

**VISIONES E ILUSIONES DE LAS MUJERES
EN IMAGINARIO COLECTIVO VENEZOLANO:
ARQUEOLOGÍA, MITOLOGÍA Y ETNOHISTORIA
DE LA SOMBRA Y SU REFLEJO**

Camilo Morón

Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda (UNEFM).
Departamento de Ciencias Económicas y Sociales, Doctorando en Antropología, ULA.
e-mail: camilomoron@gmail.com

Resumen

Es en el espacio mágico, con su riqueza de símbolos y correspondencias, donde la imagen de la mujer recorta su silueta sobre un fondo de permanente y profundo significado. Se presenta como la evocación misma de la naturaleza, en cuanto generadora de vida; empero también simboliza parejamente la destrucción, la locura y la muerte en la dualidad esencial de la psiquis humana. Ora la conociésemos por Jamashia, Icaque, Arca, Sayona, Dientona, Bruja, Ánima Sola, María Lionza 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; esta capacidad de unir en uno lo contrario, de pasar de un concepto a otro aludiendo a infinitud de ideas, es distintiva del pensamiento mágico. Lo femenino eterno brota de las fuentes prístinas del imaginario colectivo universal. 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: Imaginario Colectivo, Mitología, Etnohistoria, Arqueología de Género.

**THE IMAGE AND HOPE OF THE VENEZUELAN WOMAN
IN THE COLLECTIVE IMAGINATION: ARCHAEOLOGY,
MYTHOLOGY AND THE ETHNIC HISTORY OF REFLECTIONS
CAST BY THE PSYCHICAL SHADOW**

Abstract

Within the dimensions of magic, in the wealth of symbols and correspondences found there, is where the woman cuts her silhouette from the background of permanent and profound meaning. She is at once the evocation of nature, in that she is a life generator, and yet at the same time she represents destruction, madness and death as part of the essential duality that attaches itself to the human psyche. She is known as Jamashia, Icaque, Arca, Sayona, Dientona, Witch, Anima Sola, Maria Lionza—femininity showing clearly the traces of the metonymy inherent to mythical thinking. She is the *via oppositionis*, epitomizing the quality of bringing opposites together within a single subject, the capacity of uniting the one with its contrary, of passing from concept to concept, alluding in her passage to an infinity of ideas—the embodiment of magical thought. The eternal feminine springs from the pristine fount of the collective imagination. In the Venezuelan milieu, the feminine has collected around herself a coterie of images that constitute and reconstruct themselves in the crucible of our nation's history. In this essay we pass in review a selection of these images in accordance with the data and pertinent artefacts provided by archaeology, ethnology and ethnic history.

Keywords: collective imagination, mythology, ethnic history, gender archaeology.

Introito: El Bosque de las Palabras

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 concluirla 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?

Rousseau examinó las analogías y las diferencias entre la mujer y el hombre, concluyendo en el Emilio, o de la Educación ([1762] 1990): “En todo lo que atañe al sexo, la mujer es hombre: tiene los mismos órganos, las mismas necesidades, las mismas facultades; la máquina está construida de la misma manera, sus piezas son las mismas, el juego de la una es el del otro, la figura es semejante, y bajo cualquier enfoque que lo consideremos no difieren entre sí prácticamente en nada.” Rousseau (ibídem) entrevé en las diferencias una zona de claroscuro, donde la influencia del sexo no está bien definida: “...lo único que sabemos con certeza es que cuanto tienen en común pertenece a la especie, y que cuanto tienen de diferente pertenece al sexo; desde este doble punto de vista encontramos entre ellos tantas relaciones y tantas oposiciones que quizá sea una de las maravillas de la naturaleza haber logrado hacer dos eres tan semejantes constituyéndolos de forma tan diferente.” Las reflexiones de Rousseau son elegantes, precisas, basadas en la observación y la experiencia directa, sustentadas en el sentido común. Sin embargo, el filósofo ginebrino habla de sexo y no de género, aunque las implicaciones de sus ideas sean modernamente atributos de lo que modernamente llamamos género.

El género es un constructo cultural y una reificación conceptual, con ello queremos significar: Primero, que el género es múltiple, que varía con el tiempo en el seno de una misma matriz cultural, que pueden —y coexisten— concepciones divergentes

sobre el género en un corte cultural sincrónico. Segundo, como concepto histórico y antropológico el género es de data relativamente reciente. Tradicionalmente (tanto en las representaciones sociales, como en la escena académica) los roles de la mujer y el hombre eran concebidos como atributos inseparables de su condición biológica sexual. Para expresarlo en términos gramaticales: eran los adjetivos de los sustantivos. Se decía que la mente del hombre era proyectiva y la mentalidad de la mujer receptiva y con esta pseudoexplicación tautológica se quedaban satisfechos los investigadores de campo y los creadores de teorías. En un pasado relativamente reciente, el darwinismo social –lo que Darwin nunca dijo (Morón, 2012)– no sólo fue utilizado para justificar políticas de discriminación social y racial, sino también sexual. Henry Maudsley afirmaba, condescendiente: “No es que las niñas carezcan de ambición o que fallen en recorrer el camino intelectual que las enfrenta, pero se afirma que lo hacen al costo de sus fuerzas y su salud, lo que implica sufrimiento de por vida e incluso la incapacidad para desarrollar adecuadamente las labores naturales de su sexo... Porque sería un mal resultado, de llegar a ser el caso, que consiguiéramos las ventajas de la cantidad de trabajo intelectual de las mujeres al precio de una raza disminuida, debilitada y enfermiza” (Maudsley en Morón, 2012). Cuando se pensaba que el volumen del cerebro era una medida de la inteligencia, en tiempos de Samuel Morton (1844 - 1849), Paul Broca (1861 - 1866) y Paul Topinard (1882), el tamaño promedio del cerebro femenino era (y es) invariablemente más pequeño que el cerebro masculino, lo que sólo podía llevar a una conclusión, en palabras de Broca: “En general, el cerebro es más grande en los adultos que en los ancianos, en los hombres que en las mujeres, en los hombres eminentes que en los de talento mediocre, en las razas superiores que en las razas inferiores... A igualdad de condiciones, existe una relación significativa entre el desarrollo de la inteligencia y el volumen del cerebro.” (Broca [1861] en Gould, 2009: 141). El determinismo genético, de data aún más reciente, oculta malamente esta tradición de discriminación racial, social y sexual, falazmente sustentada en supuestas estadísticas científicas.

Por otro lado, la noción de género requiere ser podada o, cuanto menos, consensuada, en cuanto se pueda. Según el Glosario de Género (2007), el concepto de género se utilizó por primera vez en la psicología médica norteamericana en la década de 1950. En 1968, Robert Stoller desarrolló el concepto a través de investigaciones en las que demostró que aquello que determina la identidad y el comportamiento masculino o femenino no es el sexo biológico, sino las expectativas sociales, ritos, costumbres y experiencias que se ciernen sobre el hecho de haber nacido mujer u hombre. La asignación, adquisición y construcción del género es un proceso psico-cultural. Según el Glosario, el concepto de género alude a “las formas históricas y socioculturales en que mujeres y hombres

construyen su identidad, interactúan y organizan su participación en la sociedad.” Scott (ibídem) define el género en términos de “las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género, es una forma primaria de relaciones significantes de poder.” Con ello se “desnaturalizan” las relaciones sociales entre los sexos. La valoración de lo masculino sobre lo femenino deviene de su posicionamiento social, de las representaciones simbólicas y sociales atribuidas a la masculinidad y la feminidad, y, en consecuencia, como la sombra y su reflejo, en el funcionamiento de las instituciones públicas y privadas.

Ishige (1987: 19) hace algunas interesantes precisiones respecto a los roles de los géneros, acotando desde la historia de la gastronomía algunas ideas clásicas de la antropología: “...Claude Lévi-Strauss nos dice que el matrimonio es el intercambio de mujeres entre distintos grupos y que ellas fueron la primera moneda de cambio de la humanidad. Sin embargo, la idea queda incompleta si no se considera el aspecto de la alimentación. En realidad, no se sabe si la formación de la pareja dio origen a la familia o si el reparto de los alimentos entre el hombre y la mujer precedió a su formación. ¡Es como tratar de saber qué apareció primero, el huevo o la gallina!” En términos estrictamente evolutivos, está claro que el huevo antecedió a la gallina en la medida que las aves evolucionaron de antepasados reptilianos ovíparos que ciertamente no eran aves.

En una entrevista (1995) hecha a Cristhine Delphy, redactora de *Nouvelles Questions Feministes*, declaraba: “Las resistencias respecto a las palabras ocultan otra cosa. Mi impresión general es que se trata de una resistencia al concepto mismo [de género], una resistencia a formalizar el hecho de que el sexo tiene un aspecto social. En mi opinión, el grueso de la resistencia es una resistencia de derechas (para trasponer al campo del feminismo los términos “izquierda” y “derecha”)...Es decir, una resistencia a distinguir el sexo social del sexo biológico y a admitir que el sexo social es construido y arbitrario... También hay una oposición al concepto de género que yo calificaría como una crítica de izquierda, ultraradical, para la que, al fin y al cabo, todo es construido, y que al admitir que solamente lo sea el género se elimina la posibilidad de tener presente que también el sexo es construido. Esta crítica es válida en cierto modo, ya que el sexo biológico tiene poca realidad (esa es mi hipótesis), en el sentido de que solamente tiene realidad como categoría cognitiva a causa de la existencia del género, o sea, del sexo de la división y de la jerarquía social.”

Enfatizamos que el género tiene una doble condición: como constructo social, está determinado por las relaciones económicas y simbólicas de las diversas formas en que los seres humanos se relacionan entre sí y con su entorno en el devenir

ethnohistórico de las sociedades. Como categoría conceptual, es un instrumento de análisis que puede ser bien o mal usado, como puede serlo cualquier herramienta de conocimiento. Alrededor del concepto de género se han cavado trincheras ideológicas, como el feminismo (de amplio espectro), por ejemplo. Pero más allá de estos tintes militantes, es innegable la utilidad conceptual de la herramienta, en tanto que noción teórica, que nos permite ver aquello que de otra forma permanecería en la invisibilidad. Aquí es necesario advertir que la noción de género supera la oposición masculino-femenino como explicación de la dinámica socio-histórica. Como el sexo biológico en la Naturaleza, el género en la Cultura no es bipolar, ya no se trata de una oposición lineal que va de lo masculino a lo femenino, como una escala de poder, en cuyo vértice está una élite androcéntrica y falocrática, y en su base yace una gama de representaciones de lo femenino depauperadas, desmembradas, segregadas y ocultadas por y en las prácticas sociales. Si se nos permite ilustrar esta idea con una imagen tomada de la mitología azteca, debiéramos aquí evocar el cuerpo de Coyolxauhqui (deidad lunar, húmeda, hembra), hermana mayor de los cuatrocientos huitznahua (los astros), hijos de la Diosa Madre Coatlicue, derrotada, subyugada y descuartizada por su hermano menor, Huitzilopochtli (deidad solar, caliente, macho), dios de la guerra y deidad principal de los mexicas.

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 Andreea (1998): “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.” 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. En Santa Ana de Coro, mi ciudad natal, los homosexuales eran vistos hasta comienzo de la década de 1990, con desconfianza y se dudaba de su capacidad profesional; actualmente, quien arguya incompetencia profesional, pretextando la condición de homosexualidad de alguien, es quien será visto con desconfianza. Cuando era un niño, revisaba un tratado etnográfico de los indígenas de Venezuela, cuando di, llevado por el azar, con una lámina en blanco

y negro que representaba a un indígena varón con atavíos de mujer que pilaba maíz. El pie de fotografía explicaba que por sodomita debía vestir como mujer y laborar como mujer a manera de castigo; creo recordar que sonreía. Por aquellos años, leí en una relación de los primeros viajes de los europeos a América que una de las naves estuvo a punto de naufragar en una tempestad porque llevaba a bordo a un sodomita; la tripulación conjuró el peligro arrojando al sodomita al mar. 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.

En este bosque de palabras y conceptos, en el que se atrincheran las feministas más reaccionarias (porque las hay) y los puristas del lenguaje (en vías de extinción), la UNESCO ha propuesto unas Recomendaciones para un uso no Sexista del Lenguaje, donde con infinita cautela señala: El D.R.A.E. da como primer significado de la palabra «hombre» el de «animal racional», y añade que «bajo esta acepción se comprende todo el género humano». (Este sentido de hombre corresponde al del griego «anthropos»). El citado Diccionario da como segunda acepción de la palabra la de «varón, criatura racional del sexo masculino». A pesar de que la primera acepción de «hombre» se aplica a todo el género humano, es decir que comprende también las mujeres, la utilización de «hombre», o de «hombres», con un sentido universal destaca el protagonismo de éstos y oculta el de las mujeres en todos los ámbitos de la actividad humana. Por eso, conviene evitar el vocablo «hombre», o su plural «hombres» (salvo, por supuesto, si nos referimos únicamente a personas del sexo masculino), y sustituirlo por otras expresiones no excluyentes del sexo femenino, tales como «los hombres y las mujeres» (o «las mujeres y los hombres», sin dar preferencia al femenino ni al masculino), «las personas», «los seres humanos», «la humanidad», «el género humano», «la especie humana», etc. En lo que respecta a la utilización del adjetivo «humano» en vez de la expresión «del hombre», cabe señalar que en español se utiliza el mencionado adjetivo cuando se trata de expresiones ya acuñadas como «La Declaración Universal de Derechos Humanos» de las Naciones Unidas, en la que el término «humanos», en vez de «los del Hombre», se debe probablemente a que la traducción española de la mencionada Declaración se basó en el inglés («human rights») y no en el francés («droits de l'homme»). Pero, fuera de este contexto, la expresión «derechos del hombre» también se utiliza, por influencia quizá de la famosa Declaración de 1789, que en español se ha llamado siempre «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano». Se puede decir que, en general, el uso del adjetivo «humano» alterna con el de la expresión «del hombre», no sólo en este caso, sino también en otros: el cuerpo humano, o del hombre; la inteligencia humana, o del hombre, etc. Naturalmente,

conviene evitar el uso de la expresión «del hombre» y utilizar en su lugar, el adjetivo «humano».” La UNESCO admite ciertas dificultades al momento de hacer concordar entre sí los distintos elementos de la oración, sobre todo cuando se trata de la concordancia del plural del nombre sustantivo con el adjetivo, pues los adjetivos más numerosos en castellano tienen terminaciones distintivas, o bien formas masculinas y femeninas distintas. Actualmente, trabajamos en una investigación sobre los primeros pobladores del continente americano, y no se nos hacen evidentes las virtudes de escribir los paleoindios y las paleoindias; y es de suponer que con los paleoindios (que es como se llama en los informes técnicos y los artículos de divulgación) debieron venir paleoindias. La UNESCO propone una serie de recursos (piruetas) gramaticales para salir del paso. Esto puede ser una sana advertencia, políticamente correcta, para redactar comunicaciones oficiales (casi siempre) e informes científicos (a veces), pero no lo creemos aconsejable para aspirantes a autores y autoras de best-sellers.

Un Paseo Etnohistórico por el Inconsciente Colectivo

Como recuerda Michel Perrot, las mujeres tienen un papel destacado en cuanto guardianas de la memoria (Perrot en Rago, 2001), con su grande habilidad para atesorar lo objetos personales, conservar y narrar las historias individuales y colectivas del grupo, de la familia, de la región. A lo que añade Margareth Rago (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 (ibídem). En palabras de Isabelle Bertaux-Wiame: es mucho más el lugar social lo que es aquí 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 (Bertaux-Wiame en Rago, 2001). En el apartado titulado Memoria, Historia y Género en el Anarquismo (2001), del estudio que Rago dedica a la vida de la militante anarquista Luce Fabbri, escribe: “Una vez que la inserción social y cultural específicas han llevado a las mujeres a ejercer prácticas sociales diferenciadas de las de los hombres, ellas construyen una memoria y una relación con la vida sexualmente muy diferenciadas. Y si bien las diferencias de género no responden por todas las diferencias que marcan los procesos mnemónicos de mujeres y de hombres, se observa que cada género se organiza y se inscribe socialmente a su manera, rediseñando y resignificando su propio pasado, configurando su propio discurso y construyendo su propia autoimagen.” En 1976, Alex Haley, en doloroso reconocimiento a los griots de África, escribió: “Hoy se dice, con

exactitud, que cuando muere un griot es como si se quemara una biblioteca. Los griots simbolizan el hecho de que la herencia humana se remonta a un lugar, y a un tiempo, en que no existía la escritura. Por eso, los recuerdos de los ancianos constituyen el único vehículo para la transmisión de las primeras historias de la humanidad, para que todos nosotros sepamos quiénes somos.” En el prólogo a la edición castellana de *El Camino de los Indios Muertos*, leemos a manera de epígrafe: “Hoy, en América, un viejo que muere es una biblioteca que se quema.”

El mito y la leyenda ha sido estudiados en Venezuela atendiendo a dos directrices: una culta, que se ha caracterizado por ser escrita con intencionalidad literaria; y otra, popular, que constituye el patrimonio vivo de la memoria colectiva (Aboaasi y Morón, 2012). Francisco Tamayo (1952) afirma que aquellas creencias en seres antropomorfos habitantes de parajes encantados supervivientes en el campo venezolano proceden del legado indígena. Considera que del Medioevo español procede una galería de creencias pagano-cristianas, cuyos ejemplos arquetípicos podrían ser: el Diablo de Carora, la Sayona, el Indio Errante, las Ánimas de Guasare, los Duendes, el Silbador o Silbón; y del África: la brujería, el amuleto y numerosos sincretismos religiosos de los cuales el más conocido y mejor comprendido –en la superficie– es el Baile San Benito.

En el imaginario colectivo venezolano, la imagen de la mujer es un caleidoscopio 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 una como 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. Esto es válido tanto para la imaginación de un individuo como para la imaginación colectiva de un pueblo. Las leyendas y los mitos venezolanos se gestaron en una economía autárquica, agraria, pre-capitalista, donde la feminidad tenía un lugar y un significado específicos en la génesis de las formaciones sociales americanas, productos del sincretismo en formación, telúrico como otros tantos aspectos del carácter de nuestras sociedades iberoamericanas. Es en el espacio mágico, con su riqueza de símbolos y correspondencias, donde la imagen de la mujer recorta su silueta sobre un fondo de símbolos y significados.

Nuestro primer paso ha de ser interrogarnos acerca del pensamiento mágico. Nos dice Clarac (1993): “El primero en haber buscado otro camino para acercarse a este

problema y a esta comprensión, hacia dentro y desde dentro, hacia fuera y desde afuera, fue nuestro querido maestro-para-pensar Claude Lévi-Strauss. Descubrió que ‘la situación mágica es un fenómeno de consenso colectivo’ luego que ‘en toda perspectiva no científica (la que se consigue en toda sociedad, incluyendo la occidental) pensamiento patológico y pensamiento normal no se oponen sino que se complementan’. Es decir que ‘el pensamiento normal sufre siempre un déficit de significado, mientras que el pensamiento llamado patológico (por lo menos en algunas de sus manifestaciones como el caso del trance shamánico, por ejemplo) dispone de una plétora de significante’.” Como subraya Clarac (ibidem): “no debemos pensar el pensamiento mágico como teniendo un déficit de teoría sino; por lo 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.” En sus investigaciones en la etnohistoria venezolana, Clarac ha encontrado una serie de representaciones de lo femenino:

- Diosa de la fertilidad (buena pero temible).
- Inspiradora de las representaciones simbólicas tanto prehispánicas como actuales.
- Víctima y/o instigadora de desórdenes étnicos.
- Sacerdotisa de María Lionza.
- María Lionza misma, y su significación en la Venezuela de hoy.

La mujer fértil, la mujer con hijos, es la Diosa Madre Universal, es la Jamashia o Arca de Mérida, la Icaque 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 Sayona, la Dientona, 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 shamán, 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 reprehensible 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 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 caso 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: grandes pechos 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 (ibídem). 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 (ibídem). 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 (ibídem). “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 prometedor, 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 (ibídem). La idea de que la exogamia se estaba implantando hacia el año 30.000 a.p. y que eran las mujeres las que hacían de enviadas sexuales parece tener sentido. Esta explicación coincide con los testimonios de la arqueología forense. 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. Como sucede en la mayoría de los grupos autóctonos americanos, su

poder simbólico está estrechamente relacionado con los animales, míticos o no. “Nuestros petroglifos están llenos también de figuras de mujer pariendo y de pubis femeninos estilizados (triángulos y ‘corazones’), lo cual se repite además en ese objeto tan representativo de la arqueología del Occidente de Venezuela y otras regiones colombianas y centroamericanas, conocidos por los arqueólogos como ‘pectorales en alas de murciélago’ o ‘águilas’ o ‘placas líticas aladas’, objetos que sólo llevaban aparentemente los varones en el pecho (sobre todo los sacerdotes o shamanes) y que son también una representación estilizada del pubis y piernas abiertas de la mujer en posición de parto” (ibídem, énfasis nuestro).

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 (vide Antczak y Antczak, 2006). No es este 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 Madre 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.

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 (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 (Perera, 1979). 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 (ibídem).

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 shamán.

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 conjuntar etnología y arqueología para develar el significado de los mitos y sus representaciones plásticas en objetos arqueológicos. Para Lévi-Strauss (1987: 246), 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 méatl, piedra de moler) se encuentran en numerosas colecciones arqueológicas, tanto públicas como privadas. En este ensayo debemos considerar las formas cómo 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 cargar. 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. Tal vez, 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. En la sierra de San Luis, se nos contó en el pueblo La Despedida (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. Entre las mudas, empero elocuentes piedras de moler, las piedras marcadas por los petroglifos, las Venus de barro cocido y las mitologías de los amerindios se tiende una secreta y delicada red de vasos comunicantes: los nervios de un mundo mágico.

Recibido en septiembre 2012, aprobado para la publicación en octubre 2012.

Referencias

ABOAAASI, Emad y Camilo Morón (Enero-Abril, 2012): Una Mirada al Imaginario Colectivo Centro-Occidental Venezolano. Bacoa. Revista Interdisciplinaria de Ciencias y Artes. Año II. n° 4. Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda, Santa Ana de Coro. p.p. 72 – 87.

ALVARADO, Lisandro (1984): Obras Completas. 2 Tomos. Fundación la Casa de Bello, Caracas.

ANDREAE, Simon (1998): Anatomía del Deseo. Editorial Planeta, Barcelona.

ANTCZAK, María Magdalena y Andrzej Antczak (2006): Ídolos de las Islas Prometidas. Arqueología Prehispánica del Archipiélago de Los Roques. Editorial Equinoccio / Universidad Simón Bolívar, Caracas.

ARLENET, Claritza y 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, Universidad de Los Andes, Mérida, pp. 67-93.

CLARAC, Jacqueline et al (1993): *Mujer y Magia*, en Diosas, Musas y Mujeres. Monte Ávila Editores, Caracas.

CRUXENT, J. M. e Irving Rouse (1958): *An Archeological Chronology of Venezuela*, 2 vols., 1era edición publicada por Panamerican Union, Science Monographs, Washington D.C.

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*. Editorial Crítica, Barcelona.

JHAN, Alfredo (1927): *Los Aborígenes del Occidente de Venezuela. Su Historia, Etnografía y Afinidades Lingüísticas*. Lit. y Tip. del Comercio, Caracas.

ISHIGE, Namohishi (mayo, 1987): *El Hombre Comensal*. El Correo. Una Ventana Abierta al Mundo. n° 5. UNESCO. Año XL, París. p.p. 18 – 21.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1968): *Antropología Estructural*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires.

MORÓN, Camilo (2011): *Jardines de Piedras. Un Bosque de Símbolos*. Fundación Editorial El Perro y la Rana / Sistema Nacional de Imprentas, Mérida.

MORÓN, Camilo (2012): *Ciclo de Conferencias Charles Darwin*. Fundación Museos Nacionales / Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda, Coro.

PERERA, Miguel Ángel (1979): *Arqueología y Arqueometría de las Placas Líticas Aladas del Occidente de Venezuela*. Universidad Central de Venezuela, Caracas.

RAGO, Margareth (2001): Entre la Historia y la Libertad. Luce Fabbri y el Anarquismo Contemporáneo. Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo.

ROUSSEAU, Jean-Jacques [1762] (1990): Emilio, o de la Educación. Alianza Editorial, Madrid.

UNESCO (s/f): Recomendaciones para un uso no Sexista del Lenguaje. Servicio de Lenguas y Documentos / Unidad de Coordinación de las Actividades Relativas a la Mujer. París.