

HOMENS E MULHERES DE BARRO: FIGURAÇÕES ANTROPOMORFAS DE GÊNERO NA AMAZÔNIA PRÉ-COLONIAL

*Brena Caroline Barros de Souza Miranda*²

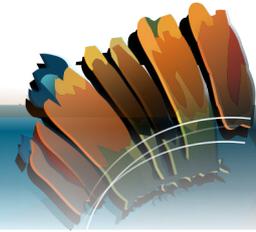
“Hacer una figurina antropomorfa es encajar la humanidad en una forma y apariencia preferidas” (Bailey, 1996)

RESUMO

O presente artigo objetiva descrever sinteticamente as discussões a respeito do antropomorfismo e as relações de gênero e poder na cerâmica indígena amazônica a partir das teorias do corpo em arqueologia.

Palavras-chave: Estatuetas; antropomorfismo; gênero; Amazônia.

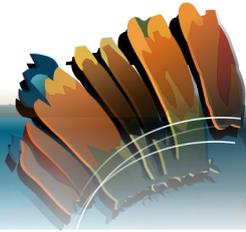
2 Bacharelada em Arqueologia - Universidade Federal de Rondônia



RESUMEN

El presente artículo objetiva describir sintéticamente las discusiones con respecto al antropomorfismo y las relaciones de género y poder en la cerámica indígena amazónica a través de las teorías del cuerpo en arqueología.

Palabras-clave: Estatuetas; antropomorfismo; género; Amazonia.



INTRODUÇÃO

O surgimento da cerâmica foi um passo tecnológico essencial na história da humanidade. Da argila dos barreiros, mãos obedientes a códigos culturais específicos trabalharam ao longo dos milênios formas utilitárias com múltiplas representações estéticas cada qual possuidora de uma rica linguagem simbólica. E em meio aos mais variados tipos de expressões em cerâmica se encontram modelados corpos femininos, masculinos e assexuados que manifestam através de seus traços sólidos, um emaranhado de universos cosmológicos, noções sociopolíticas e identidades de gênero.

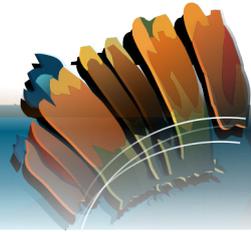
Cronologicamente situadas no Paleolítico Superior europeu, as mais famosas reproduções portáteis do corpo humano foram chamadas de Vênus do Paleolítico e consistem em figuras femininas de formas voluptuosas trabalhadas em matérias-primas diversificadas cujas medidas oscilam entre 4 e 25cm (Sanchidrián apud Villalonga, 2009).

O termo Vênus atribuído a estes artefatos está imbricado na noção ainda vigente de que as características ressaltadas nos artefatos constituíam um ideal de beleza entre os grupos produtores (Gamble apud Villalonga, 2009). Os seios fartos, as pernas roliças, os pés diminutos, o órgão sexual marcado e a ausência de braços e rosto são os atributos estéticos principais dessas representações, subdivididas por Henri Delporte (1982) em 5 variantes regionais: Renano-danubiana; Russa; Pirineu-aquitana e Siberiana.

A partir do século XIX em face da abundância de achados de morfologia semelhante em uma grande extensão geográfica, os arqueólogos tentaram buscar alguma explicação generalizante ao fenômeno que até então se compreendia ser de escala mundial. A ideia de que as imagens seriam objetos ritualísticos associadas ao culto a uma deusa-mãe pan europeia obteve ampla aceitação entre os estudiosos do início do século (Schaan, 2011).

Entretanto, de acordo com Antczak e Antczak (in Villalonga, 2009), os arqueólogos europeus “han estudiado las figurinas desde la perspectiva etic sin intentos de penetrar las capas profundas del significado y función a partir de la información contextual”.

Ainda segundo Antczak e Antczak, as explanações generalistas que se fizeram a partir destas peças geraram modelos transculturais que conformaram em uma única chave interpretativa os mais distintos contextos espaciais, temporais, políticos e históricos.



E as interpretações realizadas foram numerosas. As estatuetas foram enxergadas desde símbolos de fertilidade e representações de ancestrais a deusas imemoriais, Interpretações essas que oscilavam entre diferentes momentos de produção de conhecimento e percepções de realidade.

Flinders Petrie considerou as imagens do Egito pré-dinástico como objetos lúdicos. Peter Ucko por sua vez, propôs a hipótese universalista de que tais peças se tratavam de concubinas para os mortos. Rice (1982; in Villalonga, 2009: 33) apostou nas representações de feminilidade para o Paleolítico Superior eurásico, ao passo que Bahn e Verhut ao se defrontarem com as mesmas figuras chegaram a conclusão de que seriam objetos eróticos. Jean-Marie Desprez avaliou que as peças antropomorfas faziam parte de uma “arte de las cavernas” visão esta compartilhada também por André Leroi-Gourhan. Goodison e Morris (1998; op.cit.) questionaram o caráter de todas as proposições, chamando atenção para a necessidade de uma exaustiva análise contextual que não desviasse o foco dos referenciais espaciais e temporais a fim de serem travadas inferências de maior respaldo às interpretações. Ainda no ritmo de Goodison e Morris e dentro do viés de gênero, Marcia-Anne Dobres argumentou contra as tentativas de “naturalizar los intereses heterosexuales específicos de la sociedad industrial occidental para imponerlos a objetos que tienen una antigüedad de 30.000 años”.

O Novo Mundo também produziu uma quantidade significativa de figuras antropomorfas estando, a priori, as datações mais recuadas localizadas na região dos Andes e na Mesomérica. Donald Lathrap obteve a mais antiga datação relacionada a esses exemplares da arte móvel junto à fase Valdívia, cerca de 2900 AC (Antczak e Antczak apud Villalonga, 2009: 35).

Matthew Looper (2003) em uma análise contextual, inter-relaciona a posição corporal dos ícones tairona com as formas da arquitetura cerimonial de Pueblito na Colômbia e o movimento dos astros, sobretudo do sol, aludindo à uma possível conjunção carnal simbólica do astro rei com as imagens antropomorfas dentro de espaços cerimoniais.

José Alcina (1962) tendo em vista as estatuetas femininas sentadas com pernas abertas, sugeriu que essas características pressupunham “*por una parte, su función sexual y erótica, y por otra, su función de gestación y maternidad*”.

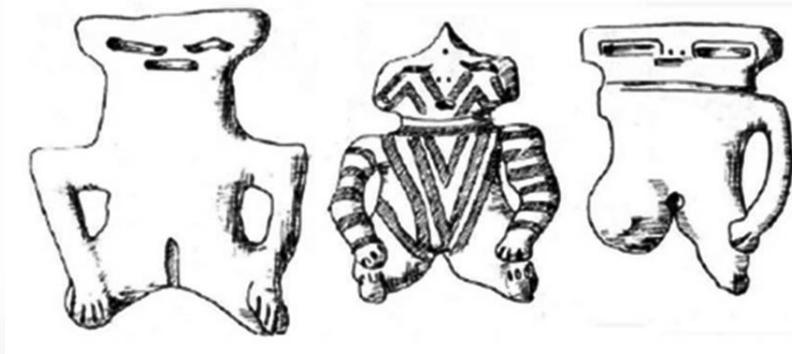
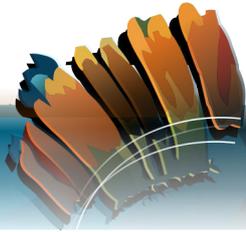


Figura 1 - Ex. de estatuetas antropomorfas de pernas abertas.
Fonte: Monografia de C. Villalonga.

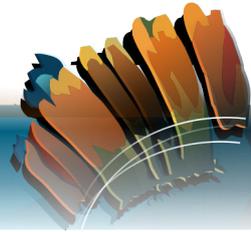
No altiplano andino, Adriana Von Hagen interpretou as cabeças esculpidas em cerâmica como retratos. Segundo ela:

(...) son tan notables y tan individuales que propiamente se puede llamar retratos. Hay cabezas con rostros pintados y tocados; hay ancianos con rostros tatuados (...) tantas otras tan individuales que nos hacen llegar a la conclusión de que estaban concebidas como retratos de personajes de toda índole y condición” (Von Hagen 1976: 89 in Villalonga, 2009: 59)

Deste modo a autora concebe as figuras antropomorfas como retratos do cotidiano e dos tipos humanos mochicas. O capuchinho Miguel Ángel Cabodevilla traz a mesma concepção para as figuras antropomorfas nas urnas da fase Napo, do Equador. Valendo-se de uma abordagem etnoarqueológica, afirma que devido ao fato de que nas cosmologias das populações ocupantes do rio Napo os ossos e não a carne serem considerados “recipientes del espíritu de la vida” (Cabodevilla, 1998 apud Villalonga, 2009:38), nos enterros secundários as urnas eram tidas como uma nova pele e por isso eram pintadas e adornadas de modo a aproximar-se da representação de corpos individuais. Tais cuidados dispensados ao recipiente mortuário produziam, segundo este autor “retratos humanos de hombres y mujeres concretos”.

Essa mesma visão de reprodução realística é compartilhada por Saint-Periér (apud Cohen 2000: 22) que também se utiliza de analogia etnográfica ao descrever pela primeira vez a Vênus de Lespugne descoberta em 1922 na gruta de Rideaux, França:

La tête malgré sa stylisation est incontestablement petite. Le sommet du crâne et le menton se terminent en pointe, comme chez les Bushmen. Les cheveux indiqués par des traits parallèles assez distants les



uns des autres, sont comparables aux cheveux de femmes des populations modernes, qui sont insérés en touffes séparées. Il est ainsi des Hottentouts et des Thongos. (...) Les seins rappelles ceux de certaines races africaines, surtout les Boshimans, les proportions des membres inférieurs accusent la même ressemblance.

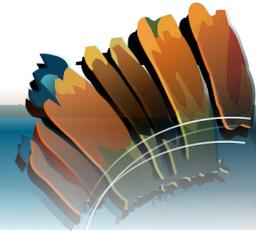
O autor conclui seu estudo associando características anatômicas das estatuetas aos Bosquímanos, então considerados os mais primitivos dentre as populações atuais.

Outras pesquisas no campo da etnologia trouxeram interessantes contribuições para a discussão. Reichel-Dolmadoff (1961 apud Schaan, 2011) observou que entre os índios Cuna e Chocó na costa da Colômbia, os xamãs costumavam esculpir pequenos e diversificados tipos de estatuetas antropomorfas em madeira para serem usadas em rituais de cura. As imagens eram perfiladas junto ao doente e algumas vezes o xamã o tocava com elas. Sagradas, as estatuetas eram tidas como personificações de espíritos auxiliaadores do processo de cura e tão logo terminava-se o ritual eram logo descartadas (Schaan, 2011:16). Reichel-Dolmadoff ainda discute a importância da analogia etnográfica na interpretação do registro arqueológico. A oquidão de algumas estatuetas poderia sugerir o seu utilizo como chocalho, como alguns dos exemplares Cuna e Chocó. De modo idêntico ao realizado por Goodison e Morris no continente europeu, o autor critica a hipótese dos ícones de fertilidade, pois enxerga haver nessas proposições a projeção de conceitos contemporâneos às sociedades do passado (Schaan, 2011:17).

Segundo Roosevelt (apud Schaan, 2011:17) as mulheres teriam gozado de grande prestígio no seio de sociedades agricultoras já que teriam exercido um papel significativo no cultivo da terra. Para a autora, as mulheres possuíam um status privilegiado e provavelmente uma genealogia matrilinear lhes teria dado o suporte social necessário para a manutenção de suas posições. Porém, como acrescenta Schaan (op. cit), esse enfoque “*promove uma visão essencialista da mulher em sociedades agricultoras que não leva em conta as diferenças em termos de posse ou bens materiais, idade e etnicidade*”

Schaan também argumenta que em sociedades hierárquicas, algumas mulheres podem ocupar posições estratégicas de poder, mas apenas se fizerem parte de uma linhagem de chefia. E isso não implica no fortalecimento das mulheres enquanto categoria e tampouco que haja um sustentáculo matrilinear.

No entanto, para Roosevelt, em um contexto bélico o poder feminino seria alavancado pelo controle da reprodução. As estatuetas antro-



pomorfas seriam representativas de uma “ideologia populacionista” e estariam ligadas a um culto doméstico à sexualidade e a gravidez. Tais hipóteses são desestruturadas, contudo, pela analogia etnográfica que revela os inúmeros métodos contraceptivos utilizados pelos índios amazônicos bem como as práticas do aborto e do infanticídio.

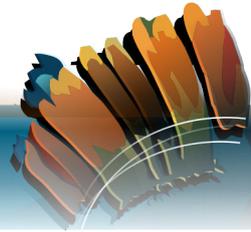
As discussões acima apresentadas expõem um quadro elementar do histórico de estudos e das abordagens empregadas na investigação de estatuetas antropomorfas. A seguir, discorreremos de modo um pouco mais amplo sobre as concepções de gênero, principalmente nas que concernem ao tecido social amazônico, até concluirmos em uma exposição mais abrangente, porém sintética, sobre a produção cultural antropomórfica nas terras baixas sul-americanas, em especial da região Amazônica e as propostas interpretativas realizadas até então a partir da abordagem de gênero em arqueologia.

O CORPO NA ARQUEOLOGIA E AS CONCEPÇÕES DE GÊNERO NA AMAZÔNIA

Contrapondo ao empirismo hegemônico do Processualismo, surge na arqueologia um posicionamento crítico em relação ao engessamento epistemológico em voga e que trouxe uma bagagem de novas propostas interpretativas. O Pós-Processualismo emergente abriu trilha para vários tipos de enfoques que bebiam, por sua vez, de vertentes multidisciplinares.

E em meio a essa gama de novas matrizes de interpretação, nasce a Arqueologia do Corpo, “*influenciada por la fenomenología, teorías feministas y los trabajos de Foucault*” (Joyce apud Villalonga, 2012: 3). Considera-se a aplicação de modelos afins ao Pós-Estruturalismo factível a uma aproximação objetiva dos níveis mais profundos da subjetividade humana, partindo do pressuposto de que a estrutura que rege uma determinada cultura mantém uma estreita ligação com a produção material que dela proceda (Moragón, 2010); (Romero, 2009). O primeiro interessado pela análise da pessoa, da identidade individual e do sentido do próprio corpo foi Marcel Mauss (1872-1950). A partir de seu trabalho e do desenvolvimento das “*techniques du corps*”, nada do relacionado com o corpo pode voltar a ser entendido como “natural” ou inato, e sim social e culturalmente aprendido em um contexto histórico determinado (Mauss apud Moragón, 2010: 475).

Passada uma primeira etapa de desenvolvimento nas mãos de autores como Lucien Lebre (1878-1956), Marc Bloch (1886-1944) ou Lévi-Strauss (1908-2009), a ideia de corpo começou a se fazer mais complexa: terminou por converter-se em um acúmulo inesgotável de



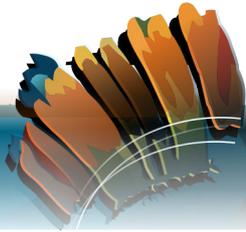
metáforas sociais prontas para o consumo de sociólogos e antropólogos (Moragón, op. cit). Mary Douglas estabelece uma relação recíproca entre o corpo físico (biológico) e o corpo social (a sociedade) contra o construcionismo da sociologia clássica para com o corpo. Neste caso, o segundo formaria parte do primeiro como parte constituinte dentro de uma estrutura maior, do mesmo modo que o corpo físico reagiria por sua vez produzindo regras e normas sociais que o determinam (Moragón, 2010: 477)

A arqueologia seguiu rigorosamente muitos dos argumentos sociológicos e antropológicos. Segundo Lucía Moragón, a partir dos trabalhos de Thomas Csordas é fácil sintetizar toda uma “historiografia corporal” através de duas aproximações fundamentais: uma que parte da concepção puramente textual e semiótica do corpo (a partir de fora) na sociedade e portanto identificável como um “objeto” que reproduz os princípios que estruturam o âmbito social, cultural e político por meio da prática; e outra que, baseada em princípios da fenomenologia e da hermenêutica, trata de entender o corpo como uma entidade em si mesma (a partir de dentro) como um “terceiro termo” entre sujeito e objeto, consciente de sua própria corporeidade (Ahmed; Crossley *apud* Moragón, 2010: 478).

Ainda segundo Moragón, a crise do positivismo mostrou que no estudo das Ciências Humanas não cabem juízos explicativos e sim a interpretação; com a carga de relatividade que isso porta é necessário limitar a prática hermenêutica na medida do possível para que o resultado não seja o barulho de múltiplas vozes, cada qual com as suas próprias inferências subjetivas. Um primeiro passo para frear essa tendência está primeiramente em estar consciente “*del horizonte espacial-temporal-subjetivo*” no qual a Arqueologia se move e com que limites o pesquisador se deparará durante a interpretação.

As reflexões no âmbito da arqueologia do corpo partem de três classes de evidências materiais: restos físicos humanos, arquitetura, paisagens e imagens figurativas antropomorfas (Villalonga, 2005) por isso se deve ter em conta que a experiência corporal se constitui de diferentes tipos de experiência, como aponta Meskell (*apud* Moragón, 2008). Em função de como se entenda o dito corpo, se levarão a cabo toda uma série de representações coerentes com o universo de crenças e atitudes de cada comunidade (Moragón, 2008).

E essas representações de corpos masculinos, femininos e assexuados que são também encontradas em grande profusão na Amazônia dialogam largamente sobre seus papéis sociais e suas identidades de gênero.



Margarita Díaz-Andreu (2005:13) define identidade de gênero como o reconhecimento do próprio indivíduo e o reconhecimento que os outros fazem dele ou dela a partir de uma ou várias categorias de gênero específicas sobre a base da diferença sexual *socialmente percebida*.³

Agora, a respeito da dinâmica das relações de gênero entre os povos amazônicos, é importante levar em conta que a reprodução paralela ocupa um espaço importante em seu pensamento e sua prática, nos lembra Belaunde (2005). De um ponto de vista, mulheres e homens desempenham atividades paralelas e reproduzem-se a si mesmos. De outro, homens e mulheres são um só e se reproduzem cruzando-se e contribuindo cada qual com suas habilidades para uma vida comum.

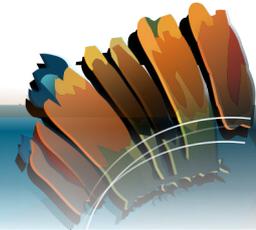
Cada persona construye significados y toma sus propias decisiones a partir de referencias culturales, en la medida en que es un sujeto en un mundo intersubjetivo y vivencial, en el que ser mujer y ser hombre son pautas de acción, de identidad y de alteridad, tanto en el ámbito personal como en el colectivo (Belaunde, 2005:18).

De acordo com essa autora, as duas concepções de gênero, cruzada e paralela, fazem parte do tecido social amazônico, segundo o contexto e o momento do ciclo de vida da pessoa; uma passa a ser plano de fundo, enquanto a outra toma o centro de maneira dinâmica, pelo qual é possível, continua Belaunde, fazer uma leitura das relações de homens e mulheres intermescladas.

Muitas etnografias, segundo ela, mostram que os procedimentos econômicos, políticos e rituais nos quais homens e mulheres se diferenciam e se entrecruzam de modo complementar, podem ser complexos e flexíveis, enfatizando o companheirismo e a semelhança por cima das diferenciações de gênero e fazendo da relação do casal, uma engrenagem dinâmica (a este princípio de complementaridade, a autora evoca a relação de irmãos de sexo oposto, que quando crianças travam relações de reciprocidade laboral como se fossem um casal).

Belaunde cita o estudo de Joanna Overing entre os Piaroa do Orinoco venezuelano, que constatou a presença de profundos laços de generosidade e sociabilidade entre meninos e meninas. Para este povo, ambos os gêneros incorporam em seus corpos poderes e conhecimentos divinos por meio de “lições de magia” (*maripa teau*) a fim de desenvol-

³ A este respeito a autora afirma que esta identidade tida por *socialmente percebida* está, *por necessidade, cultural e historicamente determinada*. Não há um significado universal para “homem” e “mulher”.



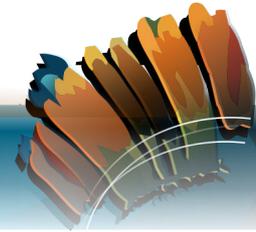
verem suas próprias capacidades de pensamento e se tornarem trabalhadores hábeis. Concebe-se que no processo de construção da pessoa através da criação, os poderes exógenos dos deuses, que são venenosos, são absorvidos moderadamente. O grande acúmulo destes poderes ou conhecimentos é fatal pois induz ao descontrole e ao envenenamento pela loucura e gera a destruição do entorno.

Belaunde (2005:31) continua a descrição expondo que para Overing um dos principais desafios é compreender o pensamento amazônico sobre “o que é ser igual e diferente” uma questão que não se limita as relações de gênero e que se estende a todos os âmbitos, sustentando uma concepção do princípio de reciprocidade de intercambio entre casais em termos de “una relación tanto de igualdad como de diferencia” (Overing *apud* Belaunde, 2005:31). Para os Piaroa, como vimos, para se produzir seres humanos é necessário incorporar controladamente os poderes exógenos e venenosos dos deuses e gerar a diferença entre homens e mulheres, sem que isso signifique que um seja superior ao outro. A alteridade dos gêneros é necessária para produzir a igualdade de maneira processual. Overing sugere que subjacente a diversidade de grupos culturais, existe um princípio metafísico comum ao pensamento amazônico: “*El universo existe, la vida existe, la sociedad existe solamente mientras haya contacto y mezcla adecuada entre cosas que son diferentes entre sí*” (Overing [Kaplan] *apud* Belaunde, 2005: 32)

Entre os Kashinawá, Cecilia McCallum (*apud* Belaunde 2005: 37) coloca que não há um corpo pré-existente ao gênero. Pelo contrário, “o gênero é conhecimento feito corpo”. O gênero é “agência”, um conceito que se refere às capacidades de ação que constituem a pessoa inscrita, feita e atuante em um mundo de interações, de produção, depredação, intercâmbio e consumo.

Las relaciones de género ponen en movimiento El proceso de producción de los conocimientos hechos cuerpo. La dualidad cartesiana cuerpo/mente de la filosofía moderna occidental no pertenece al pensamiento amazónico: las sustancias, los pensamientos, los afectos, los deseos, los espíritus y los productos del trabajo se interconstituyen (Belaunde 2005: 38).

A concepção essencialista sugere que biologicamente homens e mulheres nascem prontos para desempenharem funções sociais pré-estabelecidas por classificação de gênero. A concepção relacional, no entanto, sustenta que o ser mulher ou ser homem advém de processos de interação social. O que poderia encaminhar para uma interpretação essencialista e binária homem/mulher se termos em vista que repro-



dução paralela é tão importante no tecido social amazônico. *Porém isso está incorreto, já que a ideia de um corpo biológico, físico, pré-existente a sua fabricação social e cultural é alheia à corporalidade amazônica* (Be-launde, op.cit.)

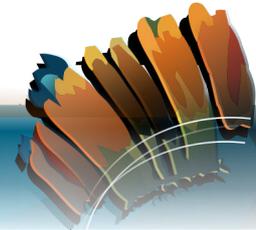
Feita essa introdução aos estudos de gênero na Amazônia, passemos a um levantamento mais abrangente dos corpos de barro em contextos arqueológicos nas terras baixas sul americanas, dando especial atenção às peças oriundas da região amazônica e seus respectivos róis interpretativos.

ESTATUETAS EM SEUS CONTEXTOS

Stahl (*apud* Villalonga, 2012a) associa a figuração antropomorfa antiga de Valdívia como objetos rituais associados a momentos de transe e comunicação com além por parte dos Xamãs através do uso de alucinógenos. Mediante analogias etnográficas, associa as peças decapitadas ou desmembradas, como refugio de atos cerimoniais onde a figura servia de repositório do espírito ou dos espíritos que o Xamã atraía do além e uma vez terminada a prática cerimonial, a peça era quebrada já que perdia a sua utilidade. Discute ainda que podem ter servido como elementos de cura ou como uma expressão artística produto de alucinações causadas por substâncias consumidas. A visão de Stahl generaliza esta ideia da relação *figura-alucinógeno-curativo-Xamã* (Villalonga, op. cit.) não só para a fase inicial de Valdívia como para englobar a América do Sul.

Mariella García Caputi realiza uma exaustiva classificação das figuras antropomorfas, tanto líticas como cerâmicas, do sítio Real Alto em Valdívia com a finalidade de verificar se há uma correlação entre as mudanças estéticas das peças e as mudanças na organização social na zona. A partir deste trabalho, propõe que ditas mudanças na estética estão relacionadas a uma progressiva mudança na organização social. Também, que as figuras eram de manufatura doméstica. Por último, devido ao fato de que muitas se encontram descartadas em áreas de rejeitos, a autora propõe que pudessem ser parte de rituais de cura.

Denise Schaan analisando a iconografia de urnas Marajoara, propõe que as formas geométricas de seus motivos decorativos pintados eram realizados por Xamãs sob efeito de psicotrópicos. Essas formas geométricas muitas vezes são também representações zoomorfas e antropomorfas que a autora interpreta como seres mitológicos. Inclusive



mediante algumas delas “na prática de alguns ritos em certas sociedades amazônicas, os Xamãs podem invocar serpentes e escorpiões como ajudantes” (Schaan apud Villalonga, 2012b:28).

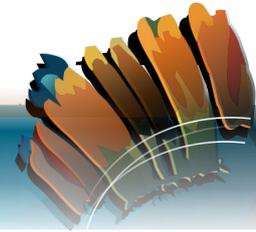
Um ícone importante na cerâmica Marajoara são as *tangas*, as quais são interpretadas por Schaan como reflexo das usadas por meninas durante ritos de puberdade baseada em uma analogia etnográfica com as tribos Panoan do Alto Ucayali. A autora entende a pintura decorativa nas peças como o reflexo da pintura corporal utilizada pelos indivíduos em certos momentos da sua vida e rituais de passagem, assim como marcadores de identidade. Também propõe a possível representação da deformação craniana cultural pela forma da cabeça dessas figuras, as quais, em geral, são quase todas femininas.

Néanmoins, si la représentation de la déformation fronto-occipitale est courante dans l'art marajoara, elle se limite au champ des figurines féminines” (Roosevelt apud Hiriart, 2011: 62).

Por último, em relação às estatuetas encontradas nos contextos funerários, quase todas elas apresentam características sexuais femininas, havendo contudo dentre elas, combinações de traços masculinos e femininos. Schaan observa que as estatuetas estão frequentemente quebradas e que pequeninas pedras podem ser encontradas em seu interior, estando estas fraturadas na altura do pescoço (Hiriart, 2011:62).

Sáenz (apud Villalonga, 2010) realiza uma tipologia da figuração humana dentre as produções cerâmicas de Montelíbano, Colômbia. Dentro de um aperspectiva de gênero, a autora interpreta essas peças como a representação do importante papel da mulher dentro desta sociedade e da “alta categoria que podiam ocupar”, ideia que se apoia em revisões de crônicas que falam de mulheres como chefes e a parafernália que acompanha as peças, comparando-as com a que acompanha os enterros. Dentro das peças se encontram algumas figuras femininas sentadas em bancos que a autora interpreta como um elemento relacionado aos processos de aprendizagem mediante a analogia etnográfica com alguns grupos atuais sul americanos.

Alexandra Yépez (op.cit.) trabalha com peças figurativas antropomorfas da cerâmica equatoriana, realizando um estudo que realça o papel do homem e da mulher dentro das diferentes organizações sociopolíticas das sociedades “ancestrais” do equador. Com um esquema “evolutivo” vai desde as sociedade caçadoras-coletoras, às sociedades extrativistas até as sociedades de produção intensiva centralizada.



Yépez não faz uma interpretação explícita da figuração antropomorfa equatoriana, mas Villalonga (2010) supõe que ela as compreende como um documento cerâmico que mostra divisão sexual de papéis no período pré-hispânico do Equador.

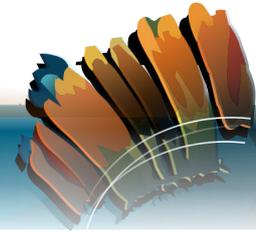
Roosevelt (*apud* Villalonga, 2009) integrou o estudo iconográfico com a ecologia humana, a demografia e os processos históricos na busca de similitudes entre as figuras em vasta regiões das terras baixas tropicais da América. Estas “...similitudes em El ‘arte’ son producto de La adaptación humana a situaciones ambientales similares y concluyo que los complejos similares de figurinas se encunetran em uma etapa similar de evolución biocultural” (Antczak y Antczak 2006 in Villalonga 2009: 30)

Salas (*apud* Villalonga, op. Cit.) realiza uma crítica ao trabalho de Sáenz dizendo que “*acerca de las crónicas españolas del siglo XVI habría que preguntarse qué aplicabilidad tiene estas con las figurinas*” devido ao fato de estas não terem sido relacionadas a nenhuma cronologia.

No entanto, a autora realiza uma interpretação um pouco mais ariscada mediante a comparação dos peitorais das figuras e seus motivos pintados com a forma que tem os sistemas agrícolas do tipo *camellones* e *Riegos*. A autora vê as figuras como um reflexo da importância que tinha a mulher nas atividades agrícolas e sua relação com a fertilidade.

Gomes (*apud* Villalonga, 2012) identifica as peças figurativas Santarém, tanto femininas como masculinas com indivíduos de alta estirpe. Essas ideias partem dos ornamentos que acompanham essas peças: cocares, pinturas corporais, braceletes, lóbulos deformados das orelhas e demais objetos que identificariam a classe social do indivíduo. Esses atributos não são mutuamente excludentes em relação ao gênero da peça. Algo interessante neste artigo é que para a autora as figuras femininas representam jovens, ao passo que as masculinas representam a maiores, possivelmente líderes ou Xamãs. Igualmente, as femininas são representadas como figuras completamente fechadas, já as masculinas são contenedoras, o que segundo a autora, poderia ser para alguma bebida ritual.

Em uma ordem de ideias similar em relação a decoração das figuras antropomorfas, Guapindaia (2001) afirma que a ornamentação iconográfica nas urnas Maracá pode corresponder as categorias sociais do indivíduo representado ou, inclusive, o seu pertencimento a um status social, grupo etário ou clã. Guapindaia nota que nestas urnas, que repre-



sentam seres humanos sentados em bancos com as mãos repousando nos joelhos, o sexo representado na figuração concorda com o dos ossos selecionados para serem colocados na urna. Em referencia ao banco que acompanha as figuras, a autora duvida que só fossem utilizados por indivíduos homens com uma certa categoria ou função, devido a se apresentarem tanto em urnas com figuração masculina como femininas.

De igual modo, McEwan (*apud* Villalonga, 2012) discute que as figurações antropomorfas sentadas em bancos nas urnas amazônicas podem representar a função e o poder dos indivíduos que o utilizavam, o qual outorga aos Xamãs e ao consumo de alucinógenos em rituais. O autor também interpreta as figuras humanas acompanhadas de algum animal como a representação do momento de posseção por parte desse espírito ou deidade no corpo do Xamã.

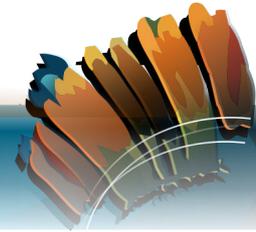
Na cosmologia dos índios Karitiana do sudoeste amazônico, figura a lenda de duas bonecas criadas pelo ser sobrenatural *Botyj* para zelar pelos Karitianas em meio a maldade do mundo. Durante o processo de criação, a esposa de *Botyj*, *Tomboto*, é morta por uma das bonecas como punição por entrar no recinto e observar o ato. A divindade *Botyj* então interrompe sua atividade criativa sem concluí-la e por essa razão um das bonecas não fala, emitindo apenas ruídos. No entanto, a própria boneca traz a jovem *Tomboto* de volta a vida. Os cantos de regozijo entoados por *Tomboto* após sua ressurreição inspiraram todos os cantos de cura entre os Karitiana (Lucio *apud* Vassoler, 2013)

Após a partida de *Botyj* para o céu, as bonecas são incumbidas de chefiar os Karitiana. A boneca muda, após um episódio bélico que implicou no seu sequestro, retorna à aldeia com a ajuda do guerreiro *Pãri* e estabelece certos tabus alimentares.

Vassoler (2013) evocando os relatos dos cronistas coloca que a ideia de chefes-bonecas não é incomum nas narrativas Tupis:

“Entre os Araweté chocalhos denominados aray, que não se confundiam de nenhuma forma com outros chocalhos (marakai), eram utilizados em manifestações místicas (...) Entre os Asurini do Xingu a decoração de vasilhames e cestarias utilizam-se de um motivo geométrico semelhante à grega, denominado por eles de tayngava. Tayngava também é a representação de uma figura antropomorfa ligada ao sobrenatural presente em diversos outros tipos de decoração além de ser um boneco feito de taquara com funções xamanísticas.”

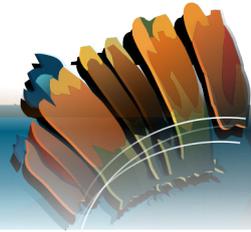
O autor conclui aludindo ao fato de que



Sendo as estatuetas marajoaras fabricadas expressando os códigos de um ciclo mitológico semelhante ao de Pomomo entre os karitianas, o que se pode levantar e inferir a partir dessas informações é que as funções de cura e de proteção são reafirmadas neste sentido. As idéias de que essas estatuetas estariam ligadas à agricultura não procedem, pois as bonecas karitiana não comem mandioca nem milho (Vassoler 2013: 7).

As figuras antropomorfas puderam cumprir um importante papel na divulgação de uma mensagem política, ideológica, cerimonial e, provavelmente estética, em relação a construção do ser social, assim como na sociedade moderna as bonecas ocupam uma função de aprendizado (inconsciente) em crianças bem como em adultos a respeito de relações de gênero, hierarquias sociais, estéticas e práticas socialmente aceitas.

De fato, como constituinte na definição individual da pessoa social, as bonecas e bonecos conformam sem o menor esforço uma imagem previamente determinada, por exemplo, a roupa ou o comportamento sexual socialmente apropriado (Bailey *apud* Villalonga, 2012). Não obstante as apresentadas divergências teóricas e metodológicas na interpretação das figuras antropomorfas, um ponto comum observado dentre todas as hipóteses levantadas é o reconhecimento das figuras como formas de expressão e contemplação de identidades socialmente promulgadas e aceitas pelas sociedades produtoras e utilizadoras, por isso a importância da miniaturização do corpo socializado. Essas figuras representavam, e ainda representam, microcosmos simbólicos, estéticos e ideológicos, possuindo a capacidade de se abrirem a complexas e extensas redes de relações de onde brotam narrativas ininterruptas, que de uma outra maneira não seriam acessíveis.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELAUNDE, L. “El Recuerdo de Luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos”. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima: 2005.

COHEN, C. “Les corps Préhistoriques: Objet ou sujet?” in **Desvelando el Cuerpo: Perspectivas desde las Ciencias Sociales y Humanas**. Org: **MARTÍ, J; AIXELÀ, Y.** Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Institución Milá y Fontanals. Espanha: 2007.

DÍAZ-ANDREU, M. “Género y Arqueología: Una nueva síntesis”. Revista Primera Vista. 13-51. Editorial Universidad de Granada. Granada: 2005.

HIRIART, M. “La Culture Marajoara et la Mort: Les Pratiques funéraires sur l’île de Marajó”. Dissertação. Université Paris I Panthéon – Sorbonne. Paris: 2011.

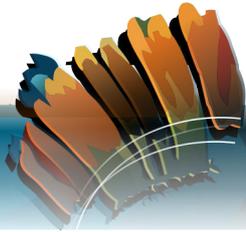
MORAGÓN, L. M. “Metamorfosis de los cuerpos: El papel del cuerpo bajo diferentes modelos de identidad y su atención desde la Arqueología” in org. **MARTÍ, J; AIXELÀ, Y.** “Desvelando el Cuerpo: Perspectivas desde las Ciencias Sociales y Humanas”. Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Institución Milá y Fontanals. España: 2007.

_____. “Aproximación Teórica a una Arqueología del Cuerpo”. Actas de las I Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueológica: Dialogando con la cultura material. Tomo II. 473-478. Madrid: 2008.

_____. “El cuerpo y la persona. Una propuesta arqueológica”. *Working Paper* da comunicação apresentada no XVII Congresso Nacional de Arqueologia Argentina. Mendoza: outubro de 2010. Laboratorio de Patrimonio. **CSIC**.

ROMERO, M. S. “Cuerpos de Mujeres: la construcción de la identidad y su manifestación durante la edad del Bronce”. Arenal: Revista de historia de mujeres. 15(1). Universidad de Granada. 2008.

SCHAAN, D. P. “Estatuetas antropomorfas Marajoaras: O simbolismo de identidades de gênero em uma sociedade complexa amazônica”. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi, sér. Antropol., 17(2). 2011.



VASSOLER, O. J. P. “No Tempo em que as bonecas chefiavam: Funções Políticas para um artefato cerâmico antropomorfo no Sudoeste amazônico”. 2013.

VILLALONGA, C. E. “Los Cuerpos de Barro: Análisis estilístico-estético-comparativo de la figuración antropomorfa en la cerámica prehispánica de Venezuela”. Monografía. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 2009.

_____ **“Transmutación Corpórea. Las figuras antropomorfas del Orinoco como expresión de la relación entre el hombre, la naturaleza y la cultura”. Revista Amazônica. 4(1). 2012a.**

_____ **”¿Masculino y Feminino? Representaciones del género y del poder en los Andes venezolanos.”. Revista Cuba Arqueológica. 5(1). 2012b.**

_____ **“¿Fértiles Andinas y Venus Valencianas? Documentos em cerâmica: Figuraciones antropomorfas del gênero y El poder em la Venezuela prehispánica”. Revista Venezolana de Estudios de la Mujer. 15(34). 2010.**