

¿Masculino y femenino? Representaciones del género y el poder en los andes venezolanos

Carlos ESCALONA VILLALONGA
Universidad Central de Venezuela (Venezuela)
E-mail: syahoram@gmail.com

Resumen:

Este trabajo, toma como marco de referencia las piezas figurativas antropomorfas de las culturas tribales jerárquico-cacicales Betijoque-Mirinday en los andes venezolanos respectivamente, se plantea una investigación de carácter comparativo entre diferentes pocas, regiones y/o culturas, grupos cerámicos de la costa central y Orinoco venezolanos, desde la teoría del cuerpo en la arqueología. Mediante la deconstrucción formal de las piezas para la definición de patrones figurativos, nos atrevemos a decir que las piezas antropomorfas en cerámica fueron, probablemente, poderosos vehículos utilizados por la sociedad para difundir identidades personales o comunales socialmente aceptadas y evidencian las relaciones de poder entre los individuos y su medio ambiente. Las visiones de mundo se revelan y se incorporan en representaciones materiales como las figurinas.

Palabras clave: figuración antropomorfa, género, poder, cuerpo, estilos Betijoque-Mirinday.

Abstract:

Accordingly, by this work, using as a frame of reference the anthropomorphic figurative pieces of the hierarchical chiefdoms Mirinday-Betijoque at the Venezuelan Andes. We considered an inquiry by way of comparison between different periods, regions and / or culture from body theory in archeology. Through formal deconstruction of parts for the definition of figurative patterns, dare we say anthropomorphic ceramic pieces were probably powerful vehicles used by the company to spread personal and communal identities and reveal socially accepted power relations between the individuals and their environment. The worldviews are revealed and in-corporated in material representations as the figurines.

Key words: body, human figuration, gender, power, body, Betijoque-Mirinday styles.

Esquema de organización sociopolítica de las sociedades prehispánicas de Venezuela

En Venezuela se han propuesto esquemas clasificatorios generales para las culturas prehispánicas del país. Vargas (1990. Ver también Sanoja 2006), propone un esquema de 4 categorías de clasificación o modos de vida para las sociedades prehispánicas: el modo de vida igualitario de recolectores cazadores, el modo de vida tribal igualitario, el modo de vida tribal jerárquico-cacical y el modo de vida clasista inicial.

Modo de vida tribal igualitario

La tribalización de los cazadores y recolectores implicó la complejidad social con dos propósitos, por un lado, garantizar la producción y por el otro, garantizar la propiedad y el proceso de producción. El sedentarismo determinó que la recolección y la apropiación no fuesen suficientes para mantener el crecimiento constante de la sociedad luego de la estabilización territorial. Los cambios durante el proceso de tribalización, en relación al modo de vida igualitario de recolectores cazadores, suponen un desarrollo en la efica-

cia y las funciones de instrumentos y medios de producción. Un establecimiento de los procesos de producción de alimentos, crecimiento sostenido de la producción y todos aquellos factores que suponen la reproducción (en mayor medida) del grupo social. Ampliar y diversificar la producción, es decir, la necesidad de producir un plus-producto (Vargas: 1990; 100). No había diferencias entre el productor primario y el consumidor, ni tampoco existe una planificación social del trabajo.

Cambios en el régimen de propiedad porque, si bien sigue siendo colectiva, ahora son propietarios objetivos de los medios naturales de producción como objeto de trabajo. Presencia definitiva de aldeas como base física de las unidades sociales. Un surgimiento de complementariedad económica entre aldeas, lo cual, implica el intercambio tanto de materia prima como de materiales manufacturados (Vargas: 1990; 100). Relaciones sociales basadas en el parentesco que progresivamente se transforman hasta devenir en políticas o de subordinación. La reciprocidad está restringida ahora a la tribu y supone el compromiso entre grupos para asegurar la propiedad. La fuerza de trabajo se controla dentro de un mismo grupo de parentesco (Vargas: 1990; 100-1).

Modo de vida tribal jerárquico-cacical

Este modo de vida surge producto de las contradicciones en el modo de vida tribal igualitario cuando se hace más difícil compatibilizar la participación de todo el colectivo en las decisiones sobre el ordenamiento del proceso productivo y en la distribución de los recursos y de la propiedad colectiva, por ello, fue preciso el surgimiento de una estructura social jerarquizada que mantenía el control del trabajo y del conocimiento (Sanoja; 2006: 37). Vargas (1990: 108), aclara que el término cacical no es sinónimo de la presencia de un cacique sino de la existencia de una institución que cumplía con funciones similares a las que ejercieron los caciques. El modo de vida cacical no solo existió en lugares donde se dieron cacicazgos o jefaturas, sino también donde existió una estructura social desigual, concretada en patrones de distribución diferencial para los distin-

tos sectores de la población, prestación de servicios, etc.



FIG. 1A. Figura antropomorfa betijoque (Foto: Mirta Linero Baroni)



FIG. 1B. Figura antropomorfa mirinday (Foto: Mirta Linero Baroni)

El modo de vida tribal jerárquico-cacical supone transformaciones importantes de los patrones de distribución y cambio, alterándose el sistema de acceso colectivo a la producción. La transformación de las relaciones de parentesco en políticas surge como consecuencia del crecimiento de una aldea sobre el resto, lo cual, afecta los patrones de complementación económica, esto fue factible por la existencia de un mayor desarrollo de las fuerzas productivas en donde hay que considerar, de manera importante, la fase física o medio ambiente donde tal aldea se desarrolla y el carácter de sus modos de trabajo (Vargas; 1990: 101).

Estos cambios se objetivan en la existencia de una aldea central, la cual asume el papel de sede de un poder político, religioso, administrativo y, eventualmente, manufacturero. Así mismo, comienza a existir apropiación de sobretrabajo de otras aldeas bajo la forma de “tributos” (Vargas; 1990: 101). En este modo de vida algunos individuos se liberan del rol primario de productores y pasan a ocupar su tiempo en el procesamiento de materias primas (artesanos) o a distribuir los bienes manufacturados. Esto último implica el surgimiento de rangos, estamentos o jerarquías dentro de la estructura social, los cuales, probablemente, eran hereditarios (Vargas; 1990: 101). El status social de los dirigentes se ve acompañado de un patrimonio, lo que implica la separación, dentro del patrimonio colectivo, de uno reservado sólo para estos grupos; esto genera una institución que legitima la desigualdad social y permite que el plusproducto adquiera carácter de excedente de producción (Vargas; 1990: 101-2).

Un nuevo paradigma toma cuerpo en la arqueología

Luego del empirismo hegemónico del procesualismo la arqueología comienza a nutrirse de propuestas interpretativas y visiones críticas y la descripción fue dejada atrás por la interpretación y nace una nueva *episteme* en la historia del pensamiento arqueológico, la Arqueología Postprocesual. Esta nueva *episteme* abrió numerosos campos de estudio, los que no necesariamente nacieron de esta escuela de pensamiento, sino que son apropiados de otras disciplinas. La arqueolo-

gía histórica, la arqueología de espacio y del paisaje, el uso de la teoría, la arqueología simbólica, la teoría feminista en la arqueología, es dentro de esta última donde se enmarca el nacimiento de otras matrices de interpretación como la teoría del cuerpo en la arqueología.

La Arqueología del Cuerpo “influenciada por la fenomenología, teorías feministas y los trabajos de Foucault” (Joyce; 2005: 141), propone una semiótica en la producción, reproducción, acción y experiencia de los cuerpos en el pasado. Los arqueólogos estudian el cuerpo mediante tres clases de evidencia en el registro arqueológico, restos físicos humanos, arquitectura y paisaje e imágenes figurativas antropomorfas. Por ello deben tomar en cuenta que, la construcción de la experiencia corporal se constituye a partir de ciertos tipos diferentes de experiencia (Meskell; 1999).

Primero podemos mencionar una experiencia material del cuerpo, es decir, la forma en comemos, dormimos, caminamos, etc., la cual es diferente en cada individuo. Segundo, existen elementos sociales constitutivos y constructivos del cuerpo que dependen del contexto cultural. En tercer lugar, están las operaciones de sexo y/o de género en el cuerpo, además de todos los otros marcadores de identidad como sexualidad, edad, etc. Por último, hay la dimensión individual, la cuál es una experiencia de vida y de pensamiento única en nuestros propios cuerpos.

El cuerpo como objeto

Para comprender cualquier forma de figuración antropomorfa debemos separarlas en dos planos existenciales de la realidad. Un primer plano, que denominaremos, plano físico, es decir la realidad sensorialmente perceptible. Un segundo plano, cultural, es decir, los constructos simbólicos insertos en los objetos, la realidad representada (ver Augé; 1996: 44. Ver también Levi-Strauss 1971). Una cultura toma elementos del plano natural, los identifica, los separa, los significa y los simboliza pasándolos al plano cultural. En resumen, la finalidad es pensar el cuerpo como una cosa y la cosa, el objeto, como cuerpo.

Los objetos/cuerpo que nos interesan para esta investigación son símbolos modelados en arcilla. A diferencia de los objetos/cuerpos tallados o

esculpidos en roca o madera, se puede pensar que la arcilla permite una plasticidad y capacidad para conseguir formas más similares, es decir, metonímicas al cuerpo. En el caso de la estatuaria figurativa en Mesoamérica e incluso Colombia, son piezas de gran tamaño, poco manipulables, inmuebles. Las figuras antropomorfas de Venezuela, son piezas muebles que pueden ser transportadas y manipuladas, la gran mayoría con gran facilidad, esto nos lleva a otra propiedad plástica de la cerámica, se pueden modelar piezas figurativas igualmente imitativas al cuerpo que las estatuas líticas pero en una menor talla. Esto trae un elemento importante, las figuras miniaturas o el *miniaturism* (Bailey; 2005: 26).



FIG. 2A. Figura antropomorfa betijoque (Foto: Mirta Linero Baroni)

Reducir o aumentar la escala de algo implica dos cosas (Bailey; 2005: 28). La primera implica la irremediable pérdida de ciertos detalles cuando reducimos la escala de un objeto. Esta selección no es para nada aleatoria, se representa lo necesario para cumplir un fin específico. La segunda regla está relacionada al aumento de la escala y la poca practicidad, al momento de la manipulación y observación del objeto, cuando se trata de algo de gran tamaño. Esta manipulación de la realidad en una versión reducida implica dos procesos:

La abstracción implica la alteración y selección intencional de los detalles a representar en la

miniatura, los cuales, intervienen en el proceso de interpretación o aprensión de la figura y demanda que el espectador haga inferencias sobre ella. La comprensión implica la concentración que las miniaturas reproducen lo que es normal en la rutina día a día del espectador, es decir, “actividades y pensamientos al estar reducidos producen una expresión más densa de esa parte de la realidad de representan” (Bailey; 2005: 32).



FIG. 2B. Figura antropomorfa mirinday (Foto: Mirta Linero Baroni)

Las miniaturas tienen un efecto importante en las personas que las observan o las manipulan, las miniaturas agrandan al espectador, lo hacen gigante, omnipotente y omnisciente. Es decir, estas le dan el poder al espectador de controlar físicamente y a su antojo, una parte de la realidad que, sin este objeto figurativo, no estaría en capacidad de hacer. Hacen el mundo natural, generalmente inasible, más manejable. Una propiedad que debemos tomar en cuenta en las piezas que tenemos como muestra para esta investigación es su tridi-

mensionalidad. Al tener profundidad, se pueden pensar en ellas, por ejemplo, como contenedores de un contenido, que puede ser físico (agua, granos, etc.) o simbólico.

Tomando en cuenta lo dicho anteriormente, podemos ofrecer la definición de figuración antropomorfa cerámica que utilizaremos en esta investigación. Entendemos una pieza figurativa antropomorfa como una miniatura imitativa plástica tridimensional del cuerpo humano, real o ideal, a la cual se le agregan contenidos de manera intencional para comunicar a otros, aspectos reales y simbólicos de la cultura en cual ha sido producida la pieza. Para nosotros, estos contenidos pueden reflejar, como ya mencionamos, patrones ideológicos de las sociedades donde fueron producidas y utilizadas, como por ejemplo la relación entre los individuos y la incorporación del poder.

Los grupos tribales jerárquico-cacicales de los Andes venezolanos

Estos grupos se caracterizaron por una arquitectura lítica incipiente, terrazas agrícolas, canales de riego, acueductos, mintoyes (Wagner 1972; 1999, Vargas 1969) -cuya función principal era funeraria o de almacenaje para tubérculos y granos (silos)- muros de piedra, caminos, escaleras. Además de viviendas de bahareque, caña y madera (Wagner; 1999: 98).

El cultivo con terrazas era de campos pequeños, este dependía del uso de instrumentos manuales de labranza lo que limitaba la escala de las operaciones individuales y, hasta cierto punto, la distribución general del cultivo, pero no la intensidad del uso de la tierra (Sanoja y Vargas 1999).

La terracería no implica una alta densidad poblacional aunque si una sociedad organizada y especialmente estable. Este mejoramiento de los modos de uso de la tierra “tendían a reforzar la estratificación o jerarquización social basada en la gestión, la propiedad o la posesión de la tierra” (Sanoja y Vargas; 1999: 65).

Su base de subsistencia fue la agricultura, especialmente cultivaban maíz aunque también lo complementaban con yuca y la papa. Además de ello, la alimentación se completó con la recolección de frutos silvestres, caracoles de tierra y la cacería de conejos, picures, venados, báquiros,

aves e incluso la domesticación de animales (Wagner; 1988: 96). La interacción con otras zonas (al igual que el comercio y el intercambio) fue importante debido a la presencia de objetos culturales exóticos e igualmente restos zoológicos y botánicos de otras áreas.

Los entierros eran de tipo primario directo y eran cubiertos con piedras de moler y rodeados de fragmentos de cerámica, carbón, ceniza, mazorcas de maíz quemada y otro material votivo como placas aladas de serpentinita (Perera 1979) y vasijas, sobre todo incensarios policromos que reflejan funciones simbólico-religiosas ((Wagner 1999). También se presentan entierros indirectos que evidencia un tratamiento diferencial de los muertos.

La vida ceremonial de las comunidades andinas parece haber tenido varias formas de expresión, habría existido

“...una fase domestica (...) donde los incensarios trípodes hechos en arcilla servían, posiblemente, para quemar las nueces o la grasa de cacaco que se ofrecía como ofrenda a las divinidades. Otra fase individual, pero secreta, e habría cumplido en las cuevas que servían como adoratorios, donde los individuos, o posiblemente el chaman de la comunidad actuando como intermediario, depositaban sus ofrendas bajo la forma de frutos de cacao, vasijas, tejidos, pendientes alados, figurinas de arcilla o talladas en piedra, etc. Una tercera modalidad sería la festividad anual que se daba en la esfera del cotidiano público...” (Sanoja y Vargas; 1999: 68).

La representación antropomorfa tardía en el área andina de Venezuela. Estilos Betijoque y Mirinday

Luego de analizar ambos estilos notamos que, posiblemente como consecuencia de la división social del trabajo y el papel de los individuos dentro de una jerarquizada estructura política, la producción cerámica comienza a manifestar una lógica representacional distinta, en la que la figura humana se individualiza tanto en el sentido de separarse del orden artefactual *utilitario*, lo que

no ocurre en las sociedades igualitarias orinoquenses y comienza a gestarse en los grupos jerarquizados valencioides, como de enfatizar los rasgos particulares o específicos de los individuos representados.



FIG. 3A. Figura antropomorfa betijoque (Foto: Mirta Linero Baroni)

También, la figura de lo masculino se hace claramente visible en ambos estilos, aunque no mas profusa que las figuras femeninas y asexuadas. Este fenómeno es único en esta colección en particular, al contrario a las anteriormente analizadas, a partir de la deconstrucción formal e iconográfica de las piezas Betijoque y Mirinday notamos una particular similitud en forma de representar los rasgos corporales y la decoración. Esto, al igual que en las sociedades barrancoide y saladoide, pudo ser consecuencia de una hermandad pantribal consecuencia de la proximidad espacial y temporal que compartían estos grupos andinos. Aunque no estamos sugiriendo que cumplió la misma función que en las culturas orinoquenses tempranas.



FIG. 3B. Figura antropomorfa mirinday (Foto: Mirta Linero Baroni)

Lo mismo ocurre con la decoración. Se presentan similitudes en los motivos pintados, pero cada sociedad mantiene elementos identitarios particulares, siendo la mayor profusión de piezas con pintura pertenecientes al estilo Betijoque y las piezas de poca o ninguna decoración pintada al estilo Mirinday. Sin embargo, para las sociedades barrancoides y saladoides, la representación simbólica del cuerpo responde a una relación hombre-naturaleza-cultura, la valencioide a una asociación de lo femenino con lo cultural-natural, para las sociedades andinas responde a dos cosas, por una parte, a la diferenciación entre lo masculino, lo femenino y lo feminizado y, por otro lado, a la relación entre lo sagrado y lo político. En estas sociedades estratificadas se construyó un discurso mediante el cual se igualaron las contradicciones sociales de tal forma que, lo ceremonial y lo estético se unificaron en el proceso de simbolización del poder, la subordinación y la desigualdad social entre individuos y géneros. El poder se reviste de sacralidad y esta sacralidad

“...se expresa en un orden que aparece como necesario y que se legitima con la su



FIG. 4. Figuras antropomorfas del Lago de Valencia. Serie Valencioide (Foto: Mirta Linero Baroni)

bordinación (...), haciendo de ella un instrumento de mando. Este principio “ordenador” que tiene el poder, parece tener resonancia no sólo en la organización social, sino también en las manifestaciones estéticas de las sociedades tribales, debido a que muchas de las formas ideológicas del poder suelen vivirse estéticamente...” (Delgado; 1989: 55).

Como mencionamos, dentro de esta cultura se produce una diferenciación plástica y probablemente conceptual del cuerpo y de la relación representativa sexo/género. Se representan individuos masculinos sedentes sobre un banco, femeninos sedentes sobre si y de pie, ninguno de ellos presenta apéndices como en el caso valencioide. También existen piezas que representan individuos asexuados que, de la misma forma que los grupos jerárquicos de la costa central de Vene-

zuela, se presentan feminizados, es decir, comparan elementos estéticos y simbólicos de las figuras femeninas.

Si bien hemos propuesto que en el caso valencioide la feminidad es asociada a lo cultural-natural, además que las piezas *asexuadas* tienden a ser femeninas (debido a similitudes morfológicas en la representación) y que lo masculino se representa estéticamente en otros medios (físicos o no), ¿qué ocurre en el caso de estas culturas andinas donde lo masculino es claramente representado en la cerámica? Pareciese que existe una feminización o un acercamiento a lo femenino en las piezas asexuadas. Ahora poniendo a un lado esto, ¿acaso estas representaciones figurativas representan individuos (aunque sea de forma conceptual) sin sexo? Probablemente la respuesta sea afirmativa. Estas piezas pueden representar individuos en un estado previo a “alcanzar” un estatus de género dentro de la sociedad mediante,

posiblemente, un ritual de paso como ocurre en culturas contemporáneas y, posiblemente, la feminización de estas piezas es producto de la asociación de estos individuos no adultos o en estado de niñez a la madre o al seno materno de la familia o del grupo, aunque no necesariamente eran exclusivamente las mujeres quienes criaban a los niños. En cuanto a la relación de lo masculino y lo femenino en esta cultura, se denota una gran importancia

“...de la mujer como reproductora de la fuerza de trabajo. Este sustrato económico se recrea, tanto simbólica como estéticamente, en la imagen de la mujer como icono. No obstante, la importancia centralizadora de la actividad económica, política, militar y religiosa que recae sobre la figura del cacique, se reproduce (...) en una iconografía que pone de manifiesto la fuerza y la solemnidad que le confiere el poder” (Delgado; 1989: 65).

Como se aprecia, luego del análisis de la muestra, la parafernalia representada en piezas Betijoque y Mirinday no implica, con excepción de la perforación del lóbulo, una modificación del cuerpo como en el caso de Valencia. Incluso el tatuaje no involucra un cambio en la naturalidad de la piel y las proporciones corporales como, por ejemplo, lo hacen la escarificación y la deformación craneal intencional.

Acercamiento teórico final a la figuración antropomorfa de los estilos betijoque-mirinday y su comparación con las series barrancoide-saladoide y valencioide

Una vez finalizado este largo recorrido teórico a través de representaciones figurativas de sociedades de los andes de Venezuela, estamos listos para realizar una propuesta integrativa final para la comprensión de estos fenómenos estéticos, producto, como vimos, de contextos específicos de producción tecnológica, sociopolítica e ideológica de cada sociedad. La teoría del cuerpo y la metodología propuesta para esta investigación nos permitió asumir los diferentes objetos de estudio como totalidades concretas y abordar el

estudio de la figuración antropomorfa, no como elementos particulares y apartados de las demás esferas sociales, sino como parte de la dinámica total de cada una de las culturas estudiadas, como por ejemplo la organización social y las representaciones materiales del poder.

Retomemos un poco lo dicho, a manera de conclusión intracultural, para cada una de estas sociedades. Como vimos cada forma de representación responde a la relación entre los individuos de la cultura productora y su ambiente, entre individuos o entre ámbitos sociales como lo político y lo ceremonial. La contradicción principal de los grupos barrancoide y saladoide era la relación hombre-naturaleza y su incorporación a la cultura pensado estos como un todo indisoluble. Para el caso valencioide, lo contradictorio subyace en la asociación de la feminidad representada en las figuras con la representación cultural (física) de *la mujer* como un concepto abstracto y naturaleza en forma de apéndices zoo y fitomorfo. Más, sin embargo, la figura humana no es pensada dentro de un sistema natural total. Esto último debido a la importancia del individuo en sistemas políticos estratificados. En cambio, en el caso de las sociedades andinas, existe una marcada separación total entre hombre-naturaleza y, ésta última, no se asocia directamente a la cultura. Lo político-ceremonial toma un papel central en las representaciones estéticas del cuerpo. También existe una clara diferenciación entre lo masculino y lo femenino. Sobre esto podemos concluir que las formas o modos de representar al ser social, mediante cuerpos modelados en cerámica, guarda una correspondencia directa con la relación individuo-naturaleza-cultura-sociedad en términos de los modos de vida e ideologías específicas de cada cultura.

En relación al hecho de si en estas sociedades la figuración antropomorfa cerámica refleja prácticas corporales o performatividad de la sociedad a la que pertenecen, podríamos decir que, al menos con la muestra analizada, sólo logramos suponer que las figuras masculinas andinas refieren a actividades rituales, debido a que estas se encuentran más activas estéticamente que las figuras femeninas, las valencioide y orinoquenses. Dentro de los atributos pictográficos y su relación con la representación del género, la feminización



FIG. 5. Figuras antropomorfas del Orinoco y costa central. Serie Barrancoide (Foto: Mirta Linero Baroni)

de ciertas piezas clasificadas como asexuadas, en las sociedades de la costa central y Andes opuesta a la representación de lo masculino en el caso Betijoque-Mirinday. En cuanto a la representación del género en cada una de estas culturas podemos decir que, en el caso del Orinoco, las piezas se presentan como asexuales, es decir, no se representa sexo biológico en casi ninguna pieza, lo cual no da un marco comparativo entre los caracteres biológicos, decorativos y de género.

Los valencioides, los cuales tampoco representan figuras claramente masculinas, particularmente en cuanto a sus piezas figurativas, podemos definirlos como femeninos, debido a la generificación (*engendering*) de sus representaciones antropomorfas bajo cánones estéticos feminizados. En los Andes, ocurre algo similar entre las representaciones femeninas y asexuadas; sin embargo, aparece la figura masculina proporcionan-

do un patrón estético de comparación por oposición. Esto nos permite definirlos como sexuales, debido a que se crea una división figurativa simbólica entre lo femenino-masculino y hombre-mujer. Ahora, ¿estos mismos atributos estilísticos de figuración que puedan funcionar como marcador de estatus dentro de cada sociedad? Para el caso barrancoide-saladoide probablemente no tenga cabida esta pregunta debido a que en una sociedad igualitaria no existen estatus sociales más allá de ciertos rangos adquiridos durante ciertos momentos (guerra, ceremonias, etc.) y dentro de la relaciones de parentesco.

En cambio, los valencioides y los grupos Betijoque-Mirinday denotan una incorporación del poder mediante las representaciones de la deformación craneal intencional-máscaras y las figuras masculinas sedentes sobre un dúho y sosteniendo un bol como representaciones activas de lo políti-

co respectivamente. Es decir, a través de las piezas antropomorfas evidenciamos tres relaciones de poder diferentes. Primero un poder cultural-natural en los barrancoides-saladoideos, un poder sociocultural en el caso de los valencioides y el poder individual en los Andes. Por último, a través de la figuración antropomorfa cerámica pudimos observar las modificaciones, alteraciones o intervenciones del y sobre el cuerpo practicadas por los individuos de las distintas sociedades estudiadas, exceptuando las del Orinoco. La tradición valencioide incorpora dentro de sus cánones estéticos la deformación irreversible del cuerpo, mediante la deformación del cráneo desde el nacimiento de los niños, hasta las perforaciones del lóbulo y las escarificaciones en el rostro como una incorporación o inscripción del estatus social y probablemente del concepto de belleza socialmente aceptado y, como veremos, probablemente divulgados. Para los Andes ocurre algo diferente. El interés no es de-formar el cuerpo, sino in-formarlo mediante una escritura, probablemente no permanente, a través de la pintura corporal o de forma permanente mediante los tatuajes, los cuales, pueden ser modificados con otros tatuajes o sobre escritos con pintura en ciertos momentos o, incluso, la decoración quizás nunca estuvo sobre algún cuerpo sino que se inscriben sobre la representación cerámica para señalar cierto tipo de incorporación social, como la pertenencia a un grupo específico.

Esto, aparte de responder a cánones estéticos de lo bello, pudo estar asociado al sistema cosmogónico igualmente aceptado y divulgado en la sociedad. Igualmente, no descartamos que probablemente ciertas cuestiones decorativas respondieran a decisiones estilísticas.

Dichos acuerdos estilísticos pudieron ser:

- 1) Normativos, es decir impuestos por la sociedad.
- 2) Funcionales, por ejemplo, en el caso de sostener la máscara, pudo ser, al contrario de lo que nosotros suponemos, realmente un soporte estructural.
- 3) Simbólico, queriendo representar acciones o sentimientos, volviendo al caso de las manos, el hecho de representarlos sobre el rostro o en la cintura pudo tener significados antagónicos.

- 4) Representacionales, es decir, la figura en realidad sostiene una máscara.
- 5) Por último, individuales, teniendo el o la artesana el libre albedrío de colocar las manos en el rostro o en las caderas, representarlas sedentes o de pie, sexuada o asexuada.

Estas piezas figurativas pudieron cumplir un papel importante en la divulgación de un mensaje político, ideológico, ceremonial y porque no estético, en relación a la construcción del ser social, así como en la sociedad moderna, las muñecas juegan un rol para el aprendizaje (inconsciente) en niños (y también en adultos) de las relaciones de género, jerarquías sociales, lo estético y conductualmente aceptado, etc. De hecho, como constituyente en la definición individual de la persona social, las muñecas o muñecos aportan sin el menor esfuerzo una imagen previamente convenida que dicta, por ejemplo, la ropa o el comportamiento sexual socialmente apropiado (Bailey; 2005: 70).

En relación a esto, proponemos que las piezas figurativas andinas y valencioides, mediante la manipulación, son formas expresión y contemplación de la identidad socialmente promulgada y aceptada por la sociedad en la que estas fueron producidas y utilizadas; por ello la importancia de la miniaturización del cuerpo socializado. Estas figuras simplificaban cada uno de los microcosmos simbólicos, estéticos e ideológicos y abrían un mundo de relaciones tan extenso y complejo que de otra forma sería virtualmente inasible. Los fenómenos estético-figurativos del pasado prehispánico venezolano son poderosos vehículos utilizados por la sociedad para proponer, negociar, interactuar o cuestionar identidades personales o comunales, donde el cuerpo está lleno de intencionalidad y significados en su representación material.

Referencias bibliográficas

- ANTCZAK, M. y A. ANTCZAK (1999) La esfera de interacción Valencioide. En: *Arte Prehispánico de Venezuela*. Editado por Miguel Arroyo, Lourdes Blanco y Erika Wagner. pp. 136-154. Galería de Arte Nacional, Caracas.

- ANTCZAK, M. y A. ANTCZAK (2006) *Los ídolos de las islas prometidas. Arqueología prehispánica del archipiélago de Los Roques*. Editorial Equinoccio, Caracas.
- ANTOLINEZ, G. (1941) Arqueología comparada. Figuración del otro yo en nuestro arte prehispánico. En: *El agujero de la serpiente*. Gilberto Antolinez. Editado por O. Barreto. 1998. Vol. II. Ediciones de la Oruga Luminosa. Pp. 373-400. Colección de Voces Secuestradas, San Felipe.
- AUGÉ, M. (1996) *Dios como objeto. Símbolos-cuerpo-materias-palabras*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- BAILEY, D. (2005) *Prehistoric figurines. Representation and corporeality in the Neolithic*. Routledge, Londres.
- CRUXENT, J. e I. ROUSE (1958) *Arqueología cronológica de Venezuela*. 2 vols. Ernesto Armitano Editor, Venezuela.
- DELGADO, L. (1989) *Seis ensayos sobre estética prehispánica en Venezuela*. Academia Nacional de la Historia, Caracas.
- ESCALANTE, N. (2007) *Análisis del concepto histórico del cuerpo femenino dentro de los cacicazgos Valencia (1200- 1300 d.C.)*. Trabajo final de grado para optar por el título de Antropólogo. UCV, Caracas.
- ESCALONA VILLALONGA, C. (2009) *Los cuerpos de barro: análisis estilístico-estético-comparativo de la figuración antropomorfa en la cerámica prehispánica de Venezuela. Series barrancoide-saladoide, valencioide y estilos Betijoque-Mirinday*. Trabajo final de grado para optar por el título de Antropólogo. UCV, Caracas
- JOYCE, R. (2005) Archaeology of the body. En: *The Annual Review of Anthropology*. 34: 139-158.
- KOTTAK, C. (2003) *Espejo para la humanidad. Introducción a la antropología cultural*. McGraw-Hill, Madrid.
- LEVI-STRAUSS, C. (1964) *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México.
- LEVI-STRAUSS, C. (1971) Introducción a la obra de Marcel Mauss. En: *Sociología y Antropología*. Marcel Mauss. Editorial Tecnos, Madrid.
- MESKELL, L. (1999) *Archaeologies of social life. Age, sex, class et cetera in ancient Egypt*. Blackwell, Londres.
- NAVARRETE, R. (2006) *Nosotros y los otros. Aproximación teórico-metodológica al estudio de la expresión de la etnicidad en la cerámica de las sociedades barrancoide y ronquinoide en el bajo y medio Orinoco (600 a.C.-300 d.C.)*. Monte Ávila editores, Caracas.
- SAHLINS, M. (1972) *Las sociedades tribales*. Editorial Labor, Barcelona.
- SANOJA, M. (1979) *Las culturas formativas el oriente de Venezuela. La tradición Barrancas del bajo Orinoco*. Academia Nacional de la Historia, Caracas.
- SANOJA, M. (1981) *Los hombres de la yuca y el maíz. Un ensayo sobre el origen y desarrollo de los sistemas agrarios en el mundo*. Monte Ávila Editores, Caracas.
- SANOJA, M. (2006) *Memorias para la integración. Ensayo sobre la diversidad, la unidad histórica y el futuro político de Sudamérica y el Caribe*. Monte Ávila Editores, Caracas.
- SANOJA, M. e I. VARGAS (1974) *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*. Monte Ávila, Caracas.
- SANOJA, M. e I. VARGAS (2006) Las sociedades arcaicas del bajo Orinoco. En: *Pueblos y paisajes antiguos de la selva amazónica*. Editado por G. Morcote, S. Mora y C. Franky. Pp. 63-80. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- SANOJA, M. e I. VARGAS (2007) Las sociedades formativas del noreste de Venezuela y el Orinoco medio. En: *International Journal of South American Archaeology I*: 14-23.
- VARGAS, I. (1969) *La fase San Jerónimo. Investigaciones arqueológicas en el Alto Chama*. Instituto de investigaciones Económicas y Sociales, Caracas.
- VARGAS, I. (1981) *Investigaciones arqueológicas en Parmana*. Academia Nacional de la Historia, Caracas.
- VARGAS, I. (1990) *Arqueología, ciencia y sociedad. Ensayo sobre la teoría arqueológica y la formación económico social tribal en Venezuela*. Editorial Abre Brecha, Caracas.

WAGNER, E. (1971) Arqueología de los andes venezolanos. En: *Arte prehispánico de Venezuela*. Editado por Miguel Arroyo, José Cruxent y Sagrario Pérez. Fundación Eugenio Mendoza, Caracas. Pp. 255-6.

WAGNER, E. (1972) La protohistoria e historia inicial de Boconó, estado Trujillo. En: *Antropológica* 33: 36-60.

WAGNER, E. (1988) *La prehistoria y etnohistoria del área de Carache en el occidente venezolano*. Universidad de los Andes, Mérida.

WAGNER, E. (1999) La región andina. En: *Arte Prehispánico de Venezuela*. Editado por Miguel Arroyo, Lourdes Blanco y Erika Wagner. pp. 90-105. Galería de Arte Nacional, Caracas.

Recibido: 12 de diciembre de 2011.

Aceptado: 24 de enero de 2012.