicos que han sido interpretados por los arqueólogos como consoladores, algunos de ellos dobles, puede que esta explicación no sea tan improbable como parece, aunque sea caprichosa. «Si los objetos de masturbación femenina han existido durante 30.000 años, ¿por qué no iban a existir los masculinos también?», se pregunta Andreae (1998:107). La tercera explicación, quizás la más prometedora,

es que las Venus eran regalos, esculpidos por los primeros maridos del mundo mientras esperaban la llegada de sus esposas: eran un símbolo de la habilidad de los hombres y de la esperanza de fertilidad. La idea de que la exogamia se estaba implantando hacia el año 30.000 a.c. y que eran las mujeres las que hacían de enviadas sexuales parece tener sentido. Esta explicación coincide con los testimonios de la arqueología forense y molecular. En el yacimiento costero de Téviec, al noroeste de Francia, los análisis isotópicos de huesos demuestran que los hombres habían sido alimentados con la dieta marina del lugar, mientras que la mayoría de las mujeres había sido alimentadas con una dieta del interior. Las mujeres no habían crecido alimentándose de mariscos, como los hombres, ellas habían crecido y llegado desde tierra adentro. Como bien sintetiza Andreae, es como haber encontrado las primeras cien piezas de un rompecabezas de mil y tener que imaginar las novecientas restantes. «La naturaleza misma de la conducta sexual hace que la arqueología cuente con poca información concreta para explicar cuáles eran las costumbres de la sexualidad prehistórica» (Andreae, 1998: 111).

Destaca Clarac (1993) que la importancia mágica y mítica de la mujer amerindia originaria llega hasta nosotros a través de una cantidad de objetos simbólicos (llamados arqueológicos por los arqueólogos) y de representaciones actuales, presentes en la población rural y urbana. Los indígenas americanos la concibieron en esa época llamada prehispánica (por los historiadores) tal como fue concebida universalmente, es decir, como el símbolo de la fertilidad por excelencia, y la base de todo un sistema representativo de la humanidad y del Cosmos.

Las primeras interpretaciones de las Venus indígenas se remontan al alba de la etnología en Venezuela; los intentos de interpretación se perpetúan aún en nuestros días (Cfr. Antczak & Antczak, 2006). No es este el lugar para hacer una relación detallada de la bibliografía sobre el tema, baste, para los fines de este ensayo, destacar *grosso modo* que la mayoría de las interpretaciones convergen en considerarlas como representaciones de diosas madres o diosas de la fertilidad. Las Venus figuran, junto a las placas líticas aladas, entre los objetos arqueológicos que han inspirado mayor cantidad de tratados por diversos autores; en lo que hay plena coincidencia es en tratarlas como objetos arqueológicos.

Miguel Ángel Perera (1979) propone el estudio del objeto arqueológico como un complejo de rasgos observables y medibles que permitan establecer una clasificación, apoyada en una tipología, asistida de un método heurístico, que permita señalar su relevancia relativa en un contexto de relaciones socio-económicas. Binford (citado en Perera 1979: 45) distingue dos tipos

de objetos arqueológicos: artefactos tecnoeconómicos y los artefactos ideotécnicos o ideoartefactos. Los primeros, están ligados directamente a las técnicas de producción. Los segundos, a la significación y la simbolización de la racionalización ideológica en un sistema social. Perera considera el estudio de los ideoartefactos desde tres dimensiones fundamentales: formal, espacial y temporal. Una primera aproximación al objeto arqueológico comprende los análisis formales y cuantitativos; dentro de estos análisis, destacan los análisis tipológicos. Las características básicas sobre las que comienza cualquier análisis tipológico comprenden la separación de materiales sobre criterios tales como: función y uso, patrones formales, técnicas de manufactura, criterios plásticos y materias primas.

Pese a estas recomendaciones metodológicas, ha privado en la literatura sobre las Venus amerindias la interpretación propuesta inicialmente en Europa que las considera como estatuillas de las diosas de la fertilidad. Un análisis morfológico más detallado sugiere otra interpretación: la de sacerdotisas o mujeres shamanas. El análisis de los atributos formales, ricos en detalles anatómicos y etnográficos, han de cruzarse con la literatura etnológica y etnohistórica. Este método de investigación que recurre por igual a las fuentes arqueológicas, etnológicas e históricas, fue propuesto originalmente por Claude Lévi-Strauss. Podemos –y debemos– seguir aquí la recomendación de Lévi-Strauss formulada en uno de los ensayos que conforman *Antropología estructural* (1987) y combinar etnología y arqueología para develar el significado de los mitos y sus representaciones plásticas en objetos arqueológicos. Para Lévi-Strauss, resulta evidente que en América del Sur, donde las culturas han mantenido contactos regulares o intermitentes, durante un prolongado período, el etnólogo y el arqueólogo pueden colaborar a fin de dilucidar problemas comunes como el significado de algunos símbolos culturales.

La situación de los metates es distinta. Desde el comienzo fueron interpretados como artefactos propios del ajuar doméstico (Alvarado, 1921/1984; Jhan, 1927) y como objetos propios de la mujer; es decir, fueron interpretados a través de una sola y única lectura que articulaba el dato arqueológico, la investigación etnológica, la relación histórica y la noticia folklórica: eran objetos propios de las mujeres, eso era todo. El metate y el metlapil (del nahual *metlapilli*, hijo del metate, y éste del nahual *métatl*, piedra de moler) se encuentran en numerosas colecciones arqueológicas, tanto públicas como privadas. En este ensayo debemos considerar la forma en que se exponen en la mayoría de los museos y en estas colecciones particulares: de cualquier forma, tirados en el suelo, sin fichas de identificación.

No es extraño encontrarlos como ornato en los jardines de las instituciones científicas, en los restaurantes a horcajadas en un trípode de madera o incluso empleados para trancar una puerta. Una excusa recurrente es que se trata de objetos elaborados en piedra y por ello son resistentes o que son pesados y por eso están a resguardo de ser robados; un poco a la manera del refrán popular venezolano que reza: «quien roba un pilón o una piedra de amolá, no se le puede llamar ladrón, sino guapo pa' cargá». La realidad es otra: los metates son objeto de tráfico en las tiendas de antigüedades y como cualquier otro objeto arqueológico es una fuente de información.

Tras el trato desdeñoso dado al metate, se ocultan por igual la vergüenza étnica y el desprecio de la feminidad y sus símbolos. En la bibliografía etnoarqueológica venezolana no se ha realizado aún un ensayo de envergadura que trate el metate como un objeto arqueológico relevante. No nos referimos a las menciones de los metates como indicadores de la aparición agricultura, como ya fueron dignamente destacados por Cruxent y Rouse en *Arqueología cronológica de Venezuela* (1958) y *Arqueología venezolana* (1963), sino a estudios monográficos que tengan al metate como tema central, tanto en su dimensión arqueológica como etnohistórica. En el estado Falcón, por ejemplo, aún se emplean los metates en las cocinas campesinas y urbanas; simultáneamente son numerosas las referencias en la memoria colectiva. Nos contaron en el pueblo La Despedida en la sierra de San Luis (Morón, 2011) que una muchacha no podía casarse hasta romper el metate, que allí llaman piedra de moler, por lo que algunas, un tanto desesperadas, golpeaban la piedra verticalmente con el *metlapil*, que allí llaman mano, para acelerar el desgaste con la inevitable presencia de piedrecillas en la masa de maíz.

Conclusión

Jamashia, Icaque, Arca, María Lionza, la Dientona, la Llorona, la Sayona, la Bruja son evocaciones femeninas que presentan el rasgo por antonomasia del pensamiento mítico: la vía oposicionis: la cualidad de reunir atributos opuestos en un mismo sujeto; esta capacidad de unir en uno lo contrario, de pasar de un concepto a otro aludiendo a infinitud de temas y sus variaciones, es distintiva del pensamiento mítico. La arqueología tiende un puente entre los objetos elaborados por los ancestros y el presente en perpetua renovación; para andar ese puente hemos de servirnos de la etnología y la historia. Entre las mudas pero elocuentes piedras de moler, las piedras marcadas por los petroglifos, las Venus de barro cocido y las mitologías originarias de los amerindios se tiende una secreta y delicada red de vasos comunicantes: los nervios de un mundo mágico.

Referencias bibliográficas

- Alvarado, Lisandro (1984): *Obras Completas*. 2 Tomos. Caracas, Fundación la Casa de Bello.
- Andreae, Simon (1998): *Anatomía del Deseo*. Barcelona, Editorial Planeta.
- Antczak, María Magdalena & Andrzej Antczak (2006): Ídolos de las Islas Prometidas. *Arqueología prehispánica del archipiélago de Los Roques*. Caracas, Editorial Equinoccio / Universidad Simón Bolívar.
- Arlenet, Claritza & José Zerpa: «Las apropiaciones sociales de tres películas venezolanas de temática trans en la comunidad GLBT de Caracas». *Actual. Investigación*. Año 43. N° 1, Enero-Abril, 2011, Mérida, Universidad de Los Andes. pp. 67-93.
- Clarac, Jacqueline et al (1993): *Mujer y magia*. En: *Diosas, musas y mujeres*. Caracas, Monte Ávila Editores.
- Cruxent, J. M. e Irving Rouse (1958): *An Archeological Chronology of Venezuela*, 2 vols. Washington, Panamerican Union, Science Monographs, Washington.
- Cruxent, J. M. e Irving Rouse (1961): *Arqueología venezolana*. Edición española a cargo del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), de la versión original en inglés publicada por Yale University Press, New Haven y Londres.
- Gould, Stephen Jay (2009): *La falsa medida del hombre*. Barcelona, Editorial Crítica.
- Jhan, Alfredo (1927): *Los aborígenes del occidente de Venezuela. Su historia, etnografía y afinidades lingüísticas*. Lit. y Tip. del Comercio, Caracas.
- Lévi-Strauss, Claude (1968): *Antropología estructural*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Morón, Camilo (2011): *Jardines de piedras. Un bosque de símbolos*. Mérida, Fundación Editorial El Perro y la Rana / Sistema Nacional de Imprentas.
- Perera, Miguel Ángel (1979): *Arqueología y arqueometría de las placas líticas aladas del occidente de Venezuela*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Rago, Margareth (2001): *Entre la historia y la Libertad. Luce Fabbri y el anarquismo contemporáneo*. Montevideo, Editorial Nordan-Comunidad.

