

Boletín Antropológico

Museo Arqueológico
Centro de Investigaciones

ISSN : 1325-2610



Universidad de Los Andes
Mérida - Venezuela
Septiembre - Diciembre 2009, N° 77

Representaciones y técnicas del cuerpo entre Wayuu pentecostales*

MUSSAT, ELOISA
Universidad del Zulia, Venezuela.
Université de Caen-Basse Normandie, Francia.
e-mail: hmussat@yahoo.com

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es estudiar las representaciones y técnicas del cuerpo entre un grupo de wayuu pentecostales para entrever los sentidos albergados en esta dimensión de su cultura. Para ello, hemos empleado el método etnográfico seleccionando una familia wayuu de la Alta Guajira recientemente convertida al pentecostalismo y fundadora de la iglesia CRAPE. La discusión propuesta permite concluir que el cuerpo de estos fieles contiene sentidos colectivos producto de tradiciones wayuu conjugadas a tradiciones evangélicas/pentecostales.

PALABRAS CLAVE: cuerpo, sistema simbólico, wayuu y evangélicos-pentecostales.

Representations and techniques of the body between Wayuu Pentecostal

Abstract

The purpose of this paper is to examine the representations and body techniques among some pentecostal wayuu to identify the meanings underlying in this particular dimension of their culture. The ethnographic method is the main methodology used and applied to a wayuu family living in the Alta Guajira who has recently converted to Pentecostalism and who has founded the CRAPE church. The final discussions reveal that the CRAPE believer's body contains collective meanings resulting from both wayuu as well as Pentecostal/evangelical traditions.

KEY WORDS: body, symbolic system, wayuu y pentecostal movement.

*Recibido: 06-10-2009. Aceptado: 27- 11- 2009.

1. Introducción

Las categorías de pensamiento y los símbolos tienen la misma función en el seno de los sistemas socio-culturales: es a través de ellos que los individuos se adaptan al cambio y asimilan nuevas informaciones constituyendo así un acervo de contenidos fundamentales para la reproducción social del grupo.

A partir de esta premisa, nos resulta tarea esencial estudiar los sistemas de pensamiento y los símbolos como un conjunto de conocimiento y significación siendo el estudio de las técnicas del cuerpo un instrumento para acceder a informaciones y sentidos que se dan en el seno de todo sistema cultural. En el caso del presente artículo, el estudio de las técnicas del cuerpo de un grupo de amerindios recientemente conversos al pentecostalismo permite identificar los significados, las imitaciones y las reinterpretaciones del cuerpo que subyacen entre los miembros de esta comunidad religiosa.

La rápida expansión del movimiento evangélico —entendido como el conjunto de iglesias pentecostales y/o evangélicas¹— por los países en vías de desarrollo ha generado gran interés entre científicos de diversas disciplinas. Estas iglesias tienen el común denominador de poseer elementos que las favorecen en la captación de nuevos fieles, entre ellos, la base homogénea de su organización, la promesa inmediata de la salvación que propagan, el fácil acceso a posiciones de liderazgo, los dones y atribuciones sobrenaturales de sus miembros, las estrictas normas éticas y morales que promueven, etc.

Es así que la conversión al pentecostalismo entre los Wayuu² toma importancia en las últimas décadas constituyendo un fenómeno ilustrado por la iglesia CRAPE de la ranchería de *Skupana* en la Alta Guajira. Este sistema simbólico posee características de lo que se relaciona comúnmente con un ‘proceso sincrético’ ilustrado por operaciones de resignificación de antiguos instrumentos simbólicos al mismo tiempo que se adoptan nuevos.

Este artículo está compuesto por tres partes: en la primera se exponen las perspectivas teóricas que se utilizarán para abordar las representaciones y técnicas del cuerpo de los fieles CRAPE así como la metodología seguida; en la segunda, se describe el contexto socio-histórico de estos Wayuu que se han convertido al pentecostalismo y que han creado su propia iglesia; finalmente, se abordan las representaciones y técnicas del cuerpo de estos fieles principalmente a través de los discursos de los fundadores de la iglesia CRAPE y de las observaciones producto del trabajo etnográfico realizado.

2. Perspectivas teóricas y metodología de trabajo

Una variedad de relatos e investigaciones han dado cuenta de que los más “naturales” de nuestros comportamientos técnicos varían según las culturas. En dicho campo de estudio, el sociólogo francés Marcel Mauss fue el primero en otorgar importancia al estudio del cuerpo en su ensayo *Les techniques du corps* (1934). Este autor señala que las técnicas del cuerpo son relevantes de los usos sociales y, como toda técnica, ésta corresponde a una tradición que se transmite y se conserva, el grupo social la adquiere por imitación o por transmisión a cargo de una institución.

La antropóloga británica Mary Douglas ha ampliado la perspectiva de Mauss señalando que “el cuerpo físico es un microcosmos de la sociedad” (Douglas, 1978:97). Para esta autora, los dos tipos de experiencia, la corporal y la social, están en intercambio constante y de este modo se refuerzan las categorías de una y de otra: “el cuerpo social condiciona la forma en que concebimos el cuerpo físico. La experiencia física del cuerpo, modificada por las categorías sociales a través de las cuales las aprendemos, mantiene al mismo tiempo una visión determinada de la sociedad” (Douglas, 1978: 89).

Así, el cuerpo encarna significados y valores colectivos constituyendo uno de los eslabones de una compleja red de sig-

nificados que se remiten entre ellos. En este artículo exploraremos las representaciones que aparecen en los discursos de los “especialistas” de la comunidad CRAPE para entrever cómo las categorías de pensamiento simbólico y creencias religiosas son proyectadas en el cuerpo físico de cada individuo.

Por otro lado, seguiremos los aportes de otro estudio de Mary Douglas (*Pureza y Peligro*) en el que abordó el peligro de los márgenes de la sociedad sugiriendo que las fronteras del cuerpo son igualmente peligrosas. Los límites de éste son utilizados para significar “el peligro que amenaza las fronteras de la comunidad” (Douglas, 1973:166). Como veremos, esta perspectiva es ilustrativa de las representaciones del cuerpo entre los creyentes de la comunidad religiosa wayuu CRAPE.

Es importante destacar que el proceso sincrético que se da en el seno de la comunidad religiosa estudiada se manifiesta igualmente en las técnicas del cuerpo de sus miembros. En ese sentido, este artículo ilustra la reinterpretación e imitación de algunos gestos pentecostales que se lleva a cabo al mismo tiempo que se reproducen técnicas del cuerpo propias a la tradición chamánica del sistema socio-cultural wayuu.

El método utilizado ha sido la etnografía. La selección de la familia Gómez para el estudio de la conversión wayuu al pentecostalismo forma parte de un trabajo más extenso del que aquí se presentan las líneas generales y elementos relativos a las representaciones y técnicas del cuerpo. Hemos realizado tres períodos de trabajo de campo en el seno de la familia Gómez en *Skupana*: en 2001 a lo largo de tres semanas, en 2003 durante diez meses y en el año 2006 por un período de dos meses. Los datos etnográficos referentes a estas tres etapas han permitido el estudio de la evolución de la iglesia CRAPE así como las transformaciones que la familia Gómez ha experimentado y sus continuidades a través del tiempo. Hemos utilizado las técnicas del diario de campo, historia de vida y entrevistas semi-dirigidas así como también el estudio de la genealogía de esta familia.

La exégesis realizada por dos miembros claves de la iglesia estudiada, el fundador Damec y el profeta Ramalías, ha sido un gran aporte para la comprensión de los símbolos, los ritos y las creencias de esta comunidad religiosa. Los ritos reproducidos en el seno de la iglesia CRAPE han sido estudiados desde las técnicas de la observación participante así como su documentación con fotografías de las secuencias centrales de cada rito. Es por ello que las representaciones y técnicas del cuerpo estudiadas aquí son el resultado de la observación de los ritos de esta iglesia teniendo un alto valor simbólico a diferencia de técnicas del cuerpo empleadas en contextos profanos.

3. Los Wayuu pentecostales

a) El pueblo Wayuu: entre resistencia y cambios

En tiempos prehispánicos, grupos de filiación lingüística *arawak* establecidos alrededor del lago de Maracaibo fueron desplazados por los indígenas Caribes hacia la Península Guajira donde actualmente subsisten como pueblo Wayuu³ siendo el resultado de transformaciones culturales, de asimilación e integración de comunidades diferentes (García Gavidia, 2004).

Durante la época colonial y luego de las independencias, el territorio de la Península Guajira se redujo por medio del avance de los frentes agrario y ganadero. Las subdivisiones del territorio cambiarían hasta comienzos del siglo XX cuando las repúblicas de Colombia y Venezuela promovieron el trazado de la frontera que divide a la Península Guajira en dos.

A lo largo de su historia, las situaciones de contacto que el pueblo Wayuu ha debido de afrontar han sido relativamente favorables para estos amerindios debido a un conjunto de características socio-culturales propias: su morfología social, la práctica de la trashumancia (*o'onowaa*), su organización social en clanes *eirukü*, la importancia de las unidades socio-políticas *apüshi*, la ausencia de figuras de poder central, el modo de residencia disperso y un conjunto de leyes (*jukuiapa wayuu*) que se mantienen

y se respetan, entre otras. Sin embargo, como hemos establecido en un trabajo anterior (Mussat, 2009), el período comprendido entre los primeros años de la década del 30' hasta el comienzo de la década del 90' es central para la comprensión de los modos de vida del pueblo wayuu de la Alta Guajira. En esa etapa se ha dado la presencia de un conjunto de instituciones *alijuna*⁴ en el territorio indígena (tales como las misiones capuchinas, los establecimientos de educación pública y los centros de salud) que resultaron determinantes para las transformaciones y cambios que se produjeron en el seno de esta sociedad.

Más recientemente, la globalización y sus efectos se convirtió en un elemento agravante de dichos cambios. Esta nueva realidad se manifiesta fundamentalmente en los centros urbanos donde se expresan varios de sus procesos internos (como el flujo de objetos, productos y personas; las nuevas tecnologías; la diversidad de las culturas y grupos sociales, etc.). En el caso del pueblo Wayuu, la ciudad de Maracaibo⁵ ha sido, a lo largo de los diferentes períodos de migraciones y/o desplazamientos temporales, el centro urbano por excelencia donde este pueblo ha conocido este fenómeno mundial⁶.

Estos antecedentes demuestran que el sentido y la naturaleza del cambio socio-cultural que las poblaciones wayuu de la Alta Guajira han protagonizado a lo largo de ese período señalado son fundamentales para entender la conversión religiosa de estos amerindios a las iglesias evangélicas y pentecostales: ante dicho contexto, la sociedad wayuu ha debido de encontrar una variedad de formas alternativas para dar respuesta a estos cambios e influencias⁷.

b) De la libertad de cultos a las campañas proselitistas

La presencia de diversas denominaciones evangélicas y/o pentecostales en la Península Guajira se produce dentro del contexto histórico-jurídico donde, tanto Colombia como Venezuela, promulgaron la libertad de cultos al inicio del siglo XIX. En Ve-

nezuela, la penetración protestante había sido favorecida por los criollos en su lucha por la independencia que, ante las necesidades de conquistar poder político, adhirieron a credos religiosos de los países europeos que podían brindarles apoyo en su proyecto emancipador (Flores Díaz, 1988).

En un estudio realizado sobre la presencia protestante en la ciudad de Maracaibo, los autores Ávila, Nevado y Pitter (1997) señalan la llegada de la primera misión extranjera protestante a esta ciudad en 1906⁸. Asimismo, los autores mencionan la fundación de la primera denominación pentecostal, la “Iglesia Evangélica Pentecostal de la Cruz” de Maracaibo en 1943 y el total de trece iglesias pentecostales para el año 1995, entre las cuales la “Iglesia Dios es Amor” de origen brasilero.

Por otro lado, a partir de años 90 y en toda la región, se intensificó la presencia y expansión de diversas iglesias evangélicas y pentecostales -a través de nuevas formas proselitistas- que acompañaron la aparición de iglesias pertenecientes a este movimiento en el territorio indígena de la Alta Guajira. Entre ellas, la iglesia pentecostal “Dios es Amor”⁹ comenzó a enviar en 1996 pastores desde su sede de Maracaibo hacia la Guajira para realizar “campañas de evangelización”. La multiplicación de estas campañas se produjo al mismo tiempo que las emisiones radiales evangélicas se volvían un instrumento para la conversión de estas poblaciones alejadas de los centros urbanos.

c) La iglesia pentecostal Wayuu CRAPE

En ese contexto socio-religioso, Damec Gómez, joven wayuu habitante del caserío de *Skupana*, recibe una “revelación”- a través de una serie de sueños- donde “Dios” le da instrucciones de crear una iglesia. Así, en el año 2001 se dio la fundación de la iglesia pentecostal CRAPE y, durante los años siguientes, a través de “campañas de evangelización”, Damec convirtió gran parte de su familia y vecinos, entre ellos, su hermano Ramalías, profeta de la iglesia.

El análisis del sistema de prácticas y creencias de esta institución religiosa ha permitido identificar un núcleo dinámico donde los símbolos e instrumentos de esta religión están sujetos a operaciones de innovación y de reinterpretación. Asimismo, la confrontación entre ritos y prácticas wayuu anteriores a la conversión y nuevos ritos pentecostales permite identificar correspondencias simbólicas que facilitan la resignificación de éstos por parte de los fieles¹⁰.

Las divinidades de este sistema religioso son Dios- que es entendido en su triple dimensión: Dios Padre, Jesucristo su hijo y el Espíritu Santo- por el lado del bien; y el Diablo y sus expresiones, por el lado del mal. Dios y el Diablo se miden en una batalla constante para obtener el dominio del mundo y en ese contexto, la iglesia CRAPE participa activamente en dicha guerra. Los fieles “están con Dios” y “hacen todo lo que Dios ordena” para así mantener lejos el Diablo y por ende, toda obra del mal.

En la actualidad, el total de los miembros de esta comunidad religiosa se estipula en sesenta personas. La iglesia CRAPE posee diez enramadas o sedes en la Alta Guajira y una en el barrio Samide de Maracaibo. En estos puntos se realizan los ritos centrales: los cultos donde se glorifica, alaba, predica y sana a los enfermos¹¹. Los fieles CRAPE poseen « dones » específicos: el don de curación, el don de predicación, el don de lenguas, don de evangelización, don de profecía, para citar los principales, siendo la sanación de los enfermos la actividad que más se practica en los ritos de esta iglesia.

Las transformaciones que conllevan a esta conversión al pentecostalismo se manifiestan bajo varios registros de la vida cotidiana -en las relaciones con la familia extendida no convertida, la implantación de nuevos hábitos, etc.- de tal modo que se identifica un proceso de recomposición que da origen a nuevas identidades, significaciones, categorías y nuevos símbolos.

4. Representaciones y técnicas del cuerpo entre los fieles CRAPE

El cuerpo de los fieles de la iglesia CRAPE es a la vez objeto y sujeto de su expresión religiosa: actúa sobre los otros cuerpos y recibe la acción de éstos. Es también lenguaje y símbolo según las secuencias rituales. En este amplio campo de estudio, privilegiaremos una descripción del cuerpo a partir de algunas representaciones colectivas de este sistema de creencias; continuaremos estudiando los gestos, las técnicas del cuerpo y las expresiones de éste en situación ritual para finalizar exponiendo algunas técnicas del cuerpo en un rito de sanación.

a) Representaciones del cuerpo

La conversión de los fieles a la iglesia CRAPE implica un cambio importante con el pasado no-converso que se refleja en la representación del cuerpo que subyace en los discursos. Estar en el “Reino de Dios” significa:

« Nosotros ya no formamos parte de la ‘humanidad’. Tenemos otros cuerpos. Somos personas renovadas ” ». (Ramalías)

Según las representaciones y referencias de los fieles de esta comunidad religiosa, el cuerpo es el recipiente de varios elementos: de su fe en la divinidad, de las creencias propias a la iglesia CRAPE y de su doctrina. El cuerpo contiene la esencia misma de su nueva vida como miembro de la comunidad religiosa:

«La doctrina está en nosotros, en nuestro interior, debemos santificar la lengua, santificar nuestra nariz (...) no hablar groserías, no mirar malas cosas con nuestros ojos, no escuchar cosas que no son de Dios o músicas que no son de Dios (...). [Dios me ha dicho] que debía santificar todo el cuerpo para el Señor; entonces, cual es nuestro cuerpo ? Es nuestro cuerpo, el que tenemos... solo que necesita de santificación, para poder entender [la Palabra]. Si no esta santificada, entonces no se conserva la Palabra, no recibe bendiciones». (Damec)

La “santificación” de los órganos es resultado de representaciones relativas al cuerpo que significan el cambio con la vida anterior y que marcan la pertenencia a una nueva comunidad religiosa. La “santificación” no se acompaña de ningún rito, es una operación simbólica que se produce interiormente en los individuos que quieren convertirse:

«El hombre que va a entrar en el Evangelio a través del bautizo (...) debe ser un cuerpo ministerial, un cuerpo consagrado, cuerpo de Cristo (...) El cuerpo de Cristo quiere decir que únicamente esta destinado a la obra, para el Señor (...) para ser [su] ministro, para ser [su] pastor». (Damec)

Para ‘santificar’ los órganos del cuerpo, Damec explica que :

«Santificar es tener cuidado: antes de decir algo, debes frenar la lengua, antes de (...) reclamarle algo a alguien (...) es mejor no decir nada, y así, se gana las bendiciones (...) [Yo he pedido a los fieles] que santificaran sus manos, que no roben, con sus manos, y que no peguen con sus manos, y se debe también santificar las uñas, no se debe tener las uñas largas ni pintadas porque [desde ahora] es sagrado. (...) Si se pinta [las uñas] significa que se esta escondiendo algo malo en su corazón [el fiel que hace eso] pinta sus uñas espiritualmente. [También se debe] santificar los pies, las uñas y todo, la forma de correr, no se debe correr mucho».

Si “santificar” es tener cuidado, equivale a la concientización por parte de cada individuo de su pertenencia a la comunidad CRAPE. Asimismo, el cuidado del cuerpo, de sus movimientos y gestos, es análogo al cuidado que todo fiel debe tener en sus comportamientos establecidos por la doctrina CRAPE, análoga a las normas y estamentos de las demás iglesias del movimiento evangélico¹².

Por otro lado, la “santificación” de ciertos órganos del cuerpo permite utilizar éstos en contexto religioso: para poder escuchar la Palabra de la divinidad, para actuar como la divinidad

lo desea y para decir y enseñar la Palabra de Dios, hay que ‘santificar’ la boca, los oídos y demás órganos del cuerpo. Al preguntar si los fieles sin oídos ‘santificados’ no podrían comprender la Biblia, Damec respondió :

«No, no entiende bien la Biblia (...) de la misma forma, si no se ‘santifica’ esto [señala su boca] no se puede hablar; no se sabe como orar; como predicar; ni como cantar».

Otras de las representaciones del cuerpo entre los miembros de esta iglesia es la que hace referencia al cuerpo social de la comunidad CRAPE que esta simbolizada en el cuerpo individual de cada fiel. En ese sentido, los peligros y las amenazas que acechan a éstos, son constantes. El cuerpo físico de cada fiel es el limite entre la comunidad religiosa CRAPE y la sociedad global (el “mundo” no converso) y cualquier otro sistema simbólico. Sin embargo, este cuerpo es permeable en determinados puntos por donde el Diablo o cualquier otra creencia puede penetrar para instalarse en la « la casa de Dios ». Estos “agujeros” son principalmente las orejas y los ojos. Al cerrar los ojos y tapando los oídos, el fiel se protege e indica físicamente su oposición a la entrada de cualquier otra creencia amenazadora o el mismo Diablo que siempre esta cerca. El caso de los “descarriados”- individuos que salen de la comunidad religiosa- es ilustrativo de estos “agujeros” ya que son representados como víctimas de otra creencia que ha penetrado en su cuerpo por esos puntos. Damec señala que:

«Ahí vimos los que son descarriados. Vimos los que no tienen santidad, los que no tienen santidad en sus oídos. Ellos abandonaron (...) comenzaron a endemoniarse, por qué ? Porque sus oídos estaban abiertos para escuchar otras palabras, de otras personas».

b) El cuerpo en situación ritual

Cuando los fieles están en situación ritual, ciertos órganos y miembros del cuerpo son objeto de una atención particular

ya que tienen un significado específico en el universo de sentido CRAPE. Estos son los siguientes:

- La cabeza es para bendecir, para poner sobre el suelo : es el punto por donde entra el Espíritu Santo, por donde entran las bendiciones y las sanaciones al cuerpo del fiel. La enfermedad “sale” también por la cabeza.

- Las manos son utilizadas para sanar, para bendecir, para levantar hacia el cielo orando y cantando himnos; también forman especies de ‘antenas’ o canales para atraer la fuerza del Espíritu Santo. Las manos están abiertas para que la fuerza sagrada penetre por ellas, y están levantadas en dirección a la divinidad.

- Los ojos están cerrados cuando los fieles predicán, oran o cantan himnos para significar la unión con la divinidad que reside dentro del cuerpo del individuo. También están cerrados cuando los fieles están en presencia de un “endiablado” por precaución a que el Diablo no penetre en el cuerpo de los demás fieles.

- Los oídos se cubren con las manos durante las predicaciones y glorificaciones. Son órganos sensibles a la penetración del Diablo y de toda doctrina o creencia ajena.

- Los pies son los órganos del cuerpo fundamentales por donde sale la enfermedad cuando se practican sanaciones.



Figura 1: Algunas técnicas del cuerpo de los fieles CRAPE durante un ‘culto’.

Al examinar los gestos y movimientos de cuerpo que los fieles ejecutan durante los ritos pudimos establecer que: a) La mayoría de esos gestos y movimientos se repiten entre los fieles de otras iglesias evangélicas y pentecostales, hecho que denota una misma concepción y representación del cuerpo así como un « saber físico » que traduce una misma tradicción entre creyentes del movimiento evangélico y b) La transmisión de estas técnicas corporales se hace generalmente por imitación de una comunidad religiosa a otra. En el caso de CRAPE, hay que destacar que desde los inicios de esta iglesia, los gestos y movimientos fueron adoptados cuando Damec asistía a los cultos de la iglesia “Dios es Amor” en Maracaibo por un lado; y cuando Ramalías asistía a los cultos de la vecina iglesia “Luz del Mundo” en *Skupana* y a las “campañas de evangelización” de “Dios es Amor” en la región.

Por otro lado, se observa que los fieles actúan en forma diferente según estén en posición de “dirigente” del culto o en posición de “asamblea”. Esta distinción se relaciona con el hecho de que para “dirigir” el culto, el fiel debe ser “guiado” por la divinidad. En la posición de “dirigente” cierto número de gestos se reiteran :

- El dirigente principal “pasa” de uno en uno a cada fiel la “dirección” del culto. Le da la mano a cada fiel antes y después de que éste haya “dirigido”. A través de este gesto “la dirección” pasa de un cuerpo al otro.
- El dirigente se sitúa delante de la asamblea y cierra los ojos al tiempo que alaba o glorifica. De esta forma significa físicamente la conservación de la doctrina y la divinidad en su interior.
- El dirigente levanta un brazo (generalmente el brazo derecho) a la altura de la cabeza con el puño cerrado; durante todo el tiempo que pasa “dirigiendo”, el fiel abre y cierra el puño de su mano. El brazo en lo alto es la figuración de la comunicación entre el fiel y su divinidad.

- En los momentos de gran intensidad, el dirigente tiene la actitud física siguiente : pone la mano derecha sobre su oreja derecha mientras que cierra los ojos orando. El conjunto de estos gestos podría interpretarse como si lo que está oyendo y diciendo viene directamente de su interior donde reside la divinidad.



Figura 2: El dirigente y la asamblea.

Por otro lado, los gestos y movimientos realizados por los fieles CRAPE que se encuentran en posición de “asamblea” tienen también sus características comunes:

- Los fieles oran o glorifican generalmente con sus dos manos con las palmas abiertas hacia lo alto a la altura de sus caderas, haciéndolas temblar. Así dirigen sus manos hacia el lugar donde se encuentra la divinidad. Durante las sanaciones y las “bendiciones” que los fieles realizan, una de las manos es colocada sobre la frente del otro fiel, y la otra se levanta en dirección al cielo. El brazo levantado puede ser receptor de la divinidad, como ‘antena’ para captar la fuerza sagrada que se trasmite sobre la cabeza del otro.
- Durante las sanaciones, los fieles rodean al que esta realizando la sanación y participan con gritos de tipo: “Sal ¡ Diablo! Sal! Fuera ¡ En

nombre de Jesucristo ¡” acompañando esas fórmulas con gestos muy pronunciados de sus brazos que señalan la expulsión del mal.

- Los fieles en estado de trance-posesión concluyen ese estado poniéndose de rodillas. Manifiestan de este modo humildad ante la divinidad que acaba de “tocarlos” y agradecen haber sido habitados por su fuerza benéfica.

- El hecho de colocar la frente sobre el suelo luego de haber estado en estado de trance puede significar –además del agradecimiento- la transmisión de la fuerza recibida hacia la tierra, en el suelo mismo, dando así a esta energía un receptáculo local. La posición de la cabeza de los fieles sobre el suelo se hace siempre en lugares sagrados : el espacio del culto, el templo principal CRAPE o el manantial donde se realiza el bautizo. Es entonces energía sagrada que renueva los lugares sagrados en forma periódica.

- Al final de los ritos, los fieles se dan el saludo de “La paz del Señor Jesús” con tres saltos al aire. Acompañan cada frase con un pequeño salto y dan aplausos con las palmas encima de sus cabezas señalando así, la dirección donde se encuentra la divinidad y el punto del cuerpo por donde penetra el Espíritu Santo.



Figura 3: Los fieles en “asamblea” en el templo.

Según los gestos y movimientos durante las secuencias rituales se puede sintetizar que el cuerpo de los fieles CRAPE tiene al menos una doble función:

- Instrumento : a través de los gestos que acompañan los símbolos, los movimientos que representan las fórmulas rituales pronunciadas, los gestos que evocan las creencias, las actitudes que señalan la condición del fiel que es a la vez receptor, mediador e instrumento de los dones del Espíritu Santo.
- Símbolo mismo de las identidades pentecostales CRAPE: el cuerpo es recipiente de la divinidad, es la “casa de Dios”, el Diablo y la enfermedad desean penetrarlo y conquistarlo ; cuando estas manifestaciones del mal lo ocupan, el cuerpo es objeto de exorcismos, al final de los cuales, la divinidad vuelve a su interior. El cuerpo es símbolo mismo de la lucha eterna entre Dios y el Diablo ya que ambos se disputan el cuerpo del fiel a través de la confrontación entre la enfermedad y los dones del Espíritu Santo.

c) El cuerpo sanador

Entre los miembros de la iglesia CRAPE, Damec y su madre Silvia, son los que mas sanaciones efectúan. Ambos tienen una forma específica de realizar este rito : Damec utiliza la imposición de manos¹³, y su madre utiliza una técnica particular, tanto por los gestos corporales que reproduce, las exclamaciones que pronuncia y el sentido que otorga a esta actividad.

En efecto, el ‘proceso sincrético’ que opera en el seno de esta comunidad religiosa se manifiesta en identificaciones y analogías entre el chamanismo de la tradición wayuu y la tradición pentecostal. Un ejemplo de ello es la significación y las técnicas del cuerpo ejecutadas por Silvia al realizar ritos de sanación. Ella efectúa estas sanaciones tocando, masajeando y apoyando fuertemente sus manos sobre el enfermo. La madre del fundador utiliza el “Santo aceite” o el “agua bendita”¹⁴ y efectúa masajes con sus dos manos, apoyando con fuerza sobre el dolor, masajeando hacia las extremidades, hacia los brazos y piernas, pero sobre todo,

expulsando el mal/enfermedad a través de los pies. Ciertos gestos van desde el centro del cuerpo del enfermo hacia la cabeza que es también uno de los puntos de donde “sale” la enfermedad. Estos gestos se asemejan a aquellos efectuados por los chamanes *outsü* al tratar cierto tipo de enfermedades.

Es importante señalar aquí, que en su juventud, Silvia había recibido una proposición de iniciación por parte de un *outsü* que finalmente no resultó¹⁵. No solo se puede entrever en los gestos y en la significación que esta creyente otorga a la sanación una continuidad con las técnicas chamánicas wayuu pero también con el sentido que le otorga a la larga enfermedad anterior a su conversión. Sobre esta forma particular de sanar a los enfermos, Silvia señala :

« Eso debe ser así, Dios lo ha querido así. Por causa de la enfermedad que yo tuve, yo veo que las otras gentes lo tienen también, por eso hago de esa manera. Dios lo ha querido así, nadie me ordena, eso me sale desde el interior, una voluntad fuerte de sacar rápidamente lo que esa persona tiene. Es por eso que la tomo en mis manos. Además, mis manos no son únicamente mías, son también las manos de Dios, él da su poder a través de mis manos ».

Según sus propias palabras, Silvia ha deseado ser ‘sanadora’ manifestándole este anhelo a Dios. Ella ha resignificando a través de sus gestos y las técnicas del cuerpo que ejecuta al sanar, la tradición chamánica wayuu desde la perspectiva pentecostal CRAPE.

6. Discusion final

A través de los datos relativos a las representaciones y técnicas del cuerpo entre los fieles de la iglesia CRAPE podemos establecer que tanto el cuerpo físico como la comunidad religiosa (cuerpo social) son elementos que sirven para simbolizar una misma unidad y sus límites.

Por otro lado, hemos podido demostrar que los órganos mas vulnerables son los que permiten la “entrada” de otras doctrinas o del Diablo en el cuerpo del creyente CRAPE pudiendo establecer lo que Mary Douglas señala con respecto al peligro de los márgenes y la importancia de las fronteras (sociales y físicas) para todo grupo social.

Las representaciones relativas a los órganos y partes del cuerpo sugieren que ciertos sentidos colectivos propios a la identidad religiosa CRAPE se proyectan en estas partes físicas. La “santificación” siendo un claro ejemplo de ello, donde los cuidados y atenciones que todo cuerpo físico (real) debe seguir para poder contener (simbólicamente) la doctrina y la divinidad es el resultado de un correspondiente entramado simbólico que identifica a uno con el otro.

Las nuevas identidades de esta comunidad religiosa son el producto de nuevas tradiciones conjugadas con tradiciones anteriores a la conversión. El conjunto de estas tradiciones se expresan en las técnicas del cuerpo imitadas, reinterpretadas y reproducidas. Así, pudimos establecer que las técnicas del cuerpo estudiadas aquí son el resultado de imitaciones de la tradición evangélica/pentecostal como también de la resignificación de las técnicas chamánicas wayuu tal como practicadas por Silvia.

Notas

- 1 Es preciso señalar que si bien el origen de este movimiento protestante remonta a los Estados-Unidos donde la pertenencia 'evangélica' y 'pentecostal' denotan universos religiosos distintos, desde comienzos del siglo XX se ha dado una rápida expansión por el mundo de varias de las iglesias pertenecientes a este movimiento. Una de las particularidades de este movimiento es el hecho de crear y utilizar redes para su difusión. En el seno de este movimiento existe igualmente una tendencia a la diferenciación interna, lo que conlleva a reiteradas subdivisiones y la creación de nuevas iglesias. En el Centro y Sud-América, los términos 'evangélico' y 'pentecostal' refieren a formas organizativas y formas de expansión e inserción análogas (Bastian, 1994). Por ello, varios autores mencionan la dificultad de distinguir desde la sociología estos dos términos. Jean-Paul Willaime subraya que si bien los pentecostalismos pertenecen al movimiento evangélico, una parte importante del protestantismo evangélico se diferencia del pentecostalismo (Willaime, 1999). El pentecostalismo, de base metodista y bautista, se origina a comienzos del siglo XX en Estados Unidos en un contexto de gran influencia de la religiosidad espiritual y emocional de los afro-americanos. El énfasis en los dones del Espíritu Santo, referentes al 'Pentecostés' bíblico, es una de sus características más destacadas. Sin embargo, actualmente asistimos a la 'pentecostalización' de varias iglesias del movimiento evangélico y hasta de denominaciones en el seno del catolicismo (carismáticos). Es importante destacar que las primeras manifestaciones pentecostales en el sub-continente americano son: Chile (1909), México (1910) y Brasil (1914).
- 2 Este trabajo tiene como antecedente el estudio del impacto de las iglesias Evangélicas y/o Pentecostales en la sociedad wayuu efectuado por Nelly García Gavidia y Carlos Valbuena (2004) en la Guajira Venezolana.

3 El censo binacional de 1992 estipula el total de los integrantes del pueblo Wayuu en 295.577.

4 Todo no-Wayuu, por extensión, todo extranjero.

5 El descubrimiento del primer pozo de petróleo - Nelly García Gavi-
día, (1987) menciona el pozo 'Barroso n°2' en el año 1922 en
Cabimas- y la explotación de este hidrocarburo que le siguió, la
región del lago de Maracaibo se desarrolló en forma exponen-
cial convirtiéndose en el centro de atracción para mano de obra
proveniente de diferentes regiones del país y de países limítro-
fes. En dicho proceso, los Wayuu han jugado un rol importante
reemplazando los flujos de trabajadores del sector agroganadero
que fueron captados por la industria petrolera (Saler, 1989).

6 A partir del año 1950, las migraciones de los Wayuu hacia los centros
urbanos de la región se ha incrementado. La ciudad comienza
a ocupar un rol esencial en la subsistencia de las poblaciones
wayuu de la Alta Guajira cada vez más dependientes de las acti-
vidades económicas no-tradicionales debido al aumento de los
períodos de sequía en sus territorios ancestrales. La ciudad re-
presentó un espacio de múltiples novedades que han significado
para los Wayuu la ocasión de reformular y resignificar ciertas
dimensiones de sus identidades de origen, proceso intrínseco
a toda experiencia migratoria. La dimensión religiosa es uno
de los aspectos que los Wayuu han resignificando en sus esta-
días urbanas –periódicas y/o permanentes- : los cultos a María
Lionza y a José Gregorio Hernández, las iglesias protestantes
– evangélicas y pentecostales-, los Testigos de Jehová, los Mor-
mones, los católicos carismáticos, etc. son sistemas simbólico-
religiosos que se constituyeron como nuevas posibilidades para
cada individuo.

7 Es importante señalar que la expansión de las denominaciones evan-
gélicas y pentecostales se realiza con el fin de abarcar aquellos
sectores sociales de bajos recursos y de marginalidad social que

representan potenciales adeptos para estas iglesias ya que éstas reúnen bajo una “nueva comunidad” a todos aquellos que por una u otra razón se encuentran desarticulados ya sea de sus grupos de origen o de la sociedad nacional.

8 También, la realización de la “Primera Asamblea de las Iglesias Evangélicas de la Venezuela Occidental y Santander (de Colombia)” efectuada en Maracaibo en 1927 resulta importante para la comprensión de la expansión del protestantismo en la región ya que el objetivo de la misma era reforzar los lazos entre diversas denominaciones protestantes y la propagación de éstas en las zonas rurales.

9 Esta iglesia, fundada en 1962 por David Miranda en Sao Paulo, Brasil, abre su primera sede en Venezuela en Caracas en 1990 y en 1993 se implanta en Maracaibo.

10 El trance es una de las expresiones del pentecostalismo que se manifiesta regularmente en diversos ritos de esta iglesia: en los cultos, bautizos, curaciones, algunos fieles entran en ese estado. Asimismo, la posesión está presente en esta congregación religiosa pentecostal donde se manifiesta bajo diversas formas: el « Espíritu Santo », « el Ángel », “la profecía”, etc.

11 Sin embargo, los dos grandes sacramentos, el bautismo y la Santa Cena, se realizan en otros lugares sagrados: el bautizo se efectúa en la serranía de *Makuira* y el rito mensual de la Santa Cena se realiza en el templo central CRAPE en *Skupana*.

12 Las principales reglas de la doctrina son: “esta prohibido beber alcohol, fumar, mirar la televisión, leer o mirar toda publicación o libro sin relación con la nueva religión; jugar a los juegos del azar; ir a la piscina o a la playa; suicidarse; pronunciar groserías; escuchar música sin relación con la nueva religión; llevar tatuajes; bailar; asistir a fiestas o reuniones; etc”. En cuanto al aspecto físico y al código vestimentario, las reglas de la doctri-

na se basan en una higiene estricta y cuidados personales muy rigurosos: las uñas deben estar siempre cortas, las vestimentas siempre limpias y cuidados, etc. No se puede usar alhajas ni joyas ni vestirse con ropas en desacuerdo con la nueva fe. A las mujeres les es prohibido usar pantalones, el pelo corto, ni maquillaje, etc. Esta prohibido que los hombres lleven el pelo largo, pantalones cortos, el torso al descubierto, etc.

- 13 La mayoría de los pastores y fieles efectúan rituales de sanación utilizando el método de la imposición de manos, reproduciendo así la técnica de curación empleada por Jesús tal como en la Biblia: el tacto siendo suficiente para la cura de toda enfermedad. Por otro lado, el contacto del sanador se realiza sobre la frente, lugar particularmente importante para la transmisión y la recepción de lo sagrado.
- 14 Se trata de agua y aceite de cocina respectivamente que son bendecidos por el fundador Damec para utilizar en sanaciones y para proteger a todo fiel del Diablo y sus expresiones.
- 15 Su relato no es muy claro sobre el motivo de esta iniciación no realizada. Es probable que el costo del aprendizaje para ser especialista era muy alto para una joven wayuu criada solamente por su madre. En ese sentido, es importante destacar que una de las transformaciones propias a la sociedad wayuu en el contexto de cambio socio-cultural reciente es la gran frecuencia de los *oütsewaa*, individuos que “desean ser chamanes” entre las mujeres wayuu particularmente. Michel Perrin pudo cuantificar este fenómeno en una de cada cinco mujeres wayuu (1992: 139). Cabe señalar aquí que el pentecostalismo y el evangelismo que se expande entre los miembros de este pueblo indígena permiten a muchas mujeres wayuu realizar parte de este “deseo de ser chamanes” a través de los dones de sanación que estas religiones otorgan a sus fieles y esto es, sin el costo tradicional de la iniciación.

Bibliografía

- ÁVILA, Rafael, NEVADO, José y PITTER, Williams. 1997. "Estudio sobre el origen, presencia y crecimiento de las iglesias protestantes en la ciudad de Maracaibo". En: FERRO MEDINA, Germán. (coord.). *Religión y Etnicidad en América Latina*, Tomo II: 379-387, Ed. Instituto Colombiano de Antropología, Colombia.
- BASTIAN, Jean-Pierre. 1994. *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Ed. Labor et Fides, France.
- CENSO "Etnia Wayú". 1992. Colombia y Venezuela. (<http://www.ine.gov.ve>)
- DOUGLAS, Mary. 1973. *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Ed. Siglo XXI, España.
- DOUGLAS, Mary. 1978. *Símbolos Naturales*. Ed. Alianza Universal, España.
- FLORES DÍAZ, Dilia. 1988. *Trance, posesión y hablas sagradas*. Ed. F.E.C/ L.U.Z, Maracaibo, Venezuela.
- GARCÍA GAVIDIA, Nelly. 1987. *La guérison dans le culte a Maria Lionza*, Th.D. Sociologie, Université Paris VII, U.F.R des Sciences Sociales, 1987, p.474.
- GARCÍA GAVIDIA, Nelly. 2004. "Globalización e interculturalidad: nuevas formas de ciudadanía en poblaciones wayuu urbanas". En: DIAZ G. Viana (coord.). *El nuevo orden del caos: consecuencias socioculturales de la globalización*. pp. 159-190. Ed. CSIC (España).
- GARCÍA GAVIDIA, Nelly y VALBUENA, Carlos. 2004. "Cuando cambian los sueños. La cultura wayuu frente a las iglesias evangélicas". En: *OPCION*. N° 43, enero-abril: 9-28.

MAUSS, Marcel. 1967/1934. «Les techniques du corps» en *Sociologie et Anthropologie*, Ed. PUF, France.

MUSSAT, Eloisa. 2009. *Dynamique d'une transformation identitaire: le pentecôtisme wayuu à Skupana (Colombie). Etude ethnographique et sociologique*. Tesis de doctorado en Sociología/Ciencias Humanas en co-tutela (Université de Caen-Basse Normandie (Francia) y la Universidad del Zulia).

PERRIN, Michel. 1992. *Les praticiens du rêve: un exemple de chamanisme*, Ed. Puf, Paris.

SALER, Benson. 1989. “Los Wayú (Goajiro)” en *Los aborígenes de Venezuela*, Vol. III. Etnología Contemporánea, Fundación La Salle, Monte Ávila Editores.

WILLAIME, Jean-Paul. 1999. “Le pentecôtisme: contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel”. En: *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 105 (janvier-mars), pp.5-28.

Los Juegos Infantiles en el Proceso de Socialización del Pueblo Añu*

FERNÁNDEZ, ZAIDY; LEAL, MORELVA; ALARCÓN, JOHNNY Y ROMERO, ROSALINDA
*Universidad del Zulia, Facultad Experimental de Ciencias,
Unidad de Antropología*
e-mail: zaidyfer21@yahoo.es, morelvaleal@gmail.com,
alarconpuentes@cantv.net, rosalingaromero@hotmail.com

RESUMEN

En el presente artículo se exponen avances de una investigación referida a la relevancia que los juegos infantiles propios del pueblo Añu tienen en el proceso de socialización y/o enculturación de los miembros del grupo. Asumiendo que los juegos infantiles forman parte de la cotidianidad y que están interrelacionados con otros ámbitos de la cultura, se hace un recorrido que parte de las particularidades de los sistemas de socialización de los grupos étnicos hasta la interpretación del juego y su papel en la formación del individuo y en los procesos de reproducción cultural. Se presenta un registro de juegos que practican los niños y niñas añu de La laguna de Sinamaica – Municipio Guajira del Estado Zulia y se establecen las características generales de cada uno de ellos planteando la relación que tienen con otros ámbitos de la cultura y su papel en los procesos de socialización y el patrimonio cultural heredado de ese pueblo.

PALABRAS CLAVE: Pueblo Añu, juegos infantiles, socialización.

Children's Games in the People's Añu Socialization Process

ABSTRACT

This paper reports result of an investigation on the relevance of children's games Añu people have in the process of socialization and / or enculturation of group members. Assuming that the children's games are part of everyday life and are interrelated with other areas of culture, it is described that part of the particularities of the socialization of ethnic groups to the interpretation of the game and his role in the formation of the individual and cultural reproduction processes. We present a record of games that practice children of Sinamaica Lagoon - Guajira Municipality Zulia state, and defining the characteristics of each one of them posing the relationship they have with other areas of culture and its role in socialization processes and cultural heritage inherited from that people.

Key words: Añu people, children's games, socialization.

*Recibido: 25-11 2009. Aceptado: 9- 12- 2009.

1. Introducción

En el presente artículo, se exponen avances de una investigación referida a la relevancia que los juegos infantiles propios del pueblo Añu tienen en el proceso de socialización y/o enculturación de los miembros del grupo.¹

El pueblo indígena Añu está ubicado al norte del Estado Zulia en una amplia zona ribereña en la que destacan los asentamientos palafíticos de la Laguna de Sinamaica, Nazaret, Santa Rosa de Agua, entre otros, que actualmente reconocen una adscripción a este pueblo. Siendo un pueblo que mantiene contacto permanente con miembros de las sociedades de origen occidental y con otros pueblos indígenas, su cotidianidad constituye evidentemente un espacio en el cual se manifiesta la complejidad de las relaciones interculturales, vale decir, la dinámica de los procesos de negociación y control cultural de los grupos implicados.

Asumiendo que los juegos infantiles forman parte de la cotidianidad y que están interrelacionados con otros ámbitos de la cultura, en este artículo se hace un recorrido que parte de las particularidades de los sistemas de socialización de los grupos étnicos y el papel del juego en estos sistemas, a fin de demostrar la relevancia que se le da en la formación del individuo y en los mecanismos de reproducción cultural.

Finalmente a partir del trabajo de campo realizado en la Laguna de Sinamaica-municipio Guajira del Estado Zulia se presenta una primera descripción de los juegos infantiles junto a una aproximación interpretativa a su papel en los procesos de socialización y enculturación de este pueblo.

2. Fundamentación Teórica

2.1 Configuración de los Sistemas de socialización

Los seres humanos intentan darle orden al mundo, desarrollando explicaciones y clasificaciones, es a partir de allí que se produce el conocimiento, en este sentido preguntarse sobre la

producción del conocimiento implica preguntarse por: la realidad o mundo circundante, el individuo o mente cognoscente, el contacto sujeto – objeto, el contexto o situación de conocimiento y la sociedad o grupo social en la que está ubicada la situación de conocimiento y en relación con la cual la generación de este adquiere sentido social (Padrón, 2001).

Aunque se reconoce que los sistemas y mecanismos de producción del saber, según las categorías señaladas anteriormente, varían en cada grupo cultural, nos interesa resaltar las implicaciones originadas a partir de la oralidad como mecanismo de instauración del saber cultural, en tanto la producción del conocimiento asume preponderantemente una condición colectiva y envuelve necesariamente la acción de comunicación – transmisión (Amodio, 2006).

De allí que en las sociedades de la “palabra dicha”, más que en las de la palabra escrita, el proceso de producción del conocimiento se encuentra superpuesto al de transmisión.

Ahora bien, Gimeno Sacristán (1996) plantea que es posible determinar dos modalidades a partir de las cuales los grupos sociales construyen su sistema de transmisión del saber, una de carácter directo y otra indirecta.

La primera, socialización directa, está caracterizada por una interacción inmediata y continua entre los miembros de las generaciones adultas con las generaciones jóvenes. Tiene lugar a partir de las “células” primarias de convivencia: la familia, grupos de iguales, centros o grupos de trabajo y producción. Mientras que la socialización indirecta se presenta cuando se crean mecanismos, instancias y espacios específicos para atender y canalizar el proceso de socialización. La tendencia en este caso es no prestar atención individualizada sino a grupos de sujetos. Estas dos modalidades pueden estar presentes en el proceso de socialización de un mismo grupo social, es decir, no son excluyentes. Sin embargo, una de las dos se convierte en la predominante de acuerdo a las características del grupo cultural. Generalmente la

modalidad indirecta se presenta en grupos relativamente numerosos donde la complejización de las estructuras, la diversificación y fragmentación de las funciones y tareas hacen insuficiente la socialización directa.

Tanto en la socialización directa como en la indirecta se presentan dos instancias, una formal y otra informal. La instancia formal, está representada por una institución social compleja creada para cumplir funciones específicas y restringidas, a partir de un curriculum que establece ritmos, estrategias y experiencias dirigidas a los individuos del grupo social y generalmente tiene carácter de obligatoriedad. En este tipo de institución se puede incluir tanto los ritos de pasaje como los sistemas educativos institucionalizados. La instancia informal se expresa a partir de la presencia de situaciones y mecanismos de comunicación y convivencia más o menos espontáneos, en los cuales participan los individuos y de los cuales recibe información.

Las modalidades e instancias de socialización se plantean y desarrollan en relación con los grupos culturales y las elecciones que ellos realizan para la construcción de su sistema de socialización. Estas modalidades e instancias hacen referencia a la socialización desde el punto de vista de la colectividad, del grupo como tal. Ahora bien, es necesario señalar que desde el punto de vista de individuo, vale decir, en el tránsito por ese proceso de socialización que ha construido el grupo cultural al cual pertenece, cada sujeto atraviesa diferentes etapas o fases, las cuales podemos agrupar en dos categorías: a) Fase Preparatoria: relacionada con la socialización íntima del niño con respecto a la familia y el sexo. En esta etapa el individuo inicia la adquisición de los códigos básicos de su cultura; y b) Fase Propositiva - Explícita: la cual se corresponde con el aprendizaje e interiorización de las funciones y el rol que le toca desempeñar dentro del grupo. Constituye, en gran medida, un nivel de especialización a partir de las actitudes y aptitudes del individuo en determinadas áreas o ámbitos de la cultura a la cual pertenece.

Luego de este recorrido se considera necesario puntualizar algunas características de los sistemas de socialización, relevante para la investigación:

Cada grupo cultural de acuerdo a su cosmovisión y a las necesidades que se plantea a partir de ella, configura un sistema específico de transmisión del saber, en el cual se ordenan perspectivas específicas sobre la duración, intensidad e interrelaciones entre los elementos que conforman dicho sistema de producción y transmisión del saber, vale decir, las instancias, modalidades, fases, vías y mecanismos,

La transmisión del saber permea todos los ámbitos de la cultura e involucra a todos los miembros del grupo.

Los sistemas de socialización en tanto, mecanismos de enculturación, presentan mayor intensidad en los niños y niñas que en los adultos.

A partir de estas consideraciones es importante preguntarse qué sucede con los sistemas de transmisión del saber en las situaciones de contacto interétnico, cuando se establece una relación de dominación de un grupo sobre otro, como es el caso de las relaciones establecidas entre la sociedad Añu y la sociedad nacional de origen occidental.

De hecho, cuando se establecen relaciones interétnicas y los grupos se enfrentan a nuevas realidades, es necesario que los mecanismos de producción y transmisión del saber se reajusten para dar respuesta a las nuevas necesidades; de allí que uno de los elementos más importantes que entran en juego son los sistemas de socialización.

El estudio de las implicaciones que las relaciones interculturales asimétricas tienen sobre los sistemas de socialización en las sociedades dominadas es complejo e implica necesariamente el abordaje de las relaciones de poder en los procesos de negociación cultural, en el caso que nos ocupa, solo tomaremos los elementos esenciales para sustentar el supuesto de que los juegos infantiles constituyen un ámbito cultural sobre el cual los meca-

nismos de control cultural de las sociedades dominantes no son directos y por tanto la sociedad dominada, en este caso los Añu, usa estos ámbitos para albergar los núcleos de cultura autónoma.

En primera instancia es necesario retomar que las sociedades indígenas se caracterizan por presentar un sistema donde predomina la modalidad de socialización directa, que se llevan a efecto “mediante la participación cotidiana de los niños/as en las actividades de la vida adulta” (Gimeno, 1996), mientras que las sociedades tecnificadas e industrializadas, como son las de origen occidental, se caracterizan por un sistema donde prevalece la socialización indirecta en la modalidad formal. En este sentido es sobre la escuela como instancia principal de socialización que las sociedades de origen occidental han extremado los controles culturales para garantizar la “incorporación” de los pueblos indígenas a la vida nacional.

Partiendo de esta afirmación, sin que ello implique restar valor a las dinámicas y presiones presentes en la vida cotidiana de los contextos interculturales, abordaremos los planteamientos en torno al control cultural.

Bonfil Batalla plantea que los procesos interétnicos pueden ser estudiados a partir de la noción de control cultural, la cual define como el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales. En función de esta propuesta, es posible establecer cuatro ámbitos dentro de la cultura etnográfica de un grupo (Bonfil, 1989: 10-12).

Elementos Culturales	Decisiones	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura Autónoma	Cultura Enajenada
Ajenos	Cultura Apropriadada	Cultura Impuesta

La utilización de este modelo implica dos niveles de complejidad:

a) Identificar la procedencia de los elementos culturales presentes en la cultura etnográfica o total del grupo, “inventariando” los elementos culturales que están presentes en el momento de la recopilación de datos. Sin embargo, si consideramos que es necesario saber qué significado y qué importancia tienen éstos y cómo llegaron allí, la tarea se complejiza.

b) Clasificar las decisiones en propias y ajenas es aún más complejo, ya que son acciones y en ellas intervienen factores como las diferentes instancias o niveles de decisión, el margen de libertad o el abanico de opciones y la posibilidad de negociación.

La complejidad de esta clasificación obliga a tener claros los criterios que determinan cuando un elemento cultural y una decisión deben ser ubicadas en el campo de lo ajeno o de lo propio. Según la propuesta de Bonfil Batalla, lo primero que es necesario tomar en cuenta es que las decisiones pueden llevarse a cabo a diferentes niveles. Los niveles de decisión están estrechamente relacionados con el sistema de organización social del grupo étnico y con los límites de éste:

Las características que presenta el grupo en un momento dado (la configuración de su control cultural: elementos propios y capacidades de decisión) deben entenderse siempre como la situación en un momento histórico dentro de un proceso de larga duración (Bonfil, 1989: 16).

Esto se traduce en realizar el estudio a partir de una perspectiva diacrónica, debido a que se consideran decisiones propias a las ejercidas sobre los elementos del patrimonio cultural heredado entendido como el conjunto de elementos culturales propios que cada nueva generación recibe de las anteriores. No es un acervo inmutable, por el contrario, se modifica incesantemente, se restringe o se amplía, se transforma (Bonfil, 1989: 17)

Es desde esta perspectiva diacrónica que pueden reconocerse los fenómenos complejos que se presentan en los diferentes procesos interétnicos, a saber: el margen de libertad en la toma de decisiones propias y la negociación. En relación con el margen de libertad, es válido señalar que “ninguna decisión es absolutamente libre, sino que se toma siempre en un contexto dado que ofrece un número discreto de opciones posibles, en función de factores de muy diversa índole que forman parte de la circunstancia” (Bonfil, 1989: 19).

En este sentido, Bonfil Batalla señala que en el estudio de relaciones interétnicas en condiciones asimétricas es necesario considerar el marco de las limitaciones externas (Bonfil, 1989: 20); esto significa que una decisión externa puede contradecir y condicionar una propia pero, a través de los procesos de resistencia, innovación y/o apropiación, se originan un conjunto de relaciones o yuxtaposición de decisiones propias y ajenas, que generan los que podría llamarse “estructuras de decisiones”. Tener conciencia de la posibilidad de estas estructuras de decisiones es importante, en la medida en que orienta hacia la observación detallada de fenómenos y/o instituciones que a simple vista pueden ser clasificadas como impuestas, o viceversa, pero que el estudio e identificación de su complejidad aportaría datos indispensables para la comprensión del ritmo y la dirección que llevan las relaciones interétnicas. En el caso de los juegos infantiles, el margen de libertad y las características son elementos fundamentales para establecer la ubicación en uno de los cuatro ámbitos de la cultura etnográfica del pueblo Añu.

Ahora bien, la negociación es planteada por Bonfil Batalla como la posibilidad que tiene el grupo de influir sobre las decisiones ajenas. Con relación a ella, señala que: “los factores que entran en juego para hacer posible la negociación sólo pueden conocerse a través de la investigación empírica de cada caso”. Al mismo tiempo, plantea que es necesario prestar atención a los elementos y recursos con que se negocia, pero sobre todo al papel

que juegan los intermediarios ya que de ello depende la posibilidad de influencia del grupo en la negociación. A este nivel se plantea el problema de la legitimidad, que “implica un acuerdo sobre a quien o a quienes les corresponde cierta decisión en una situación dada” (Bonfil, 1989: 20).

Es obvio que este acuerdo no es inmutable sino que está sometido a la discusión constante del grupo. “En ese marco de participación (o lo que es lo mismo en la configuración de la cultura propia), es donde deben buscarse los datos que den respuesta a preguntas que van desde sí la autoridad y sus decisiones son legítimas, hasta la definición como propias o ajenas de las decisiones que toman” (Bonfil, 1989: 21).

A partir de los postulados establecidos en la teoría del control cultural se pueden asumir algunos supuestos sobre el lugar de los juegos infantiles en la estructura de decisiones de la sociedad Añu.

En primer lugar, es posible afirmar que las instancias de decisión se encuentran en el ámbito de la cultura propia en tanto al desarrollarse como actividades cotidianas, es el núcleo familiar y comunitario (padres, familiares, vecinos y los mismos niños y niñas) quienes ejercen los controles directos sobre los juegos infantiles.

Mientras que en relación con el margen de libertad es necesario considerar dos elementos principales que intervienen, a saber, la disponibilidad de tiempo dedicado a los juegos que es restringida por la asistencia a la escuela, como elemento cultural eminentemente ajeno, y el nivel de *aculturación* que presenten los miembros del núcleo familiar y comunitario lo cual influye directamente sobre los tipos y características de los juegos en los cuales se participa. Entendiendo la aculturación como el mayor o menor nivel de aprehensión de elementos de una cultura diferente de la propia, que fragmenta la identidad étnica y cultural, producto de las relaciones interétnicas asimétricas.

2.1 El juego y la socialización de los individuos.

La conceptualización del juego es una tarea bastante compleja, en tanto que desde la diversidad de culturas, y en su devenir histórico, la construcción de un vocablo que refleje su significado ha implicado multiplicidad de criterios, desde los que les consideran como “acciones lúdicas” hasta su definición como elementos referidos a las características de los participantes, los espacios en los cuales se produce, la intencionalidad de las acciones, entre otros; Paredes Ortiz (2002) evidencia la complejidad de esta tarea al hacer una revisión bibliográfica exhaustiva de las definiciones, características y funciones que a lo largo de la historia se le han atribuido al juego desde diferentes disciplinas y contextos culturales. Consciente de esta complejidad, el presente punto está destinado a establecer y justificar la definición, funciones y características desde las cuales delimitamos el estudio sobre el juego en el pueblo Añú.

a) El juego como actividad infantil necesaria en el proceso de formación del individuo, tanto para el desarrollo de las aptitudes individuales como para las actitudes hacia el colectivo cultural en el cual se desenvuelve.

Diferentes autores han abordado el valor del juego para el desarrollo del individuo, explicando los beneficios que este reporta para el desenvolvimiento cognitivo, psicomotriz y socioemocional, de hecho los currículos en las primeras fases de formación sistemática contemplan la necesidad de las actividades lúdicas como estrategias idóneas para la adquisición / construcción de los aprendizajes. (Paredes Ortiz, 2002)

En este sentido el solo hecho de que las teorías del aprendizaje contemplen el juego como estrategia o elemento de aprendizaje, ya es un indicio de que éste representa un mecanismo de enculturación, y por tanto reporta beneficios no solo a nivel individual sino en función del colectivo, pues contribuye a que las nuevas generaciones adquieran las pautas de socialización que

constituyen el patrimonio cultural del grupo al cual se están incorporando. De allí que se asume la afirmación:

...el juego es una actividad en la que se reconstruyen las relaciones sociales, sin fines utilitarios directos, y describe el juego como una variedad de práctica social consistente en reproducir de acción, en parte o en su totalidad, cualquier fenómeno la vida al margen de su propósito práctico real: la importancia social del juego se debe a su función de entrenamiento del hombre en las fases tempranas de su desarrollo y en su papel colectivizador (Paredes, 2002: 34).

b) El juego es una actividad que se desarrolla en un espacio ambivalente entre la libertad de elección (de las nuevas generaciones) y el control cultural (de las generaciones adultas).

Si en los párrafos anteriores se ha argumentado que el juego constituye un mecanismo de enculturación, es obvio que sobre su práctica existen regulaciones culturales por parte de las generaciones adultas, sin embargo, una de las principales características que diferentes autores le atribuyen al juego es precisamente la libertad de acción y las posibilidades de creatividad.

Desde nuestro punto de vista podríamos resumir diciendo que el juego se caracteriza como un tipo de conducta que induce a un comportamiento que implica diversión y placer funcional, ausencia de coacción, satisfacción de la curiosidad, expresión de la creatividad, finalidad intrínseca, liberación, existencia de reglas, limitación precisa de campos temporal y espacial. (Paredes, 2002: 26-28)

Es posible entonces afirmar que en torno a la actividad lúdica se construye una estructura de decisiones en la cual los adultos, como agentes *enculturadores*, se reservan el control sobre algunas de las decisiones, mientras que los niños y niñas, como agentes a *enculturar*, tiene libertad de elección o poder de decisión sobre otros elementos o momentos que componen o implican la actividad lúdica.

Los dos supuestos asumidos como parámetros para el estudio del juego en la sociedad Añu, nos llevan a una conclusión importante, existe una estrecha relación entre el juego y otros ámbitos de la cultura, lo cual también ha sido evidenciado teóricamente al abordar la función social de las actividades lúdicas.

Entre las funciones del juego destaca:

Facilita el proceso de socialización del niño, joven o adulto, puesto que el juego (principalmente el reglado), implica el establecimiento de relaciones interindividuales, contribuyendo al desarrollo de la acción, la solución de conflictos, la aceptación de responsabilidades, la toma de decisiones, la interpretación de las intenciones comunicativas de los compañeros de juego, la adopción de actitudes pro-sociales, entre otros aspectos. Además, el juego constituye el medio ideal para establecer relaciones entre iguales, y entre niños y adultos, en las que los interlocutores se alejan de prejuicios y estereotipos sociales o aproximan posturas. (Paredes, 2002: 65)

3. Perspectiva Metodológica

Desde la perspectiva epistemológica, tomando en consideración el modelo de categorización de las investigaciones propuesto por Padrón (2001), es posible afirmar que los aspectos metodológicos están guiados por un enfoque epistemológico: Vivencialista – Interpretativista, pues en esta investigación se plantea usar el método etnográfico caracterizado por procedimientos de trabajo de campo significativos, lo que nos ubica hacia el extremo realista en la línea de la relación objeto–sujeto de investigación. Sin embargo se asume que la producción del conocimiento ocurrirá a partir de la interpretación argumentada y razonada que los investigadores puedan desarrollar con los datos recolectados, por tanto se ubica hacia el extremo Racionalista en la línea de origen del conocimiento.

En coherencia con este enfoque epistemológico la secuencia operacional para el desarrollo de la investigación se inicia con un acercamiento al pueblo Añu, en cuyo caso se observa la exis-

tencia de una significativa actividad lúdica entre los niños, niñas y jóvenes, así como las referencias positivas y la actitud de estimación que los adultos expresan en función de dicha actividad. Esto despertó el interés por estudiar los juegos desde la cotidianidad.

A partir de este interés se inicia un proceso de revisión bibliográfica sobre las producciones teóricas en torno al juego, logrando configurar un problema de investigación que permitiera interpretar el significado de los juegos en el proceso de socialización de los Añu, a partir de establecer las relaciones existentes con otros ámbitos de la cultura.

En síntesis los resultados que se presentan en esta oportunidad son el producto de dos acciones fundamentales y superpuestas, una investigación documental que incluye el arqueo de archivos y bibliografía general y especializada y una investigación etnográfica, caracterizada por observación participante. Lo cual aportó los elementos necesarios para la realización del análisis. El proceso de investigación de campo se desarrolló en las comunidades de la Laguna de Sinamaica, Municipio Páez del estado Zulia.

4.- Descripción y Análisis de los Datos

4.1. Características generales del Pueblo Añu

Los Paraujanos o Añu constituyen el pueblo indígena venezolano de filiación lingüística arahuaca, ubicado geográficamente al norte de Maracaibo en una amplia zona ribereña que constituye actualmente los poblados de la laguna de Sinamaica, Nazaret, San Rafael del Moján, Santa Rosa de Agua y las Islas de Toas, San Carlos y Zapara. Actualmente, en todas estas zonas se encuentra población que se autodenomina paraujana o añu. La laguna de Sinamaica y su población palafítica se considera actualmente como la zona de población paraujana-añu por excelencia,

ubicada en el Municipio Autónomo José Antonio Páez con una extensión aproximada de 65 kilómetros cuadrados.

Concretamente en la Laguna de Sinamaica, zona de interés específico para este trabajo, viven actualmente 3.481² personas, se trata de una población dedicada fundamentalmente a la pesca, a la recolección de la enea y a la elaboración artesanal. El proceso de sedimentación del ecosistema lagunar así como la creciente pobreza de la zona ha motivado la migración de gran parte de su población, conformando barrios en tierra que aun cuando asuman otras denominaciones siguen definiéndose como laguneros, Añú, y/o paraujanos en ese orden de preferencia.

El hábitat de la laguna y de toda la zona de hábitat añú se caracteriza por estar bordeado por un ecosistema conformado por manglares, grandes extensiones de enea y grandes reservorios de peces. El mangle es una especie vegetal arbórea que se distingue por sus raíces aeríferas (aéreas), su uso es diverso, provee material para la construcción de las casas y planchadas, cayucos, combustible para fogones, tintes y fines medicinales. (Fernández, 1999); La enea es una fibra natural que nace espontáneamente en lugares pantanosos formando grandes extensiones, su raíz es utilizada para elaborar una chicha que sirve de alimento, así como para cubrir paredes y techos de su vivienda y en la elaboración de tejidos de esteras que sirven para cubrir pisos, ventanas y puertas de las viviendas.

Las actividades económicas actuales de los Añú son como ya hemos mencionado, la pesca y el corte y tejido de la enea y majagua realizado preferentemente por las mujeres añú. Igualmente son diestros en la construcción de embarcaciones lacustres y más recientemente se han organizado en función de la comercialización de la producción artesanal. También se realizan actividades turísticas (Fernández, 1999: 66).

En el ámbito sociocultural encontramos que del total de la población de la Laguna de Sinamaica (3481 habitantes), el 50% está entre los 0 y 15 años, lo que evidencia un alto nivel de po-

blación en la etapa de la niñez y la adolescencia, así como un alto número de embarazos a temprana edad, también es importante mencionar que los niveles de analfabetismo alcanzan al 50 % de la población.

En general los añú han padecido un violento proceso de aculturación que – entre otras cosas – ha degenerado en elementos de autonegación, minusvalía y baja autoestima del grupo. La pérdida progresiva de la lengua, es una de las causas y consecuencia al mismo tiempo de este deterioro. La lengua Añú pertenece a la familia lingüística arahuaca maipure una de las agrupaciones lingüísticas que ocupó y ocupa una mayor extensión geográfica del sur del continente americano (Álvarez y Socorro, 2003). En el Manual de lenguas Indígenas de Venezuela, la definen como “un idioma cercanamente emparentado con el guajiro pero que a diferencia de este, se encuentra en un peligroso estado de regresión. Amenazado incluso de la posible extinción total si no se tiene éxito en algún programa de revitalización lingüística (Mosonyi y Mosonyi, 2000: 36).

4.2 Los juegos Añú

Durante el trabajo etnográfico fue posible observar diversas actividades lúdicas efectuadas por los niños y niñas Añú, de los cuales prácticamente la totalidad son realizados en grupos.

En primera instancia es necesario resaltar que existe una diferencia notable entre el tipo de juegos realizados frecuentemente en los espacios de la escuela y los realizados en los espacios familiares y comunitarios externos a la institución educativa.

En los espacios de la escuela generalmente juegan con carritos, pelota, saltar la cuerda, ronda, canicas o metras, entre otros, que básicamente se corresponden con los juegos realizados por niños y niñas de cualquier escuela de la región y que fácilmente se puede identificar su origen en la sociedad criolla de origen occidental, en este caso resulta fundamental profundizar en las variaciones que pueden presentar en la práctica y el significado

de dichas actividades; otro elemento importante está relacionado con la elección de los compañeros de juego, los cuales podrían responder a alianzas nacidas del sistema de parentesco Añú, sin embargo, debido a la configuración y al nivel de avances en el cual se encuentra la investigación preferimos ocuparnos de los juegos que son practicados fuera del ámbito escolar, los argumentos de esta elección se encuentran esbozados en las bases teóricas al expresar la configuración de los juegos y su relación con los sistemas de socialización.

Los juegos practicados cotidianamente en los espacios familiares y comunitarios están básicamente ligados a las características del entorno ambiental y podrían ser clasificados en forma general atendiendo a diversos criterios:

Criterio de Clasificación	Tipos de juego	Ejemplos de Juegos
Características del Espacio en el cual se desarrollan	De Agua	La tablita, el escondido, halar cayucos, pescar.
	De tierra	Trepar cocoteros.
	Mixtos	Construir palafitos, construir cayucos.
Sexo	Varones	La tablita
	Hembras	Muñecas de enea
	Mixtos	El escondido bajo el agua
De acuerdo a la naturaleza de los acontecimientos que representa	Cotidianos	Todos los mencionados en los recuadros anteriores.
	Extraordinarios	Rescatarse mutuamente de Inundaciones, Guardias y contrabandistas.

Es posible seguir construyendo categorías de clasificación pero al final se corroborara que una misma actividad lúdica entra en diversas categorías y en algunos casos sería prácticamente imposible ubicarlas en uno de los tipos específicos, debido principalmente a la condición de hecho total que tienen los juegos, sobre todo en las sociedades originalmente segmentarias como es el caso del pueblo Añú, por ejemplo el criterio referido a los núcleos básicos de desarrollo del individuo (cognitivo, psicomotor,

socioemocional) encuentra dificultades para ser utilizado en tanto en cada actividad lúdica es posible identificar elementos dirigidos a cada uno de estos núcleos, lo cual es una evidencia de la coherencia existente entre las actividades lúdicas y la matriz cultural del pueblo, el cual concibe al individuo como totalidad.

Otro elemento importante relacionado con las limitaciones para el desarrollo de criterios en la clasificación de los juegos en sí mismos, es el referido a que un mismo juego puede ser practicado en contextos significativamente diferentes, lo cual ciertamente puede implicar algunas variaciones, pero en esencia es el mismo juego. De allí que para construir un esquema integrador que nos permita una visión de la estructura de las actividades lúdicas aún, consideramos necesario trazarlo desde la perspectiva de los contextos de juego. En este sentido, un criterio que parece funcionar está relacionado con el desarrollo físico – motor de los niños y niñas, a partir del cual se valoran los niveles de autonomía corporal del individuo, como veremos estos también tienen implicaciones sobre los espacios y los compañeros de juego. En este contexto es posible identificar tres contextos:

a) La primera aproximación al espacio geográfico – ambiental y al núcleo familiar: son las actividades dirigidas a los niños y niñas recién nacidos y hasta que logran caminar por sí solos. En este caso son los adultos significativos más cercanos, madre (principalmente), padre, hermanas mayores y la abuela materna, quienes comparten las actividades lúdicas con los infantes. Las mismas se desarrollan en el interior de la vivienda, en las planchadas o patios de la misma y por supuesto en el agua cercana, consiste básicamente en estimular los movimientos del niño o niña y en generar confianza dentro del agua.

En atención a las instancias y fases de socialización señaladas en la fundamentación teórica, es posible afirmar que las actividades de este contexto de juego son marcadamente infor-

males y están relacionadas con la fase preparatoria del proceso de socialización de las nuevas generaciones.

b) *La interacción con los aliados*: en este segundo contexto aun el control de los adultos es significativo pero ya el niño o niña puede incursionar más allá de los espacios de la familia nuclear, también implica una mayor interacción con sus pares pues en estos casos los niños y niñas tienen la posibilidad de reunirse en un mayor número al incorporar a la actividad lúdica a los hijos de sus “vecinos”. Ahora bien, esta interacción sigue circunscrita al ámbito familiar, pues generalmente las viviendas cercanas están habitadas por la madre de su madre, las hermanas de la madre o las hijas de su madre con sus esposos, tal como lo plantea Quintero Weir (2004: 14), “la sociedad aún se organiza a partir de familias nucleares que se estructuran a partir de la casa de la madre principal, alrededor de la cual se van apareando las casas de las hijas casadas”, lo que significa que en un segundo contexto la interacción se da regida por el sistema de parentesco el cual es matrilineal y matrilocal. Otro elemento importante de este segundo contexto de juego es el hecho de permitir y promover la participación de niños y niñas que corresponden a diferentes edades, pues en el caso de los añú lo ideal para el juego es que los niños posean el mismo nivel de desarrollo bio – psico – social, pero en el caso de los primos, los adultos afirman que estos constituyen un buen ejemplo para los menores.

Este contexto de juego, conserva su característica de informal, pero puede ser considerado como un periodo de transición entre la fase preparatoria y la explícita o propositiva, tanto porque se intensifican los juegos de simulación de la vida adulta en cuyo caso pueden ser considerados como “entrenamiento” de las actividades que les corresponderá realizar en su vida como adultos, como porque se expanden las interrelaciones hacia los aliados que son en definitiva aquellos con los que preferencialmente practicará dichas actividades productivas.

c) *La colectivización comunitaria del juego*: una vez que los niños y niñas han alcanzado la madurez e independencia suficiente en sus movimientos, conocen los espacios familiares y pueden cuidar con bastante propiedad de sí mismos, tanto en tierra como en el agua, se inicia lo que hemos llamado el tercer contexto de juego, en cuyo caso pueden incursionar solos o acompañados de sus hermanos o primos mayores al ámbito comunitario, explorando otros sectores de la laguna y compartiendo sus actividades con aquellos que no forman parte de su familia nuclear o extendida. En este caso es importante señalar que los juegos que se practican en este contexto son prácticamente los mismos que se practican en el contexto anterior, en cuyo caso la diferencia se encuentra entre los participantes y los espacios que es posible recorrer para desarrollarlo.

Finalmente, este tercer contexto puede ser ubicado como la consolidación del aporte que los juegos hacen en la fase explícita – propositiva del proceso de socialización, en tanto permite y estimula el contacto con todos los miembros de la comunidad añú, de esta manera si tomamos en consideración que la mayoría de las actividades lúdicas practicadas constituyen la reproducción simulada de las actividades productivas y cotidianas en forma general, es en este contexto que se practica frente a un numeroso grupo de pares, estimulando la optimización de las destrezas, y muy probablemente la competitividad que posteriormente llevará al prestigio dentro del grupo como tal.

En relación con el recorrido de lo que hemos llamado contextos de juego nos resulta posible también establecer la relación con el orden social o contexto de organización sociopolítica propia de los añú, según lo señalado por Quintero Weir (2004) es posible establecer tres niveles entrelazados e interdependientes a partir de los cuales se organiza la cosmovivencia añú, en primera instancia la familia nuclear, en tanto el hombre y la mujer al formar pareja se complementan en la realización de las actividades que hacen posible la existencia material y espiritual, este puede

ser relacionado con el primer contexto de juego en el cual la presencia significativa esta signada por los miembros de la familia nuclear.

Ahora bien, es desde la familia nuclear que surge el *apañakai* (el primogénito de los hijos varones) quien entre muchas de sus funciones tiene la de representar al núcleo familiar para establecer las alianzas a partir de la unión de sus hermanas con los que serán sus aliados, esta instancia puede ser relacionada con el segundo contexto de juego el cual como lo señaláramos se desarrolla en el entorno de este ámbito sociopolítico.

Quintero Weir (2004) señala la existencia de *araüraakan* – *los antiguos* en relación a la cual señala:ç

(...) Araüraakan es entonces una instancia política para el discernimiento de situaciones de ese orden que comprometen a la comunidad general. (...) Por tanto, no es de acción permanente, sino más bien circunstancial, lo que en modo alguno disminuye su importancia, muy por el contrario, le da un carácter de suprema sabiduría (Quintero, 2004: 149 – 150).

En este sentido es posible relacionar el tercer contexto de juego como la fase en la cual se llega a la concepción y cosmovivencia real de la totalidad de la comunidad, y aun podemos ir más allá en tanto señalamos que siendo el contexto más amplio al cual llegan los niños y niñas una vez que han desarrollado ciertas destrezas, desde dos perspectivas diferentes se mantiene la relación con Araüraakan, por un lado es la extrema sabiduría que reside en la comunidad lo que definitivamente preparará a las nuevas generaciones para “ser” añú y al mismo tiempo por añadidura el hecho de que cada nuevo individuo se enculturice es una situación que atañe no solo a la familia sino al grupo étnico en su totalidad.

Finalmente, en este mismo orden de ideas, es importante resaltar que existe una estrecha relación entre la secuencia de espacios para el juego y la secuencia de participación en las actividades sociales del grupo, vale decir, a medida que los niños

y niñas adquieren las habilidades y destrezas que les permiten ampliar los espacios reconocidos para el juego se amplían también sus posibilidades de presencia en las actividades sociales del pueblo añú.

Una vez ubicado un esquema que nos aproxima a la comprensión del significado de las actividades lúdicas en el pueblo añú, pasemos a desarrollar algunos elementos específicos relacionado con esta.

En la fundamentación teórica afirmábamos que una condición para asumir el juego como elemento de enculturación lo constituía el hecho de que *es una actividad que se desarrolla en un espacio ambivalente entre la libertad de elección (de las nuevas generaciones) y el control cultural (de las generaciones adultas)*. Nos interesa detallar entonces los mecanismos a partir de los cuales se evidencian las estructuras de decisiones que permiten la complementariedad o alterabilidad niño – adulto en la toma de decisiones.

Ya al desarrollar los contextos de juego se evidenció que a medida que se avanza hacia contextos más amplios los niños y niñas van adquiriendo mayor fuerza en la toma de decisiones, ahora bien el control de las generaciones adultas no desaparece muy por el contrario asume otros matices que permiten a las nuevas generaciones participar en igualdad de condiciones, de esta manera se garantiza la transmisión generacional del patrimonio cultural sin que el juego pierda su característica de acción libre.

Lo que en un primer contexto tiene que ver con las restricciones de los espacios de juego y las personas con las cuales pueden jugar, posteriormente se desplaza hacia el compartir del juego. En este sentido los adultos tienden a participar de la experiencia lúdica desde dos perspectivas diferentes.

Un (a) jugador (a) más: en este caso es el adulto el que se desplaza a la condición de niño o niña, participando activamente en algunos juegos, asumiéndose como niño compite, se divierte y forma parte de las situaciones o mundo creado por los niños como

si este fuera real. Entre los juegos con esta característica destacan los referidos a la construcción de palafitos o canoas, pero también el escondido bajo el agua es un juego en el cual generalmente participan los adultos.

Un (a) compañero (a) de labores: en este caso se aspira que el niño o niña se desplace al rol de adulto, en este sentido se le permite y se le solicita que participe del mundo real de los adultos, asignándoles tareas que pueda cumplir y que le permitan la satisfacción de la participación de la vida adulta. De esta manera las actividades cotidianas, los haceres de los adultos se convierten en juegos para los niños, en este sentido la madre se hace acompañar de las hijas y los padres de los varones en sus actividades cotidianas.

También en este contexto del desplazamiento de los niños o niñas a la condición de adultos hemos identificado algunas actividades lúdicas que podrían ser denominadas como **juego productivo**, aunque en este tipo de actividades no se observa la presencia del adulto constituye evidentemente una acción en la cual el niño – niña se asume abiertamente con responsabilidades de adulto, aun cuando están consientes de que es un juego. Un ejemplo de ellos es la pesca de cangrejos y peces en las inmediaciones de la comunidad, en tanto el producto de este juego es consumido por el núcleo familiar, y presenta la característica de que es realizado con mayor intensidad en las épocas de escasez de alimentos.

Continuando con la aproximación a los elementos específicos de las actividades lúdicas, un aspecto relevante lo constituyen **los instrumentos de juego**, un indicio significativo para sustentar la afirmación de que en el juego se concentran núcleos de cultura autónoma, está expresado en el hecho de que la mayoría de los juegos desarrollados en el ámbito familiar y comunitario tienen estrecha relación con el reconocimiento del espacio geográfico y sus características ambientales, usando para ello los materiales que les proporciona el mismo, es decir no dependen de las posi-

bilidades de adquisición de juguetes para participar del juego, lo que también implica las relaciones horizontales o en igualdad de condiciones de todos los niños y niñas.

5. Conclusiones Generales y Perspectivas de Investigación

Durante el desarrollo del presente trabajo hemos encontrado indicios significativos de que los juegos infantiles en el pueblo añú muy a pesar de la existencia de actividades lúdicas de origen externo al grupo, constituyen un ámbito relevante del proceso de socialización – enculturación en el patrimonio cultural heredado. En tanto:

Existe una estrecha relación entre los contextos de juego identificados y las instancias de organización sociopolíticas.

El mayor tiempo de juego está relacionado con actividades que buscan desarrollar en el individuo el conocimiento del entorno geográfico.

La selección de los compañeros de juego se fundamenta en el sistema de parentesco, favorecida por los principios de organización de las viviendas en el espacio comunitario.

Las actividades productivas propias constituyen un eje fundamental en el desarrollo del juego de imitación.

En este sentido podemos sustentar la afirmación inicial de que las actividades lúdicas constituyen parte fundamental del núcleo de cultura autónoma que conserva el pueblo añú. De allí que se justifique la profundización en el estudio de este tipo de actividades, a partir del cual consideramos como rutas posibles:

Describir detalladamente los juegos que hemos relacionados con el ámbito de la cultura autónoma, en cuyo caso es posible producir textos para ser utilizados en las aulas de clase, promoviendo de esta manera el fortalecimiento de los juegos propios y conjuntamente con los miembros de comunidad reflexionar sobre el avance de juegos y juguetes que provienen de la cultura domi-

nante, así como sus efectos sobre las posibilidades de continuidad histórica – cultural añú.

Un elemento que resulta interesante es abordar el rol o las condiciones de participación de los apañakai (varones primogénitos de cada núcleo familiar) en los juegos, a fin de estudiar si estos individuos que según los patrones culturales debe recibir una formación o enculturación especial realizan una ruta de contextos diferente al resto de los niños y niñas.

Notas

- 1 El Proyecto de investigación se titula “Los juegos en el proceso de socialización del añú” que forma parte del Programa de Investigación “Hacia una nueva etnografía del pueblo Añú” financiado por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de la Universidad del Zulia.
- 2 Cifras no oficiales aportadas por el Censo Laguna de Sinamaica realizado en el año 2000 por MOCUPA, UNICEF, Departamento Socioantropológico de la Dirección de Cultura de LUZ y el INE-Zulia.

6. Bibliografía

- ÁLVAREZ José y Marlene Socorro. 2003. *Hacia una gramática pedagógica para la revitalización del idioma paraujano/ añú*. Mimeo grafado.
- AMODIO, Emanuele. 2005. *Pautas de crianza entre los pueblos indígenas de Venezuela. Jivi, Piaroa, Ye'kuana, Añú, Wayuu y Warao*. UNICEF. Caracas – Venezuela.
- AMODIO, Emanuele. 2006. *Producción y transmisión del saber: oralidad, escritura e imágenes*. Serie: Desarrollo del lenguaje y la comunicación. IESALC UNESCO.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. 1989. “La Teoría del Control Cultural en el Estudio de los Procesos Étnicos”. En *Arinsana* No. 10: 5-36. Caracas.
- FERNÁNDEZ, Alí. 1999. *La relación cuerpo-enfermedad en los pobladores añú de la Laguna de Sinamaica*. Trabajo presentado para optar al título de Magíster en Antropología mención Antropología Social y Cultural. Universidad del Zulia. Maracaibo.
- GIMENO SACRISTAN, José. 1996. *La transición a la educación secundaria. Colección Pedagogía: Manuales*. Ediciones Morata, S.L. Madrid España.
- MONSONYI, E. y Monsonyi, J. 2000. *Manual de lenguas indígenas de Venezuela*. Tomo 1. Fundación Bigott. Serie Orígenes. Caracas
- OFICINA CENTRAL DE ESTADÍSTICA E INFORMACIÓN. *Censo Indígena de Venezuela 1992*. Tomo 1. OCEI. Caracas
- PADRÓN, J. 2001. “La estructura de los procesos de investigación”. En: *Revista Educación y Ciencias Humanas*. Año IX, n° 17 julio-diciembre de 2001. Decanato de Postgrado, Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez. p. 33.

PAREDES ORTIZ, Jesús. *El deporte como juego: un análisis cultural*. Tesis Doctoral. Universidad de Alicante. [en Línea]. 2002, [citado 2009-10-14]. Disponible en internet: en:http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01349497511026272644680/008972_2.pdf

QUINTERO WEIR, José Ángel. 2004. *Pensamiento y tradición oral de los hombres de agua. el pensamiento añú en su lengua y literatura*. Trabajo presentado para optar al grado de Maestro en Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México.

Los cuerpos de barro: acercamiento teórico-estético-comparativo de la figuración antropomorfa en la cerámica prehispánica de Venezuela. Series barrancoide-saladoide, valencioide y estilos Betijoque-Mirinday*

ESCALONA VILLALONGA, CARLOS

Universidad Central de Venezuela - Escuela de Historia

e-mail: syahoram@gmail.com

RESUMEN

Tomando como marco de referencia las piezas antropomorfas de las sociedades igualitarias barrancoide-saladoide y las culturas jerárquico-cacicales valencioide y Betijoque-Mirinday, nos planteamos una investigación de carácter comparativo entre diferentes épocas, regiones y/o culturas, para mostrar 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.

PALABRAS CLAVE: figura antropomorfa, barrancoide, saladoide, valencioide, estilos Betijoque y Mirinday.

The bodies of clay: theoretical-aesthetic-comparative anthropomorphic figuration in the pre-Hispanic pottery from Venezuela. Saladoid Barranroid-Series, and styles Valencioid Betijoque-Mirinday

ABSTRAC

Accordingly, by this work, using as a frame of reference the anthropomorphic figurative pieces egalitarian tribal societies Barranroid-Saladoid in the Orinoco and tribal cultures and hierarchical cacicales Valencioid Mirinday Betijoque-central coast and in the Venezuelan Andes, respectively. We considered an inquiry by way of comparison between different periods, regions and/or cultura, 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.

Key Words: human figuration, barranroid-saladoid series, valencioid, Betijoque-Mirinday styles.

*Recibido: 15-09- 2009. Aceptado: 02- 12- 2009.

1. Introducción

La cerámica, como producto cultural elaborado, representó un paso tecnológico clave durante el surgimiento de las sociedades sedentarias en la historia humana. El contexto americano fue base para la elaboración de todo un variado y complejo ajuar artefactual que, sirvió para el desarrollo de múltiples representaciones estéticas posibilitadas por la extraordinaria plasticidad de su materia prima. Así, la simbología cultural encontró un medio de expresión idóneo en las diversas alfarerías a lo largo de todo el continente, entre los cuales la representación antropomorfa ocupó un preponderante papel para la manifestación de las nociones y prácticas sociopolíticas sobre los individuos, el cuerpo y los roles sexuales en las distintas sociedades.

Las representaciones antropomorfas mediante figurinas, muñecos, esculturas y otros medios han sido un elemento cultural material presente desde los orígenes de la humanidad, los intentos de abordar su significación cultural desde la arqueología moderna han sido pocos en Venezuela. Esta precaución científicista quizás represente una reacción en contra de las abundantes interpretaciones que el saber tradicional dan a estas representaciones, así como un reconocimiento del complejo carácter polisémico y culturalmente contextual de las significaciones que se podrían adjudicar a estos artefactos. Por otro lado, el discurso arqueológico, especialmente en sus inicios y de manera más soterrada en la actualidad, filtran permanentemente algunas de estas nociones, como, por ejemplo, que las representaciones antropomorfas corresponden al ámbito de lo ritual o religioso, o que están asociadas a ideas de fecundidad, naturaleza, tierra, agricultura, etc.

2. Las sociedades tribales igualitarias orinoquenses. Series barrancoide y saladoide.

La región geohistórica del Orinoco fue habitada por grupos cazadores-recolectores desde periodos muy tempranos. La recolección y la apropiación no fueron suficientes para mantener

el crecimiento de la sociedad por lo que devino la sedentarización y luego la formación de aldeas. Esto último, producto de la negación del modo de vida igualitario cazador-recolector, condujo al inicio de la formación tribal igualitaria en el medio y bajo Orinoco. Las culturas barrancoide y saladoide tuvieron una coexistencia temporal y regional en el área acompañada posteriormente por una migración a las costas del país. Dichas poblaciones tuvieron una intensa “dinámica social entre sí y con el entorno ambiental, determinada por procesos territoriales de control de recursos naturales de fauna y de flora” (Sanoja y Vargas, 2007: 15).

Cultivaban la yuca, la auyama, el algodón, el maíz y los frijoles con una agricultura de roza y quema (Sanoja, 1981). Probablemente, hayan desarrollado la producción de casabe para consumir la yuca y eventualmente esto produjo excedentes (Sanoja y Vargas, 1974: 57). Esto se evidencia por la presencia de budares. El cultivo se complementaba con la caza de mamíferos, aves y reptiles, la pesca fluvial y la recolección de caracoles terrestres, huevos de tortuga, frutos, etc. El patrón de asentamiento barrancoide, según Navarrete (2006: 338), es un centro nuclear simple indiferenciado, el cual es una aldea con o sin satélites que se basa en la agricultura que no se diferencia, excepto por su tamaño. En Barrancas se puede considerar

...en un primer momento la existencia de un centro nuclear simple cuya población posteriormente —quizás a comienzos de la era cristiana— se habría segmentado dando nacimiento a comunidades periféricas las cuales si bien mantuvieron entre ellas cierto grado de intercambio de bienes, eran autosuficientes desde el punto de vista económico al mismo tiempo que social y políticamente independientes. En lo relativo a ciertos aspectos de la tecnología alfarera (...) cada comunidad habría seguido una línea de desarrollo independiente, aunque siempre enmarcada dentro de las pautas tradicionales (Sanoja y Vargas, 1974: 106).

Estas pautas en la cerámica refleja que la ideología relacionada con su producción estaban regulados, lo que implica

“una fuerte cohesión en torno a los conceptos estéticos e ideológicos compartidos y un alto grado de identificación del grupo con sus propias condiciones socio-culturales” (Navarrete, 2006: 341). Para Navarrete (ver también Delgado, 1989) la vida ceremonial y religiosa es expresada en la variedad de representaciones antropomorfas y zoomorfas que presentan un carácter dual en su expresión simbólica (Antolinez, 1941), lo cual asocia con una posible

...religión animista en donde las deidades son numerosas y están directamente relacionadas con las condiciones particulares de la sociedad en un medio natural específico y una tradición histórica particular, mediada por las interpretaciones simbólicas culturales (Navarrete, 2006: 341).

La vida social debió ser administrada por un individuo que fue a su vez líder religioso y político. El intercambio de bienes entre estas culturas parece haber sido un factor importante para lograr alianzas políticas, identitarias, ceremoniales y estéticas. Posteriormente los grupos barrancoides se expanden hacia la región geohistórica del Lago de Valencia, costas de Guayana y las Antillas. El modo de vida saladoide¹, al igual que el barrancoide, era vegecultor, básicamente centrado en la yuca, pero también en el algodón, maíz, auyama y rizomas silvestres. Desarrollaron la caza terrestre, la pesca fluvial y la recolección. El medio ambiente saladoide eran las selvas de galería y las lagunas estacionales, las cuales presentan pequeños ecosistemas donde se pueden encontrar flora y fauna aprovechable para el consumo. Eran grupos reducidos que posiblemente estaban integrados por familias extensas que habitaban casas comunales, estas estaban formadas por “un grupo numeroso de individuos emparentados entre sí por consanguinidad y que explotaban en colectivo una misma área” (Navarrete, 2006: 389). El consumo de alimentos a nivel comunal es igualitario y colectivo, por lo que no existe algún tipo de diferenciación para su acceso. El jefe o cacique “es designado

más por sus cualidades de dirección y de gerencia del grupo que por su prestigio o pertenencia a un estrato social específico” (Navarrete, 2006: 253).

3. La representación antropomorfa temprana en el Orinoco y costa central y oriental de Venezuela.

Si bien estas sociedades se pueden definir por sus restos arqueológicos como entidades independientes y diferenciadas, luego del análisis de las piezas antropomorfas saladoideas y barrancoides podemos notar que, aunque hay diferencias tecnológicas en la cerámica, existe similitud en la representación corporal. Esto puede corresponder a una transmisión de elementos estéticos entre ambas tradiciones, lo que trajo como consecuencia cierta compatibilidad figurativa pero conservando diferencias identitarias, en su mayoría tecnológicas y decorativas, mas no figurativas.

Dicha compatibilidad podría responder dos razones, una hermandad pantribal entre estos grupos orinoquenses tempranos o a *pool* genético cultural (Navarrete; 2006). Las hermandades pantribales son definidas por Kottak como “aquellas que se extienden por toda la tribu abarcando varios poblados [las cuales] tienden a darse en áreas donde entran en contacto dos o más culturas diferentes” (Kottak, 2003: 139). Generalmente, estas se crean en tiempos de guerra y de intercambios comerciales. Dichas hermandades cumplieron un rol importante en la posterior compatibilidad estética y probablemente religiosa de estos grupos. Como mencionamos, Navarrete (2006) y Delgado (1989) consideran estas culturas o hermandades orinoquenses como animistas. Para las sociedades animistas “el mundo es como una unidad cerrada, en la que cualquier objeto, animal o planta (...) está regida por fuerzas ocultas (...) todo lo que existe, y particularmente todo lo que es móvil, encierra un alma dotada de poder (Delgado, 1989: 71). Esta visión del mundo es inseparable de su representación física, lo cual se entiende como una mediación simbólica entre

el hombre, la naturaleza y la cultura, estas últimas cargadas de un *ánima*. Vargas (1985 en Delgado, 1989), propone que las sociedades que presentan un modo de vida igualitario tribal, tienen como principal contradicción la relación hombre-naturaleza y no hombre-hombre, por ello las respuestas fenoménicas que están ligadas a la superestructura reflejan dicha contradicción. En consecuencia, en estos grupos sociales, en concordancia con Delgado:

...la relación hombre naturaleza debió adquirir una importante significación y ella permitió la materialización de una alfarería cuya resolución formal tiende a la representación de modelos naturales sacralizados (Delgado, 1989: 72).

Es decir, la naturaleza es pensada como mundo social, o viceversa, representada culturalmente mediante la alfarería creando una estrecha relación entre el individuo, la naturaleza y la cultura (I-N-C), poseyendo la última las características de los primeros. Algo similar ocurre en el totemismo donde, “la cultura se concibe como una proyección de la naturaleza y hace las veces de bisagra entre la sociedad” (Levi-Strauss, 1964: 177). No estamos proponiendo que los grupos barrancoides y saladoides eran totémicos, pero la relación I-N-C funciona bajo el mismo principio. Esta propuesta surge de la profusa y variada producción de apéndices en los que cabezas humanas se sobreponen y mezclan con otras figuras zoomorfas y fitomorfas que comprenden parte del mundo natural, produciendo un efecto *barroco*, en el sentido de saturación de significados, dual y ambiguo. Esto, trajo como consecuencia que, al momento de decostruir las piezas, fue difícil distinguir cuerpo de decoración debido a que, la interpretación cultural del cuerpo está frecuentemente muy imbricada con la representación anatómica natural. Por ello, nuestra propuesta supuso una interpretación metodológica que separa, solo con fines clasificatorios, elementos corporales de otros in-corporados. En consecuencia, da la impresión que cultura, hombre y naturaleza

fuesen una misma cosa en el objeto, es decir, no existe una división clara entre ellos, el cuerpo (humano) se concibe como parte del espacio natural (animal y vegetal). Se humaniza la naturaleza y se naturalizan las acciones sociales.



Entonces, podríamos considerar que el sistema de las funciones sociales corresponde a lo natural y éste al mundo de los objetos, por tanto, el medio ambiente y alfarería son dos conjuntos mediadores utilizados por estos grupos para transformar la contradicción entre ellos y la naturaleza y poder pensarlas (o pensarse) como una totalidad donde los límites del ser social no están claros. Esta relación I-N-C se presenta de tres modos en nuestra muestra. Como la representación del *alter ego* (Antolinez, 1941; Delgado, 1989) en piezas donde se representa un rostro humano en las paredes del plato y en el borde dos apéndices con forma de reptil. También como figuras duales, donde se presentan dos

rostros iguales, viéndose el uno al otro o viendo cada uno hacia un lado diferente respetivamente. Por último, como recipientes efigie donde el cuerpo de la vasija y el cuerpo humano son la misma cosa. Si bien posteriormente estos grupos se expanden hacia la costa central o oriental, Lago de Valencia y zona insular de Venezuela complejizándose (Navarrete, 2006: 273), no existe una separación del cuerpo humano de la totalidad y funcionalidad de la vasija. La negación del hombre como parte de la naturaleza comienza en tradiciones más tardías y estratificadas como Betijoque donde, la relación hombre-hombre se convierte en la contradicción principal mediante representaciones corporales y simbólicas que proporcionan un modelo de diferenciación entre ellos y la naturaleza. Sin embargo, la estratificación social no implica una necesaria separación entre los individuos y la naturaleza.

4. Los grupos tribales jerárquico-cacicales del Lago de Valencia

A comienzos de la era cristiana arriba a la región una oleada de migración barrancoide proveniente del Orinoco. Los portadores de esta cerámica establecen un importante asentamiento en la orilla nororiental del lago de Valencia además de en la costa. La cerámica del estilo Barrancas del Bajo Orinoco comienza a poseer rasgos diferentes gracias al desarrollo local y a las influencias del occidente del país (estilos La Cabrera y El Palito) (Antczak y Antczak, 1999: 144). El complejo ritual era, probablemente muy desarrollado debido a la gran cantidad de pipas zootropomorfas. Los sitios barrancoides de El Palito eran áreas de habitación y la subsistencia estaba basada en el aprovechamiento de recursos marinos y terrestres, aunque, la ausencia de artefactos barrancoides en las islas frente a la costa central indican que esta sociedad no era eminentemente pescadora (Antczak y Antczak, 1999). Para ellos su subsistencia era una combinación entre “el cultivo de la yuca, la caza, la pesca y la recolección de conchas de mar” (Sanoja y Vargas, 1974: 63).

Aparte de la propiedad alimenticia y nutritiva de estos recursos, las conchas marinas y los huesos eran empleados para realizar adornos corporales, útiles y objetos votivos. Posteriormente aparecen en nuevos grupos humanos en el área portadores de la cerámica valencioides que habitaban en viviendas fabricadas sobre montículos, y no como los más tempranos que vivían en construcciones palafíticas (Vargas, 1990). La yuca continua siendo el principal cultivo, pero aparentemente también consumían maíz (Sanoja y Vargas, 1999). Posteriormente, estos grupos dominaron el arte de la navegación y poblaron las islas cercanas a la costa (Antczak y Antczak, 2006). Las construcciones artificiales de tierra indican que fue el área de una comunidad con una organización compleja, lo cual demuestra (al igual que los entierros diferenciados) que había una gran estratificación social (Sanoja y Vargas, 1974: 121).

El ámbito ceremonial de estos pobladores tardíos se caracterizaba por cementerios con grandes urnas funerarias que a veces contienen enterramientos múltiples o de restos humanos y animales, acompañados de ofrendas, “la profusión de estatuillas y vasijas antropomorfas y zoomorfas, testimonian una actividad y una complejidad ritual” (Sanoja y Vargas, 1974: 64). Las figuras valencioides conforman elementos expresivos icónicos de esta sociedad. Su abundancia y variedad hacen suponer que jugaban un papel central en una gran parte de las actividades de dicha sociedad. Un rasgo llamativo que ha suscitado discusión como representación es la forma de las cabezas, las cuales, en conjunción con la singular y única evidencia arqueológica de deformación craneal en los restos óseos valencioides, han sido interpretadas como expresión figurativa realista de la práctica cultural de la alteración osteológica craneal. Otros, considerando la figuración como elemento estético mediador entre la realidad y la abstracción, han visto estas formas como representación de máscaras o vibráfonos, o como elemento estilístico idiosincrático.

5. La figuración antropomorfa valencioide

Con la estratificación social dentro de esta cultura comienza a resaltarse el papel individual de los sujetos, lo que trajo como consecuencia una gran producción de figuras independientes antropomorfas. Al igual que las tradiciones orinoquenses, realizaron vasijas efigie y figuras duales. Sin embargo, esta dualidad no implica la humanización de la naturaleza o viceversa. Estas figuras se presentan como entes diferenciados dentro del mismo objeto, por ejemplo, doble efigies mitad humano, mitad primate, con apéndices zoomorfos y antropomorfos a un lado del rostro, e incluso representaciones posiblemente fitomorfas en la panza de la vasija figurativa. No es casual que estos elementos no se representen juntos. Probablemente no sólo ocurre una separación del hombre con la naturaleza, sino también entre los elementos naturales (vegetales y animales).



En general, dentro de su gran heterogeneidad formal, sus representaciones, mayoritariamente femeninas, consisten en figuras humanas desnudas en las que se resaltan rasgos corporales de silueta como pies, piernas bulbosas, glúteos, genitales, brazos y manos (con frecuencia arqueados colocados sobre la cintura o sosteniendo la cabeza) y cabezas hipertrofiadas que adquieren volúmenes ovalados o naviformes. Estos iconos femeninos atestiguan la importancia del signo y su magnitud simbólica dentro de esta sociedad, subyacen en ellos definiciones estéticas de la visión del mundo valencioide. Para Delgado:

...la importancia de la mujer debió permitir la formulación de mediaciones simbólicas propiciadoras, que debieron expresarse en las múltiples objetivaciones de la conciencia social, en los mitos, en las ceremonias destinadas a la magia y seguramente se manifestaron en las formas particulares que adquieren las derivaciones sensitivas y sensoriales como representación de los modelos estéticos, que en estas sociedades parecieran demostrar un alto grado de convencionalización (Delgado, 1989: 133).

Aún cuando los cuerpos están desnudos y no poseen decoraciones pintadas que sugieran indumentaria o pintura corporal, algunas presentan bandas inciso-punteadas en sus rostros o cuellos que podrían interpretarse como escarificaciones y collares. En el rostro, en ocasiones, se observan incisiones sobre las mejillas, labios y cejas, así como perforaciones en sus orejas y bandas en sus frentes que aluden a cierto tipo de decoración corporal. Dicha decoración implica una modificación de la naturaleza del cuerpo humano, infringiéndole cambios culturales permanentes e irreversibles como, por ejemplo, las escarificaciones y la deformación craneal. Por otra parte, se encuentran piezas que no presentan representación genital. Sin embargo, comparten las mismas características corporales que las figuras femeninas, se presentan sedentes y de pie, efigies y apéndices; todas aparentemente desnudas. La desnudez y la feminización de las figuras

asexuadas se podrían asociar a que, siendo la mujer productora y reproductora a partir de su propio cuerpo, mediante “su fecundidad, un sincretismo las une simbólicamente con la reproducción de la vida animal y vegetal” (Delgado, 1989: 132). Sin embargo, consideramos que la feminidad representada en la cerámica, puede estar más bien asociada a una culturización de la mujer como concepto abstracto, es decir, pudo ser concebida más cercana a la cultura (aunque no se separa por completo de la naturaleza), al menos en el ámbito de la representación social, que el hombre, probablemente representado en otros ámbitos estéticos no necesariamente físicos.

Tomando en cuenta que Sanoja y Vargas (1974), proponen que la deformación de los cráneos estaba asociada a individuos de un alto estatus y Brites (1994) describe cráneos femeninos deformados en su trabajo, entonces la mujer también podía tener un alto estatus por lo cual ponemos en duda la imagen de la mujer como un ente dominado. En relación a la desnudez no podemos decir que la mujer, estuviese cotidianamente desnuda, aunque no existe documentación de esto. Como mencionamos anteriormente, asociamos el hecho de que algunas piezas efigie e independiente presenten las manos sobre el rostro como acto de sostener una máscara. Dicha máscara presenta los mismos rasgos que las cabezas con deformación craneal, es decir, de forma alargada o naviforme y decoración inciso-punteada. Esta similitud nos abre una pregunta, ¿porque producir mascarar con aspecto similar al rostro tomando en cuenta que la escarificación en el rostro y la deformación craneal eran practicadas (existen pruebas en el registro arqueológico al menos de esta última)?

La respuesta a esta pregunta podría residir en la jerarquización de estos grupos la cual, implica un acceso desigual a los recursos económicos y, porque no, a los recursos estéticos. Tomando como cierta la propuesta de Sanoja y Vargas (1974; 1999), sobre la deformación craneal, estas máscaras (de las cuales desconocemos su contexto de uso, el cual pudo ser meramente ce-

remonial) otorgarían un parcial y no permanente estatus, aunque no se igualaría en superioridad sino que sería una mediación o un acercamiento simbólico. Sin embargo, no consideramos la deformación craneal y los usos de la máscara como mutuamente excluyentes o binarios; un individuo de cráneo modificado pudo usar una máscara en ciertos momentos para afianzar su estatus sobre los otros. Es decir, una falsa impresión de estatus social, político, ceremonial, etc., o un reforzamiento del mismo, las máscaras funcionaron como una incorporación del poder. La representación material del poder podía ser circunstancial, mediante el uso de la máscara, o permanente a través de la deformación craneal o la escarificación.

Por el contrario, el uso de collares, aretes, etc., debido a que la materia prima osteo-odonto-queratíca se obtenía mediante la caza y la pesca en el lago y la costa, por lo cual estaban disponibles directamente sin necesidad del intercambio, no necesariamente representaban objetos suntuarios, como los casos andino y del noroccidente de Venezuela, sin embargo, no descartamos la posibilidad de que existiese una jerarquización en el uso distintivo de collares, narigueras y aretes. Paralelamente en el tiempo a la sociedad valencioide, aunque muy distantes en el espacio, otros grupos jerárquico-cacicales se desarrollaron en el área andina venezolana, como lo son las tradiciones Betijoque y Mirinday.

6. Los grupos tribales jerárquico-cacicales de los Andes venezolanos

Estos grupos se caracterizaron por una arquitectura lítica incipiente, terrazas agrícolas, canales de riego, acueductos, minitoyes -cuya función principal era funeraria o de almacenaje para tubérculos y granos (silos)- muros de piedra, caminos, escaleras. Además de viviendas de bahareque, caña, madera (Wagner, 1999: 98) y el cultivo con terrazas era de campos pequeños. (Sanoja y Vargas, 1999). La terracería no implica una alta densidad poblacional aunque si una sociedad organizada y especialmente esta-

ble. 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 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 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 cacao 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).

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

Posiblemente cómo 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*, cómo de enfatizar los rasgos particulares o específicos de los individuos representados. También, la figura de lo masculino se hace claramente visible en ambos estilos, aunque no mas profusa que las figuras femeninas y asexuadas. 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. En 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 subordinación (...), 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).

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 se presentan feminizados, es decir, comparten elementos estéticos y simbólicos de las figuras femeninas. 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 ima-

gen 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, la deformación craneal intencional.



8. Acercamiento teórico-metodológico para el entendimiento de la figuración antropomorfa del Orinoco, costa central y Andes venezolanos

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 barrancoides y saladoides 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 femineidad representada en las figuras con la representación cultural (física) de *la mujer* como un concepto abstracto y naturaleza en forma de apéndices zoo y fitomorfos. 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 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 valencioides y orinoquenses. Dentro de los atributos pictográficos y su relación con la representación del género, la feminización 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 proporcionando 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 político respectivamente. Es decir, a través de las piezas antropomorfas evidenciamos tres relaciones de poder diferentes. Primero un poder cultural-natural en los barrancoides-saladoides, 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 interven-

ciones 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 en 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: (i) Normativos, es decir impuestos por la sociedad. (ii) Funcionales, por ejemplo, en el caso de sostener la máscara, pudo ser, al contrario de lo que nosotros suponemos, realmente un soporte estructural. (iii) Simbólicos, 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. (iv) Representacionales, es decir, la figura en realidad sostiene una máscara. (v) 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, ce-

remonial 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 estética 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 valencioi-des, 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.

No queda más que proponer nuevos acercamientos a este tipo de piezas mediante una ampliación de la muestra en cuanto a las sociedades examinadas o proponer un marco comparativo entre otras, que por cuestiones de tiempo y alcance de la investigación, no analizamos. Sin embargo, estas proposiciones sientan una base teórico-metodológica para la comprensión fenómenos estético-figurativos del pasado prehispánico venezolano, los cuales 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.

Notas:

- 1 Navarrete (2006) denomina a estos grupos, para efectos de su trabajo, como ronquinoides ya que necesita diferenciarlos de los saladoides en la costa; sin embargo para nosotros, el termino saladoides engloba tanto orinoquense como costero.

9. Bibliografía

- ANTCZAK, M. y A. Antczak .1999. “La esfera de interacción Valencioide”. En: Miguel Arroyo, Lourdes Blanco y Erika Wagner (eds.). *Arte Prehispánico de Venezuela*. Galería de Arte Nacional, Caracas.
- ANTCZAK, M. y A. 2006. *Los ídolos de las islas prometidas. Arqueología prehispánica del archipiélago de Los Roques*. Editorial Equinoccio, Caracas.
- ANTOLINEZ, Gilberto. 1941. “Arqueología comparada. Figuración del otro yo en nuestro arte prehispánico”. En: Orlando Barreto (ed.) (1998). *El agujero de la serpiente*. Gilberto Antolinez. *Obras*, Vol. II. Ediciones de la Oruga Luminosa. Colección de Voces Secuestradas, San Felipe. pp. 373-400.
- BAILEY, Douglass. 2005. *Prehistoric figurines. Representation and corporeality in the Neolithic*. Routledge, Londres.
- BRITES, Natasha.1994. “Estudio preliminar: aproximación interpretativa al contexto de elaboración de las “Venus de Tacarigua”. En: *Boletín Antropológico*, N° 31. pp. 39-51.

- DELGADO, Lelia. 1989. *Seis ensayos sobre estética prehispánica en Venezuela*. Academia Nacional de la Historia, Caracas.
- KOTTAK, Conrad. 2003. *Espejo para la humanidad. Introducción a la antropología cultural*. McGraw-Hill, Madrid.
- LEVI-STRAUSS, Claude. 1964. *El pensamiento salvaje. Fondo de Cultura Económica, México*.
- NAVARRETE, Rodrigo. 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.
- SANOJA, Mario. 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, Mario e Iraida Vargas. 1974. *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*. Monte Ávila, Caracas.
- SANOJA, Mario e Iraida Vargas. 1999. *Orígenes de Venezuela. Regiones geohistóricas aborígenes hasta 1500 d.C.* Comisión Presidencial V centenario de Venezuela, Caracas.
- SANOJA, Mario e Iraida Vargas. 2007. "Las sociedades formativas del noreste de Venezuela y el Orinoco medio". En: *International Journal of South American Archaeology* I. pp. 14-23.
- VARGAS, Iraida. 1990. *Arqueología, ciencia y sociedad. Ensayo sobre la teoría arqueológica y la formación económico social tribal en Venezuela*. Editorial Abre Brecha, Caracas.
- WAGNER, Erika. 1988. *La prehistoria y etnohistoria del área de Carache en el occidente venezolano*. Universidad de los Andes, Mérida.

WAGNER, Erika. 1999. “La región andina”. En: Miguel Arroyo, Lourdes Blanco y Erika Wagner (eds.). *Arte Prehispánico de Venezuela*. Galería de Arte Nacional, Caracas.

Las y los sin techo: Un estudio etnológico desde la perspectiva de género*

HERNÁNDEZ, FRANCISCO

Universidad Nacional Experimental Ezequiel Zamora, Barinas-Venezuela

e-mail: franc2604@hotmail.com

RESUMEN

Este artículo forma parte de una investigación más amplia titulada “Antropología de la vivienda desde una perspectiva de género” en la primera década del presente siglo, con base a un caso de estudio en Barinas-Venezuela,” y tiene como propósito dar a conocer una reflexión crítica- emancipadora en torno a la lucha que emprenden las mujeres por obtener un techo auténtico y propio, a partir de los hechos y/o valores socioculturales que hemos encontrados a lo largo del camino de esta investigación.

PALABRAS CLAVE: Antropología, vivienda, patriarcado, mujeres.

The homeless: An ethnological study from the perspective of gender

ABSTRACT

This article is part of a larger investigation entitled “Anthropology of the house from a gender perspective” in the first decade of this century, based on a case study in Barinas, Venezuela, “and is intended to present a emancipator-critical reflection about the struggle that women undertake to get a roof is truly their own, from the facts and / or cultural values that we found along the path of this research.

KEY WORDS: Anthropology, housing, patriarchy, women.

*Recibido: 23-10 2009. Aceptado: 25- 11- 2009.

1. Introducción

El patriarcado es uno de los fenómenos sociales más antiquísimo que se conoce en la historia, según Moore (1992) este fenómeno data desde mucho antes del capitalismo, por lo que se supone de sus virtudes para renovar mecanismos de sobrevivencia en cualquier orden social. No obstante la praxis política y social de las mujeres comienza a subvertir dicho orden de dominación masculina, y de allí su cuestionamiento como categoría transhistórica o metaestable. En este sentido el presente ensayo se propone en hacer énfasis en la praxis social y política de las mujeres como impulsora de los cambios de la construcción cultural de género en medio de una crisis inocultable de la ciudad moderna y del sistema patriarcal capitalista.

2. Área de estudio y metodología

La fuente empírica que sirve de apoyo a nuestra reflexión teórica se encuentra en un asentamiento de parceleras y parceleros denominado “La Arenosa”, consta de una superficie aproximada de 40 hectáreas y está ubicado en el norte de la ciudad de Barinas (zona occidental de Venezuela).

Nuestro trabajo etnográfico se inicia el 03 de agosto de 2009, justamente la fecha en que se da la ocupación del parcelamiento y terminó parcialmente el 28 de diciembre del mismo año. Es de resaltar que la etnografía que practicamos no consistió en hacer unas cuantas visitas al área de estudio y observar desde lejos, como muchas veces se acostumbra, por el contrario estuvimos allí en el lugar donde se desarrollaron los acontecimientos como sugiere Clifford Gertz (1989). De modo que no fue imprescindible recurrir a la herramienta de los llamados “informantes claves”, porque fuimos participantes directo desde el día en que se inició la ocupación hasta que se consolidó la misma, es decir hasta que el gobierno municipal llegó a un acuerdo con las y los ocupantes para iniciar en el mencionado terreno la construcción de un lote de viviendas. El “estar allí” todos los días durante

cinco meses nos permitió lograr una empatía o comunión fáctica según Malinowski, con todos las y los participantes. Así la obtención de la información obtenida no fue precisamente mediante entrevistas “estructuradas/formales”, sino a través de conversaciones ordinarias, espontáneas, informales sostenidas a menudo con las parceleras y los parceleros mientras estábamos en labores de limpieza, medición de parcelas, en el inicio de las primeras autoconstrucciones de viviendas y sobre todo en las noches, con el grupo que se quedaba haciendo las respectivas guardias. Durante esas conversaciones pudimos conocer de sus labios la producción y reproducción del orden patriarcal a través de un lenguaje esencialmente *machista*, empero curiosamente también pudimos constatar la deconstrucción simbólica de dicho orden en otros ámbitos. A la fuente de información anteriormente señalada, se suma la nuestra, la observación participante, producto de la permanencia/vivencia temporal en el terreno denominado “La Arenosa”, en este sentido consideramos como muy valorada nuestras propias percepciones a cerca del fenómeno de estudio. A continuación exponemos algunos resultados de nuestra investigación en proceso.

3. Crisis de la vivienda: ¿una piedra de tranca para el proyecto patriarcal capitalista?

Manuel Castells (1997) presenta un importante trabajo socio-antropológico con fundamentación estadística en el que se propone demostrar el desencadenamiento de una profunda crisis de la familia patriarcal. Sostiene este autor que la crisis de la vivienda contribuye a mantener unida a la familia tradicional, impidiendo la formación de nuevos hogares en las grandes áreas metropolitanas (Castells, 1997).

Desde una posición muy personal coincidimos, en cierta forma, con el mencionado postulado de Castells. De acuerdo a nuestra perspectiva, fundada en nuestra experiencia particular, sostenemos que dado el carácter matricentrado y matrifocal en-

raizado en nuestro continente, generalmente son las madres más que los padres las que apuestan por compartir la casa matriz con sus hijas que deciden tempranamente contraer nupcias o que sencillamente se convierten en madres solteras desde muy jóvenes, y ello desde luego refuerza en las madres protectoras el principio de **autoridad** dentro del hogar (donde conviven padres o hijos mayores). En estas condiciones la persona que funge como yerno, considerándose como una especie de inquilino en su nuevo hogar se le imposibilita poner en práctica su proyecto de vida tradicional generalmente machista. *“Vivir con los suegros es un problema porque uno ni siquiera puede discutir con la mujer”*, esto es lo que comúnmente dicen los hombres jóvenes que viven en la casa materna de su pareja. Al decir verdad lo que ocurre es que el miembro de la pareja masculina al vivir en el seno de una familia extendida no se les hace tan fácil maltratar físicamente a su pareja, lo que sí es frecuente cuando la pareja vive sola.

Sin embargo es bueno enfatizar que la crisis de la vivienda por sí mismo no dice mucho de la crisis del patriarcado, en todo caso sostenemos que la lucha y el trabajo (entiéndase praxis política y social) de las mujeres por cambiar su modo de vida, a través de la conquista de un techo propio, conspiran contra el proyecto de fortalecimiento y mantenimiento de la familia patriarcal. Demostrar en el plano empírico y argumentativo esta tesis es nuestro propósito en este ensayo.

4. Praxis política de las mujeres “sin techo” y el comienzo del derrumbe del mundo binario.

Respecto a la lucha que emprenden las mujeres por el derecho a tener un techo propio tiene que verse como una manifestación concreta que contradice el mito sexista de que el mundo de lo público o de la política está reservado generalmente al sexo masculino. Como se sabe tradicionalmente, la política- según Aristóteles- ha sido considerada un asunto de hombres (libres). Queda aquí sobreentendido que el filósofo griego se refiere sólo a

los ciudadanos-hombres, excluyéndose a los esclavos y mujeres. Sin embargo, las diferentes observaciones que hemos realizado en varias ocupaciones realizadas en el estado Barinas (Venezuela) se encuentran las mujeres en primera fila combatiendo al lado de los hombres para obtener un pedazo de terreno donde construir su vivienda¹.

Ello quiere decir que las mujeres luchadoras por techo propio son más que un simple objeto sexual y en Venezuela desde hace mucho tiempo ya no están totalmente replegadas a la vida privada y al mundo doméstico. Por el contrario, han comenzado a vivir una vida más pública y menos sedentaria. Son nada más ni nada menos que **sujetas políticas**, a la hora de enfrentarse con los cuerpos represivos del estado lo hacen con valentía, generalmente toman como escudo a sus propias/os hijas e hijos pequeños, dirigen asambleas públicas con las y los pisatarías/os del parcelamiento ocupado, se reúnen con representantes de los organismos gubernamentales, conceden entrevistas a diversos medios de comunicación (radio, prensa y televisión). En pocas palabras diríamos que la agenda de una dirigente del colectivo de los/as sin techo es tan o más apretada que cualquier de nuestros concejales o diputados. Han pasado de ser mujeres con responsabilidades exclusivas del hogar a disputarle a los varones el espacio público-político. La forma y elocuencia en que pronuncian el discurso no tienen que envidiarle a los mejores tribunos formados en escuelas de los partidos políticos. La mirada, las gesticulaciones, la voz y todos los movimientos del cuerpo que acompañan su palabra difícilmente podrían ser marcadas por el sello androcéntrico como “masculinas”, pues sus discursos son tan encendidos y provocadores que las mismas retóricas “varoniles”. A todas estas cualquiera se preguntaría ¿A caso la acción política ha masculinizado a la mujer? No nos parece, lo que ocurre es que la propia praxis de la mujer transforma y revoluciona las categorías tradicionales de género establecidas por la ideología y cultura patriarcal.

A pesar del triunfo político alcanzado por parte del colectivo femenino sin techo es bueno aclarar la crítica que suele hacerse por parte de algunos profesionales de la sociología inspirados en Alain Touraine, los cuales sostienen que los nuevos movimientos sociales, como el de los y las sin techos, personas desempleadas, asociaciones contra la especulación, entre otros movimientos reivindicativistas, generalmente apuestan por acciones cortoplacistas, que luego de resolver su problema inmediato desaparecen de la escena pública. Esta observación es válida hasta cierto punto, pues si bien es cierto que la acción política de las mujeres por obtener techo propio se reduce a luchas de carácter reivindicativas, no menos cierto es que las mujeres venezolanas están en la calle protestando más por el problema de la vivienda que por protestas de contestación cultural contra el sistema de dominación patriarcal.

Basta echar diariamente una mirada o una ojeada en los llamados medios de comunicación para darnos cuenta de la presencia de la mujer reclamando por el derecho a la vivienda, al igual que una organización llámese feminista, homosexuales (otros género como gays, lesbianas) abogando contra el derecho del aborto o por el derecho al matrimonio del mismo sexo, son movimientos que trastocan el sistema. Se podría aceptar que este último movimiento desde el punto de vista cultural – que generalmente cobra más fuerza política en Europa y en Estados Unidos y en otros países de América Latina - es más importante porque de un modo consciente se oponen concretamente a las prácticas machistas y a la normatividad androcéntrica impuestas desde los centros de poder oficialistas, empero desde el punto de vista político y también económico, las luchas libradas por las mujeres sin techo representan un dolor de cabeza mayor para la estructura del sistema capitalistas patriarcal (Hernández, 2009). Por ejemplo en la comunidad denominada “La Arenosa”, está asentada en la zona más privilegiada de la ciudad, por su ubicación estratégica para el llamado “desarrollo” industrial y comercial del estado.

Por lo que fue motivo de fuertes contradicciones entre las clases de terratenientes urbanas, habitantes de clase media del sector y los entes políticos del Estado². Una acción más coordinada entre estos movimientos (nos referimos a los colectivos feministas³ y sin techo), sin duda golpearía con más fuerza al binomio patriarado-capitalismo.

Recapitulando: la irrupción de las mujeres en el campo de la lucha diaria por el derecho a tener por un techo propio es un signo evidente de que no están de paso por las calles o por las instituciones como generalmente se dice, están haciendo política al igual que los hombres que se habían creído los únicos ciudadanos de la polis o los únicos hacedores de política. De allí que estamos a tiempo de corregir el postulado androcéntrico hecho por Aristóteles cuando sentenciaba que el hombre era un animal político (o *Zoon politikon* en griego), y decir que también las mujeres potencialmente lo son en la misma magnitud. En palabras de Adriana Valdés, "...la división tradicional entre el espacio de los varones y espacios de las mujeres se está desdibujando, el mundo binario ya no se sostiene..." (Valdés, 1992:44), aunque se resiste de diferentes formas.

5. El oficio de la autoconstrucción femenina y su importancia en la nueva construcción de identidades de género

Otro de nuestros aportes que sirven para argumentar empíricamente en torno a una evidente crisis del sistema de dominación patriarcal es el referido al trabajo que realizan las mujeres en la construcción de sus propias viviendas. En realidad este es un fenómeno que se presenta fundamentalmente en las ocupaciones, como una manera de dar respuestas a la actual crisis de la vivienda dentro de la ciudad moderna. "*Si el gobierno no nos da una vivienda donde vivir, nosotras mismas tenemos que trabajar para construir nuestra propia casa*"⁴.

Las observaciones que hemos hecho en dicho parcelamiento, a partir que la directiva del parcelamiento dio la orden para iniciar la construcción de las viviendas -mes de Diciembre 2009- han revelado lo siguiente: mujeres batiendo y cargando mezcla, abriendo huecos, echando pala y hasta pegando bloques, entre otras labores de autoconstrucción. Tales actitudes, comportamientos y aptitudes son codificadas como extravagantes o cuando menos causan sorpresa y asombro para el mundo machista.



Mujeres en plena jornada en la autoconstrucción de sus propias viviendas.

La interesante experiencia de las mujeres trabajadoras en la autoconstrucción nos permite teorizar a cerca del género. En este sentido sostenemos junto con Marcela Lagarde (1997), que la construcción de género está supeditada a los cambios históricos, así como la cultura, el género no es un concepto fijo y eterno. En otras palabras la visión o cosmovisión que tenemos sobre el mundo puede cambiar en un determinado momento histórico. Así por ejemplo, las integrantes del colectivo de las/os sin techo en su dura experiencia por conquistar un terreno para en ese lugar

edificar en el futuro lo que sería su casa, aprenden y asumen roles (voluntarios y obligatorios) que la ideología patriarcal los califica de masculinos. El aprendizaje de nuevos roles, trabajos y tareas alternas o distintas a las que tradicionalmente les normaba el esquema androcéntrico, es lo que se ha llamado proceso de aculturación (Lagarde, 1997) que le conllevará a redefinir (a la mujer) su concepto de género.

En este orden de ideas la autoconstrucción femenina tiene que ser vista como una práctica social alternativa a la establecida culturalmente por el machismo, introduciendo de este modo cambios en las relaciones sociales de género. Dicho de otro modo, la experiencia que hemos reportado como autoconstrucción femenina contribuye a desmontar el sofisma androcéntrico que acostumbra evaluar maniqueamente el trabajo de los seres humanos, pues las mujeres que ahora están dentro del mundo de la autoconstrucción continúan asumiendo el papel de madres y trabajadoras del hogar. Se trata de un hecho histórico que invalida la concepción binaria o dicotómica del mundo. Desde este punto de vista el término de “mujer”⁵ quedaría cuestionado por la praxis, esto es las mujeres ya no sólo serán mujeres a secas, sino seres o personas integrales con capacidad de realizar trabajos considerados por la ideología patriarcal como exclusivos para el sexo “fuerte”. De acuerdo a lo expresado, los términos “mujer” y “hombre” quedarían develados como códigos lingüísticos al servicio de la clase dominante masculina. Resumiendo, el género ya no se podrá construir tomando como patrón un esquema dicotómico como tradicionalmente se ha definido, definitivamente el género tiene que construirse de acuerdo a su cultura o experiencia de vida. Para decirlo con palabras de Lagarde, “cada sociedad, cada pueblo, cada grupo y todas las personas, tienen una particular concepción de género basada en la de su propia cultura. Ojo, pero teniendo en cuenta que la cultura es autoconstructiva (Lagarde, 1997: 14).

6. La construcción urbana/urbanística: un oficio estratégicamente masculinizado por el capitalismo

Aunque el proyecto de ciudad global promovido por el capitalismo le interesa incluir a la mujer como una pieza importante dentro del mercado, es justo reconocerles sus conquistas que ha obtenido mediante sus luchas a través del tiempo. Así por ejemplo, la mujer que hace apenas décadas estaban acantonadas en el mundo de lo privado, en tiempos recientes han logrado penetrar los espacios públicos de la ciudad, tiene mayor participación en la esfera política (en América Latina en todos los países las mujeres tienen derecho al voto y muchas han sido electas para cargos de representación popular), la masificación de la educación, en términos generales, no discriminó a la mujer, y hoy gracias a ese proceso de inclusión social muchas carreras universitarias están en vía de feminizarse, algunos casos concretos en Venezuela se encuentran las carreras de educación, sociología, ingeniería en petróleo en la ULA y UNELLEZ respectivamente.

Ahora bien si todo esto es una realidad y si aceptamos con Michelle Perrot (1997) que asistimos cada vez más a un mundo feminizado y a una invasión de mujeres al espacio público, ¿por qué, entonces, no ocurre tal fenómeno con el oficio de la construcción? La experiencia nos dice, (al menos la que hemos obtenido en los parcelamientos ocupadas por las /os sin techo, denominadas “Renacer Bolivariano” y “La Arenosa” ubicadas en el Norte de la ciudad de Barinas) que *a medida que se moderniza la ciudad, el oficio de la construcción se masculiniza*. Por tanto la modernidad no ha hecho sujeta a las mujeres del oficio de la construcción, los hombres construyen casas pensando más en el beneficio propio que en el de las mujeres. Aquí es bueno preguntarse ¿por qué la construcción y la arquitectura son tan hostiles a las mujeres? Perrot nos ayuda a responder esta pregunta, dice que estas profesiones constituyen el orden de las ciudades (Perrot, 1997: 93).

En efecto, todo indica que la sociedad patriarcal en concordancia con el sistema capitalista son celosos del orden de cómo están hoy organizadas las ciudades y los urbanismos. Por supuesto, ellos temen, por una parte, que un nuevo formato en el ordenamiento de las ciudades termine por cambiar simbólicamente la estructura de dominación clasista y también de género, y por la otra, también temen que una invasión de mujeres en el oficio de la construcción le causaría a los inversionistas de la construcción un desbalance económico desde el punto de vista de una merma en la producción de plusvalía. Como puede observarse este tipo de racionalidad es muy propio de un operador capitalista moderno, pero a su vez tal razonamiento se sirve de una de las más antiguas ideologías opresoras que conoce la humanidad: la ideología patriarcal.

De acuerdo a lo últimamente expresado se nos hace fácil presuponer por qué a las clases capitalistas les conviene construir *material y simbólicamente* un mundo androcéntrico, y en consecuencia por qué son muy dados a utilizar un lenguaje extremadamente sexista. Para ser un poco más exacto, diríamos que empezamos a comprender cual es el afán de las clases dominantes en ver las diferencias de los sexos, en vincular sexo con género, por qué están interesados en dividir la vida cotidiana en dos esferas: la pública y la privada y en distinguir los sexos en “débil” y “fuerte”

Es decir, no queda duda que el oficio de la construcción representa para las clases dominantes masculinas una especie de prenda de alto valor que no está dispuesto a cederles fácilmente a las mujeres. Prueba de ello es que muy pocas o ninguna urbanizadora emplea a mujeres para la construcción de viviendas. Además la vivienda es diseñada por hombres o cuando suele ser diseñada por las mujeres es con el formato confeccionado previamente por una mentalidad patriarcal⁶, pues las casas fabricadas por grandes constructoras nacionales y transnacionales no contemplan un es-

pacio propio para el descanso, la meditación y el oficio intelectual de las mujeres, como si lo contempla – algunos casos- para los hombres.

No obstante, el capitalismo, dadas las múltiples crisis por las que atraviesa se le hace difícil evitar el derrumbe del sistema patriarcal, de allí es comprensible que las mujeres que luchan por un techo propio (generalmente provenientes de las clases más explotadas y depauperadas) están venciendo las posiciones sexistas que les prohibían transgredir normativas establecidas por el orden social vigente, nos referimos específicamente a la costumbre – traducida en una norma social- que prescribe a las mujeres de los trabajos “fuertes”, como es el caso de la construcción.

Como ya lo hemos dicho anteriormente, la mujer que asume sola o junto a su pareja la construcción de su propio techo tiene más posibilidades de desamarrarse de las cadenas de la opresión patriarcal. En primer lugar porque, las mujeres al conquistar la categoría de propietaria o copropietaria de un bien inmueble, conquista a su vez el status de “jefe de casa”, y no como sostienen algunas antropólogas, cuando establecen que en muchos casos lo que define el ser jefe de hogar es el simple hecho de ser hombre (Valdés, 1992: 32). En plena coincidencia con Lagarde (1997) sostenemos que el poderío de los hombres se concreta en la posibilidad de dar y quitar a las mujeres bienes, pertenencia, estatuto, prestigio, espacio social, entre otros.

7. Conclusión

La crisis de la sociedad patriarcal es una realidad, pero su fin, hoy por hoy, no es un hecho (Castells, 1997). Lo que sí es un hecho y una realidad es que la mujer ya no está sentada al frente de su casa viendo pasar el cadáver del gran patriarca. Algunas veces conscientes y otras veces inconscientes, las mujeres han pasado a formar parte de la rueda de la historia. Desde el plano

político (luchas concretas por la igualdad de género) y desde el plano social reivindicativo (luchas por la sobrevivencia física, como es el caso de la autoconstrucción femenina) configuran nuevos tiempos donde es posible vislumbrar a corto plazo un *proceso de desocialización patriarcal* en el que hombres y mujeres comienzan a des-aprender viejos vicios y esquemas reduccionistas y dicotómicos patriarcales.

Notas:

- 1 De acuerdo a revisión hemerográfica de los principales medios impresos de la región se determinó que de las últimas ocho ocupaciones realizadas en la zona alta de Barinas desde el 2003 hasta la fecha, cinco de ellas han estado dirigidas por mujeres.
- 2 Recomendamos la revisión hemerográfica de los principales medios del Estado (La Prensa, De Frente, El Diario y la Noticia de Barinas) a partir de la fecha de ocupación – 1 de Octubre 2009 hasta la fecha-
- 3 Es bueno resaltar que en estos colectivos existen muchos de sus miembros que carecen de techo propio
- 4 La expresión pertenece a una dirigente del parcelamiento “La Arenosa” de nombre Cotiza ante una entrevista radial el día 20 de enero del presente año.
- 5 Recomendamos leer el artículo de Henrieta L Moore Antropología feminista. Nuevas Aportaciones, publicado en la revista Isis Internacional 1992, ediciones de las mujeres. P 11-47) Según la autora, la antropología feminista demuestra que no existe una categoría sociológica “mujer” universal o única. Así mismo, acogemos la observación que hace Haydée Birgin, cuando sostiene que “las mujeres son muchas y distintas, no son una categoría ni una clase” (1992:20)

- 6 Según Alessandra Boccheti, “Un cuerpo de mujer no garantiza un pensamiento de mujer”, tomado de la revista *Isis Internacional* (1992) citado por Haydée Birgin en el artículo titulado “El lugar de las mujeres en las estrategias del desarrollo sustentable” P.

8. Bibliografía

- BIRGIN, Haydée. 1992. “La reformulación del orden Mundial: el lugar de las mujeres en las estrategias de desarrollo sustentable”. En: *Revista Isis Internacional*, No 17. Ediciones de las Mujeres
- CASTELL, Manuel. 1997, *Economía, sociedad y cultura*, Vol. 2, Alianza Editorial, Madrid.
- GARCIA R. Nicolás. Los argonautas del pacífico occidental, [en Línea]. S/F, [citado 2009-07-14]. Disponible en internet: “Espacio geográfico venezolano - monografias.com”.
- GEERTZ, Clifford. 1989. *El Antropólogo como autor*. Paidós Studio, Madrid, España.
- LAGARDE, Marcela. 1997. “Género y feminismo, desarrollo humano y democracia”. En: *Cuadernos inacabados*, No. 25, Madrid.
- MOORE, L. Henrietta. 1992. *Antropología feminista nuevas aportaciones*. Ed. Cátedra, Madrid.
- PERROT, Michelle. 1997. *Mujeres en la ciudad*. Editorial Andrés Bello, Barcelona, España.
- VALDEZ, Adriana 1992. “Mujeres, cultura, desarrollo, perspectivas de América Latina”. En: *Revista Isis Internacional*, No 17, ediciones de las Mujeres.
- ZILLAH, Eisenstein. 1975 *Patriarcado Capitalista y feminismo socialista*, ediciones siglo XXI, México.

Recensión

David Le Breton. *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Editado por: Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina, 2007. 367 p.

PÉREZ, ROBINSON M.
Escuela de Artes Escénicas
Universidad de los Andes, Mérida-Venezuela

Con un reenfoque del célebre aforismo de Descartes, David Le Breton (2007) introduce lo que será el eje de su planteamiento en este texto: “Siento, luego existo” (p.11). Reivindicando la corporalidad como parte de la condición humana, el autor coloca al individuo *dentro* del mundo y no frente a él. Define al accionar de la antropología de los sentidos como un “dejarse sumergir en el mundo [en una] continuidad sensorial siempre presente [con la que] el individuo solo toma conciencia de sí a través del sentir” (p.11). Esto enmarca sus postulados en la corriente del *sensualismo* iniciada en la Canónica epicurea, pero, como se observará a lo largo de su disertación, con una tendencia más cercana a la preconización que de ello hace John Locke (m.1708) que a la de Étienne Bonnot de Condillac (m.1780).

A lo largo del texto hay otra constante que se torna interesante desde las implicaciones educativas que de ella se infieren: la correlación entre percepción, interpretación e historia personal. Para Le Breton no existe una verdad sobre el hecho percibido, sino que hay una *multitud de percepciones* sobre el mismo, cuya interpretación está íntimamente vinculada a la historia personal del sujeto que la percibe. Corresponde al antropólogo escudriñar

en esta especie de *hojaldre de realidades* (palimpsesto, nos atreveríamos a denominar) y en su no desconocimiento de lo *dicho a medias*, intentar desenmarañar la madeja de indicios que disimulan lo real. Encontrar las conexiones, al mejor estilo del *bricoleur* levi-strussiano.

En la conjunción de estos planteamientos, Le Breton concibe el cuerpo a manera de filtro “mediante el cual el hombre se apropia de la sustancia del mundo y la hace suya por intermedio de los sistemas simbólicos que comparte con los miembros de su comunidad” (p.12). Esta noción tiene sus orígenes en un trabajo de su autoría: *Antropología del cuerpo y la modernidad* (1990), que antecede en 15 años al presente texto y ya en él sugiere la importancia de una antropología de los sentidos. Pero retomando la idea, el cuerpo como *interface* constantemente relacionada con el mundo, torna *hospitalaria* para el individuo su recepción, dibujándolo bajo las maneras particulares en las que cada sociedad organiza su sensorialidad propia. Este planteamiento, que hace eco de los antecesores en este terreno reconocidos por el mismo Le Breton, Maurice Merleau-Ponty (m.1961) y Walter Ong (m.2003), establece la concordancia en lo *esencial* y deja un margen considerable a la sensibilidad individual, alejándose así de los cuestionables planteamientos de la globalización. El marco de estudio de la antropología de los sentidos está entonces circunscrito a las “lógicas de humanidad (...) que reúnen a hombres de sociedades diferentes en su sensibilidad frente al mundo” (p.13) evocando las relaciones que estos “mantienen con el hecho de ver, de oler, de tocar, de escuchar o de gustar” (p.13)

No exactamente con este orden señalado, la estructura del texto se desarrolla a lo largo de nueve capítulos, que aun con unos títulos cortos y concisos, no dejan de ser un festín sugerente para una lectura *sentida*. Comienza por desarrollar con mayor profundidad las ideas claves ya referidas, aseverando con contundencia la corporalidad de la condición humana. En este primer capítulo,

como buen marco referencial e introductorio, no excluye las correlaciones que Le Breton considera vitales para todos los sentidos: sus mediaciones a través del lenguaje y la modelación por medio de la educación, con la inferencia directa de ella en lo que él denomina como *penetración significativa*. También se expone en la crítica a la postura hegemónica de la vista en la cultura occidental, lo cual no deja de resonar en el contexto particular cuando se piensa en el uso que de ello hacen los medios comunicativos venezolanos. Particularidades aparte, su crítica resulta importante ante la contradictoria que resulta esta hegemonía, sobre todo por el hecho que en la vida cotidiana, las percepciones que brindan los diferentes sentidos no son sumatorias, sino que son una presencia unísona que cohesiona al mundo. Cierra el capítulo con un breve pero conciso aporte al sostenido debate sobre la fiabilidad de los sentidos para el razonamiento.

Después de esto, dedica los subsiguientes capítulos a los diferentes sentidos: uno por cada uno entre la vista, la audición y el olfato; dos para el tacto y cierra el texto con tres que giran en torno al sentido del gusto y su terreno de desarrollo, *la alimentación*. Esto se justifica en la consideración que el autor tiene sobre el comer como “acto sensorial total” (p.263), además de ser un acto socialmente inclusivo *per se* (como ya lo había adelantado Lévi-Strauss). Culminación cónsona con la noción de integración que orbita en toda la disertación del autor. Queda entonces servido este *plato intelectual* para todo aquel que desee adentrarse en la experiencia sensorial a las que nos invita David Le Breton con *El Sabor del Mundo (una antropología de los sentidos)*.