



Jacqueline Clarac de Briceño

Obra completa

Tomo I

Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías

1

COLECCIÓN MAESTROS

Red de Antropologías del Sur





RED. ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

JUNTA DIRECTIVA

Jacqueline Clarac de Briceño (coordinadora general y académica)
Carmen Teresa García (coordinadora académica)
Carlos Camacho (secretario)
Annel Mejías Guiza (coordinadora editorial y administrativa)
Camilo Morón (coordinador de eventos)
María Angela Petrizzo (coordinadora digital)

MIEMBROS FUNDADORES NACIONALES

Jacqueline Clarac de Briceño (ULA, Mérida, Venezuela)
Esteban Emilio Mosonyi (UCV, Caracas, Venezuela)
Carmen Teresa García (ULA, Mérida, Venezuela)
Rosa Iraima Sulbarán (UNEARTE, Caracas, Venezuela)
María Angela Petrizzo (UNATUR Núcleo Hotel Escuela, Mérida, Venezuela)
Manuel Díaz (UNELLEZ, Barinas, Venezuela)
Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo (ULA, Mérida, Venezuela)
Anderson Jaimes (Musco del Táchira / UPTM, Táchira, Venezuela)
Annel Mejías Guiza (ULA, Mérida, Venezuela)
Jennifer Gutierrez Seijas (UC, Carabobo, Venezuela)
Emanuel Emilio Valera (SOVENAF / UCV, Caracas, Venezuela)
Carlos Camacho (UNESUR, Mérida, Venezuela)
Andrés Agustí (ULA, Mérida, Venezuela)
Domingo Briceño Carmona (productor audiovisual, Trujillo, Venezuela)
Carlos Camacho Acosta (ULA, Mérida, Venezuela)

MIEMBROS ASOCIADOS NACIONALES

Issa Rodríguez García (UPEL, Yaracuy, Venezuela)
Francisco Hernández (UNELLEZ, Barinas, Venezuela)
Carmen Mambel (UC, Carabobo, Venezuela)
Ángel Oroño (UNERMB, Zulia, Venezuela)
Carlos Rivas (UPTM / Casa del Costurero, Mérida, Venezuela)
Felipe Bastidas Terán (Grupo de Investigación Alteridad Latinoamericana y Caribeña, Venezuela/Chile)
Fidel Rodríguez Velásquez (PUC-Rio, Brasil/Venezuela)
Julimar Mora (UNILA, Foz de Iguazú, Brasil/Venezuela)
César Torres (UC, Valencia, Venezuela)
Carlos Aguilar (Poder popular, Mérida, Venezuela)
Mariana Suárez (UPTM, Mérida, Venezuela)
Laura González (UCV, Caracas, Venezuela)

MIEMBROS ASOCIADOS INTERNACIONALES

Eduardo Restrepo (PUJ, Bogotá, Colombia)
Miguel Mugueta (UNICEN, Córdoba, Argentina)
Cristina Fustec-Briceño (París, Francia)
Marianela Stagnaro (ICA, Córdoba, Argentina)
Franklin Plessman de Carvalho (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia Região Nordeste, Bahia, Brasil)
Javier Romero Flores (Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia)
Katrín Lengwinat (UNEARTE Metropolitana, Venezuela / Alemania)
Rafael Pedro Curtoni (UNICEN, Córdoba, Argentina)
Jorge Sánchez Maldonado (Corporación Universitaria del Meta, Colombia)
Leonardo Montenegro Martínez (Universidad Autónoma de Madrid, Bogotá, Colombia)
Laura Vázquez Vega (ENAH, México)
María Fernanda González Orio (Universidad Santiago de Cali, Colombia)
Pamela Patricia Barrionuevo (ICA, Córdoba, Argentina)
Kalil Abu-Qalbein Koda (Universidad Austral de Chile, Valdivia, Chile)
Omar Alejandro Ortega (Universidad Nacional de Jujuy, Argentina)

CUENTAS DE LA RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

Correo electrónico: redantropologiasdelsur.vzla@gmail.com

Twitter: @AntropoDelSur

Obra completa

COLECCIÓN MAESTROS



Red de Antropologías del Sur



COLECCIÓN MAESTROS

En la colección **Maestros/as**, de la **Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías**, de la **Red de Antropologías del Sur**, promocionaremos las obras más significativas de los/as maestros/as de las antropologías en América Latina y el Caribe, desde sus ensayos, libros, textos compilatorios de sus artículos, ponencias, conferencias, entre otras formas diversas de divulgación escrita. Además, incluiremos libros homenajes. El objetivo se centra en poner a la disposición de la comunidad antropológica las obras de los/as pioneros/as de la disciplina en los diversos países de nuestra región para revitalizar nuestros antecedentes en las antropologías, todo digital y en acceso abierto.

JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO (1932, Martinica) es antropóloga (Universidad Central de Venezuela, 1967) y doctora en Etnología (École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1979). Profesora titular del Departamento de Antropología y Sociología de la Escuela de Historia, de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes (ULA), Mérida, Venezuela. Dentro de su obra académica, trabaja las líneas de investigación en antropología de la salud-enfermedad, antropología de la religión, antropología política, etnohistoria, antropologías del sur, así como estudios sobre el mito, las representaciones y prácticas simbólicas en comunidades indígenas y rurales de la Cordillera Andina de Mérida. Ha publicado diez libros, entre sus principales: *La cultura campesina en los Andes venezolanos* (1976, ULA; 2016, 2017, El perro y la rana), *Dioses en exilio* (1981, Fundarte; 2003, ULA; 2017, El perro y la rana), *La persistencia de los dioses. Etnología cronológica de los Andes venezolanos* (1985, ULA; 2017, El perro y la rana) y *La enfermedad como lenguaje en Venezuela* (1992, 1996, ULA; 2011, El perro y la rana). Su obra ensayística se extiende a más de 70 artículos en revistas y 25 capítulos de libro. También ha editado y coeditado cuatro libros infantiles con perspectiva etnológica e etnohistórica.

En su labor formativa, destaca su trabajo en la creación de la escuela de postgrados en la ULA (Maestría en Etnología, en 1997, y el Doctorado en Antropología, en 2007), así como la fundación del Programa de Estudios Abiertos en Desarrollo Endógeno, Arqueología Comunitaria y Antropología, en la Universidad Politécnica Territorial “Kléber Ramírez” de Mérida (UPTM), en alianza con el Museo del Táchira y la Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda en Falcón. En su trabajo de extensión en Mérida, destaca la cofundación del Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, de la ULA, en 1986; el Museo Antropológico “Julio César Salas”, refundado el 12 de octubre del 2016 como Museo Histórico Antropológico Indígena Mucujama, en el municipio Sucre; el Museo Arqueológico, ubicado en el municipio Timotes; y el Parque Paleoarqueológico Llano de El Anís, también en el Municipio Sucre, en 2011. También fundó la revista *Boletín Antropológico* en 1982, e *In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur*, en 2019. En 2015 cofunda la Red de Antropologías del Sur, de donde es su coordinadora general. En su rol indigenista, ha sido asesora de la Comisión Indígena y la Subcomisión de Cultura de la Asamblea Nacional, y también apoyó a los indígenas de Lagunillas, municipio Sucre de Mérida, para su reconocimiento y demarcación territorial desde 2000 hasta 2007.

Obra completa

Tomo I

De la antropología noratlántica y la antropología venezolana
a las antropologías del sur

Jacqueline Clarac de Briceño

Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo

Annel Mejías Guiza

Camilo Morón

Editores

Colección Maestros

Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías
Red de Antropologías del Sur



Red de Antropologías del Sur

Obra Completa. De la antropología noratlántica y la antropología venezolana a las antropologías del sur

Tomo I

© Jacqueline Clarac de Briceño

EDITORES

Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo, Annel Mejías Guiza, Camilo Morón

© Colección Maestros, Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías,
Red de Antropologías del Sur

Primera edición, 2022

COORDINACIÓN DE COLECCIÓN

Annel Mejías Guiza

DISEÑO Y CUIDADO DE COLECCIÓN

José Gregorio Vásquez C.

FOTOGRAFÍA DE PORTADA

© jovascas

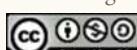
HECHO EN DEPÓSITO DE LEY:

Depósito Legal: ME2022000114

ISBN: 978-980-8001-00-6

Hecho en Venezuela

Edición digital de distribución gratuita



Todos los documentos publicados en esta revista se distribuyen bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional. Por lo que el envío, procesamiento y publicación de artículos de este libre son totalmente gratuitos.

Contenido

PRESENTACIÓN	11
ANTROPOLOGÍA NORATLÁNTICA	21
Charles Darwin: “Un hombre que dio la vuelta al mundo con un mono...”	23
El Funcionalismo en Antropología	33
Estructuralismo: ruptura con el atomismo	55
Del tribalismo al tribalismo	59
Claude Lévi-Strauss y su experiencia americana	63
Análisis crítico de los enfoques antropológicos sobre Medicina Empírica, Magia y Religión	83
ANTROPOLOGÍA VENEZOLANA	153
Introducción al problema del uso y tenencia de la tierra en relación a los grupos indígenas, o de origen indígena	155
Análisis de las actitudes de políticos criollos e indígenas en Venezuela (De los años 60 hasta el 2001)	167
La política indigenista venezolana a través del tiempo. Contactos y conflictos interétnicos en Venezuela: el eterno problema. Los problemas recientes	215
Comentarios antropológicos acerca de “El lenguaje como variable instrumental y mediadora del rendimiento académico”	245
Cruxent, el maestro humanista, el arqueólogo amigo	255
Miguel Acosta Saignes desde la visión de una antropóloga actual	263
Historia del <i>Boletín Antropológico</i>	285
Antropología e Historia	295
Estatutos y características cognitivas de la construcción de la Antropología en Venezuela	299

La Antropología venezolana y la crisis de la Antropología Obstáculos académicos y políticos de la construcción de la Antropología en Venezuela	329
	357
ANTROPOLOGÍAS DEL SUR	375
La mutación epistemológica de fines del siglo XX y la crisis de la legitimidad de la Antropología del Norte: hacia una Antropología del Sur en el siglo XXI	377
¿Una Antropología relé o una Antropología creativa? Recensión	407
¿Qué es la Antropología del Sur? Una mirada de las Antropologías del Sur desde los Andes venezolanos	427
	439
	453
APROXIMACIONES PARA UN INVENTARIO DE LA OBRA PUBLICADA DE LA ANTROPÓLOGA JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO	471

PRESENTACIÓN





*...Necesitamos un principio de conocimiento que no sólo respete,
sino que revele el misterio de las cosas.*

(Edgar Morin, “Introducción”, en *El Método*. Tomo 1.
Barcelona: Cátedra, 2006, p. 36).

Distintas propuestas se han escuchado, conversado y considerado para la organización de los textos que conformarán los tomos del Proyecto trazado en la *Red de Antropologías del Sur* para la edición de la *Obra Completa* de la antropóloga Jacqueline Clarac de Briceño. Diversas han sido también las recomendaciones acerca de los ejes temáticos sobre los que girará cada tomo. Pero tal vez el acuerdo más complejo de alcanzar haya sido el de fijar, entre la gran cantidad de textos producidos a lo largo de su trayectoria profesional, los que le darían cuerpo al primero de todos.

Sin embargo, luego de ubicarlos todos, copiarlos, reunirlos, revisarlos cuidadosamente, solventar detalles de su impresión original sin alterar su espíritu expositivo ni mucho menos su contenido, y respetando siempre la verticalidad con la que supo plasmar sus convicciones y bajo rigurosas consultas con sus discípulos, exalumnos y colegas, se logró seleccionar un conjunto de

materiales que interesarán tanto a los conocedores de su obra como a quienes por primera vez se acercan a ella.

Desde que el Equipo Editor consideró plausible establecer, como uno de los principios de organización para la preparación de los tomos, uno o varios de sus libros como *marcadores del contenido* y que, en torno a los mismos se adhirieran artículos, ponencias, conferencias, recensiones y materiales inéditos afines, su libro *Ánalisis Crítico de los Enfoques Antropológicos sobre Medicina Empírica, Magia y Religión*, el cual —transcrito en máquina de escribir y reproducido en esténcil— había circulado entre los estudiantes de la Facultad de Medicina de la Universidad de Los Andes de comienzos de la década de los setenta del siglo pasado, al contener un acercamiento a la historia de la Antropología en Europa y Estados Unidos, señalando y explicando críticamente sus principales planteamientos desde una perspectiva venezolana, latinoamericanista y del *Tercer Mundo* (algo que muy pocos antropólogos latinoamericanos han hecho, puesto que se han limitado a desestimar, por deterministas, eurocéntricas y validadoras del colonialismo, a las corrientes fundadoras de la ciencia antropológica: el evolucionismo, la reacción difusiónista y funcionalista contra este e incluso el vuelco que significó el estructuralismo para las teorías, métodos, enfoques y prácticas antropológicas sin adentrarse en sus contenidos ni siquiera para cuestionarlos), se constituyó en un eje temático preciso y concreto para el primer tomo, porque podían reunirse en torno al mismo otros trabajos de ella sobre la Antropología noratlántica, la construcción de las prácticas, procedimientos metodológicos y conocimientos de la Antropología venezolana y las respuestas que, desde los pueblos antes estudiados por antropólogos y científicos sociales europeos y estadounidenses, se están dando, como *Antropologías del Sur*, para construir sus propios estudios antropológicos.

Este primer tomo, además, logra combinar tanto textos conocidos como “Estatuto y características cognitivas de la construcción de la Antropología en Venezuela” (incluido en tres

revistas a comienzos de la década de los noventa en la pasada centuria y en un libro de reciente edición), así como también desconocidos: “Estructuralismo, ruptura con el atomismo”, preparado para sus estudiantes de la Escuela de Historia de la Universidad de Los Andes en los primeros años setenta del siglo XX. Asimismo, contiene tanto materiales con aparición editorial cercana a estos días (“Una mirada a las antropologías del sur desde los Andes venezolanos”) como de sus primeras publicaciones (“Del tribalismo al tribalismo”, proveniente de la edición del último domingo de 1970 del ‘Papel Literario’ del diario *El Nacional* de Caracas). Igualmente acoge análisis, lo mismo de temas actuales (“¿Una Antropología relé o una Antropología creativa?”, ponencia con la que se adelantó, en 1999, a los desafíos que, para los estudios antropológicos, ha significado este siglo XXI) que de los “tradicionales” en la historia de la Antropología (“El Funcionalismo en Antropología”, inédito y elaborado por ella para los cursantes de Antropología I y II de la referida Escuela de Historia hacia 1972-1973).

En otras palabras, en este primer tomo de su *Obra Completa*, se logró combinar a una Jacqueline Clarac de Briceño editada e inédita, reciente y lejana en el tiempo, actual y “clásica” en el tratamiento de los temas, conocida y desconocida, pero siempre con algo que decir a las nuevas y no tan jóvenes generaciones y lo mismo para los conocedores de las preocupaciones antropológicas como para aquellos a quienes se les han despertado recientemente.

También queda reflejada en este tomo inicial la docente universitaria y conferencista, pues se encuentran aquí trabajos, como los mencionados ya, preparados para sus estudiantes de las facultades de Medicina y Humanidades y Educación del núcleo emeritense de la Universidad de Los Andes, y textos de conferencias dictadas ante un público amplio como “Claude Lévi-Strauss [1908-2009] y su experiencia americana”, pronunciada en ocasión del homenaje que a este antropólogo francés y al

arqueólogo venezolano-catalán José María Cruxent (1911-2005), realizó el Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez” en 2012, cuando ella era su directora.

De similar manera, este tomo primero permite acercarse a la trayectoria profesional de Jacqueline Clarac de Briceño, al recoger algunos de los primeros temas de los que se ocupó y que eran los *propios* de los tiempos en los que le correspondió formarse como antropóloga en la Universidad Central de Venezuela, en los años sesenta del pasado siglo. Fueron estos los vinculados con las principales corrientes que marcaron en su perspectiva de estudio y método, como antropóloga con formación de pregrado en la Universidad Central de Venezuela y con doctorado en Francia: evolucionismo, difusionismo, funcionalismo y estructuralismo; pero también estuvieron los relacionados con las características que han marcado el desarrollo profesional de la Antropología en Venezuela, muy ligado con el *indigenismo* y la investigación arqueológica y los de los tiempos más próximos a estos días, en los cuales ese ejercicio se ha distraído en debates sobre metodología, la *relación investigador ≠ investigado* y la elaboración del discurso de los antropólogos y las antropólogas, hasta llegar al de la “crisis” que ha significado la puesta en duda de la legitimidad de una Antropología subordinada a teorías, métodos e interpretaciones construidas en Europa y Estados Unidos (la *Antropología del Norte*), por lo que se demandan enfoques innovadores que permitan ofrecer respuestas para los problemas de los latinoamericanos, en este caso, quienes no constituyen un *Otro* opuesto ni distinto al antropólogo o la antropóloga que los estudia, sino que son también los suyos, de suerte que al analizar esos problemas en perspectiva antropológica también están estudiando los que les son propios (*Antropología del Sur*).

Para organizarlos, los textos fueron distribuidos en tres subconjuntos, los cuales a la vez que trazan la línea cronológica de sus contenidos: temas de la historia de la Antropología europea y estadounidense (aunque muchos de ellos enfocados desde

perspectivas venezolanas y latinoamericanas), de la antropología venezolana y de las antropologías del sur, también marcan la ruta vital del ejercicio profesional de la antropología por Jacqueline Clarac de Briceño.

En cuanto a los primeros, se los agrupó bajo el epígrafe *Antropología noratlántica* y se distribuyeron siguiendo el *orden* que sugieren las tendencias que dominaron históricamente en la antropología de Europa o —dicho de otra manera— de Darwin a Lévi-Strauss pasando por Malinowski. Seis textos, de diferentes dimensiones, componen este subgrupo: “Un hombre que dio la vuelta al mundo con un mono” referido al evolucionismo en su contexto temporal, “El Funcionalismo en Antropología” preparado para los cursantes de la Escuela de Historia de la Universidad de Los Andes y “Estructuralismo: ruptura con el atomismo” que tuvo ese mismo origen. Los sigue “Del tribalismo al tribalismo”, reseña-comentario sobre algunos de los principales planteamientos de Marshall McLuhan, lo cual le permitió conectarlos con los de Lévi-Strauss, innovadores para los estudios antropológicos en Venezuela, en ese momento. Después está el estudio dedicado al llamado “padre del Estructuralismo” de quien revisa su trayectoria vital e intelectual en cuanto una y otra tuvieron relación con América y sobre todo con su mitología: “Claude Lévi-Strauss y su experiencia americana”. Cierra el primer grupo de trabajos compilados para este tomo su libro inédito *Análisis Crítico de los Enfoques Antropológicos sobre Medicina Empírica, Magia y Religión*, elaborado, como ya se apuntó párrafos atrás, para sus estudiantes de la Facultad de Medicina de la Universidad de Los Andes, donde fundó la *cátedra de Antropología de la Salud y la Enfermedad*, en Mérida. En esa obra somete a análisis crítico los planteamientos esenciales del Evolucionismo, el Funcionalismo y el Estructuralismo, no sólo en relación con los tópicos de la Medicina Empírica, la Magia y la religión, sino también en conexión con las prácticas mágico-religiosas y terapéuticas que, en torno a aquellas, estudió en profundidad.

El segundo subconjunto fue titulado *Antropología venezolana* y acoge los trabajos publicados por Jacqueline Clarac de Briceño vinculados con las principales áreas en las que se ha enfocado la práctica profesional antropológica venezolana, entre las que destacan el *indigenismo* (los dos primeros trabajos: “Introducción al problema del uso y tenencia de la tierra en relación con los grupos indígenas o de origen indígena” y “La política indigenista venezolana a través del tiempo. Contactos y conflictos interétnicos en Venezuela: el eterno problema. Los problemas recientes”), respecto al cual hubo un involucramiento directo y activo de algunos antropólogos, acarreando en contra de la profesión críticas y persecuciones desde los sectores de poder, sobre todo desde los medios de comunicación. A continuación se ubicó “Comentarios antropológicos acerca de ‘El lenguaje como variable instrumental y mediadora del rendimiento académico”, una reseña-comentario-análisis sobre un estudio realizado por el Departamento de Psicología de la Universidad de Los Andes, por intermedio del cual la autora demuestra la pertinencia de los estudios antropológicos más allá de los temas indigenistas, *folklore* y *costumbrismo* que dominaron entre los etnógrafos pioneros de la Antropología venezolana de fines del siglo XIX y primeras décadas del XX, sobre todo cuando el *Otro* como objeto de estudio es la comunidad, la familia y el propio científico social que estudia a la sociedad a la que pertenece y se pretende explicarla con categorías como *pobreza material y educativa*. Los siguientes dos trabajos (“Cruxent, el maestro humanista, el arqueólogo amigo” y “Miguel Acosta Saignes en la visión de una antropóloga actual”) son acercamientos, a través de la personalidad y obras de dos significativas figuras que contribuyeron en la solidificación profesional, institucional y científica de la Antropología en general y de la Arqueología y la Antropología socio-cultural e histórica en particular en la Venezuela de la segunda mitad del siglo XX. Estos trabajos son seguidos por otro que, con similar procedimiento testimonia en primera persona —en este caso el de la propia Jacqueline Clarac de Briceño— las dificultades y complejidades

para el ejercicio de la Antropología científica venezolana en el terreno de la divulgación y difusión de sus estudios, esto a través de una “Historia del *Boletín Antropológico...*”, revista de la que fue su creadora (1982) y bajo cuya responsabilidad, dedicación, esfuerzo y sacrificio mantuvo su publicación hasta 2017. Posteriormente y como séptimo trabajo incluido en esta subsección está la síntesis que elaboró acerca de las ciencias antropológicas y sus relaciones de acercamiento y alejamiento con los estudios históricos, de forma general en las sociedades europeas y particularmente en la venezolana, para cuyo estudio, comprensión e interpretación, concluye e invita, son insuficientes los segundos sin la colaboración de la primera: “Antropología e historia”.

Los tres trabajos colocados al final de esta segunda parte del tomo, a la vez que marcan la transición de la propia autora de los estudios antropológicos enmarcados en los preceptos de las tendencias dominantes entre los antropólogos europeos y estadounidenses (siempre en forma crítica de su parte, puesto que constantemente expresaba una perspectiva propia y autónoma, por considerar que los antropólogos y las antropólogas en América Latina y Venezuela no estudiaban “sociedades exóticas” sino a aquellas a las que pertenecían), a ser una de las principales impulsoras y ejemplos de la práctica de las Antropologías del Sur, satisfacen la necesidad de conocer las particularidades del proceso de producción del conocimiento antropológico venezolano: “Estatutos y características cognitivas de la construcción de la Antropología en Venezuela”, “La Antropología venezolana y la crisis de la Antropología” y “Obstáculos académicos de la construcción de la Antropología en Venezuela”.

Por último, se encuentra la subsección *Antropologías del Sur* con cuatro trabajos: “La mutación epistemológica de fines del siglo XX y la crisis de la legitimidad de la Antropología del Norte. Hacia una Antropología del Sur en el siglo XXI” de 1993, “¿Una Antropología relé o una Antropología creativa?” también de ese año pero editado en 1999, la reseña-síntesis publicada asimismo

en 1999 sobre el libro *Hacia la Antropología del Siglo XXI*, en el que se recogieron las intervenciones de los participantes en el *Congreso Nacional de Antropología* que tuvo en 1998 a Mérida (estado Mérida, Venezuela) como sede, le sigue “¿Qué es la Antropología del Sur?” y se cierra con “Una mirada de las antropologías del Sur desde los Andes venezolanos” que forma parte del libro editado en 2017: *Antropologías del Sur. Cinco Miradas*.

Sirva la siguiente cita, extractada del artículo que encabeza la subsección final como síntesis histórica y socio-cultural de lo que ha sido la *Antropología del Norte* y lo que se está construyendo como *Antropologías del Sur*, sin que la necesidad de fomentar las segundas signifique abominar de forma absoluta de la tradición histórica de la Antropología:

La “cuestión étnica” y el problema de la Otredad se originaron en los países del Norte por el objeto de estudio que, voluntariamente, escogieron ahí los antropólogos. Del “Hombre” (objeto inicial) hicieron “el hombre primitivo”, el cual se iba a transformar luego en “el hombre arcaico”, en el “native”, en el “indígena”, en las sociedades “exóticas”, en las “etnias”... (¡como si los europeos no fuesen también nativos, indígenas, étnicos y... exóticos para los no europeos!) adquiriendo poco a poco estos términos genéricos un involuntario e inconsciente matiz peyorativo, hasta que se dieron cuenta los antropólogos (del Norte y con ellos, los del Sur, que los habían seguido) y empezaron a dudar de su capacidad para estudiar al Otro, heredando los antropólogos del Sur esta problemática. Es decir, en los países donde el Otro era también ellos mismos (pero no se dieron cuenta) y algunos casi llegaron a anquilosarse por este “grave” problema, sin percibirse de que toda ciencia tiene el problema de la descripción del objeto y de la construcción de un objeto del cual se apropiá el científico para atribuirle realidad, sin nunca poder estar seguro de lograrlo.

Sin embargo, si no hubiesen empezado los antropólogos del Norte por ese tipo de objeto de estudio (el hombre de las “otras”

sociedades, es decir: las sociedades diferentes de las de ellos) no se hubiera podido dar cuenta de problemas tales como el relativismo cultural, el etnocentrismo occidental, el etnocidio, la relatividad del saber, la relatividad del conocimiento, la relatividad religiosa, los pecados cometidos por la sociedad occidental contra el resto del mundo —su objeto de estudio y de explotación— ¿Qué otra disciplina llegó a esta conciencia?

Quienes aprendimos en sus clases deseamos compartir con los lectores estos textos. A través de estas páginas, desde Venezuela se brindan las reflexiones de una antropóloga nacida en Guadalupe y co-ciudadana venezolana de corazón, para contribuir en los debates constantes que engloban la formación de las nuevas generaciones de antropólogos en América Latina y el Caribe. Si bien la Antropología como disciplina se ha diversificado por su nacimiento plural, como indica la misma Jacqueline Clarac, marca de la cual han surgido nuevas corrientes y escuelas, adentrarse en la genealogía de esta ciencia social implica estudiar su origen en Francia, Inglaterra, Alemania y Estados Unidos, pero también el reto de intentar tejer esa historia noratlántica con esas *otras* antropologías, las antropología surgidas en nuestros países, tan particulares y propias, con urgencias diferentes y con un ejercicio ético atado al compromiso social (verbigracia, el activismo del indigenismo alternativo). Jacqueline Clarac invita a hacer este ejercicio de integración, de reflexión crítica, de defensa de las antropologías latinoamericanas, especialmente la venezolana.

LOS EDITORES



ANTROPOLOGÍA NORATLÁNTICA



Charles Darwin: “Un hombre que dio la vuelta al mundo con un mono...”¹

En la década de los años 60 yo estudiaba Antropología en la Universidad Central de Venezuela. Éramos muy pocos estudiantes, pues escasos alumnos escogían esta carrera y pronto nos dimos cuenta que nadie en nuestra Facultad (de Ciencias Económicas y Sociales) y en nuestra Universidad sabía en qué consistía la Antropología, de modo que un día decidimos hacer una encuesta entre los estudiantes con una muestra al azar, para ver qué noción tenían acerca de este tipo de estudio.

La primera pregunta con la cual se nos ocurrió empezar la encuesta era:

“¿Conoce usted algún antropólogo o ha oído hablar de uno?”

Casi todos los estudiantes contestaron lo mismo o casi lo mismo:

“Sí, sé de un hombre que una vez dio la vuelta al mundo con un mono”.

¹ Publicado en *Investigación. Revista del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes*. Nro. 20. Mérida (julio-diciembre 2009), pp. 52-56.

Este era Charles Darwin ¿lo reconocieron? Nosotros supimos enseguida de quien hablaban y hoy, como antropóloga de carrera que ya ha reflexionado mucho y analizado las representaciones simbólicas de nuestra población, me parece interesante el que hayamos podido descubrir en esa época una de las representaciones que construyen los estudiantes al recibir en el bachillerato información científica o de otra índole. De la historia del evolucionismo, de las ideas de Darwin, de la evolución de las especies, de los principios básicos de la teoría evolucionista, habían retenido y asimilado esto, relacionado tal vez con las películas de Tarzán que se veían mucho en esa época, con Johnny Weissmüller de protagonista. Darwin era “un hombre que había dado la vuelta al mundo con un mono” (a diferencia de Tarzán, que se quedaba en la selva con su mono...).

Era una representación muy poética, aunque entonces nos pareció escandalosa a nosotros y nosotras, estudiantes de Antropología que se iniciaban al estudio científico sistemático.

El evolucionismo ha sido, como lo decía en clase el etnopsiquiatra François Laplantine: “un movimiento mucho más pasional que racional”, especialmente cuando se aplica a su forma sociocultural, movimiento que nació a fines del siglo XIX con unos pensadores anglo-sajones en Inglaterra y en los Estados Unidos: Edward Tylor, McLennan, Spencer y Lewis Morgan.

Dicho movimiento se relaciona fuertemente con el pensamiento del siglo XIX, dominado por la teoría transformista de Darwin, es decir, por una teoría “naturalista” como se decía en la época al hablar de los estudios biológicos.

Se hicieron entonces muchos chistes y sobre todo muchas caricaturas en los periódicos de la época, para burlarse de Darwin y de todos los que lo apoyaban. Debemos recordar que, hasta entonces, la teoría acerca del origen de la tierra, de las plantas, los animales y el hombre fue la creacionista (Dios creador de toda

cosa, universo incluido), fuertemente vigilada y apoyada por la Iglesia, el único dogma aceptado acerca del origen, el cual sería para los evolucionistas la causa de varios problemas de lógica, graves para la época, por ejemplo con relación a la edad de la tierra, la cual tendría sólo unos 4.000 años según la Biblia y la Iglesia (lo que no daba tiempo, para los entendidos en la materia, a tantos cambios en las manifestaciones de la vida) o el “pecado” de asegurar abiertamente que las formas “creadas” por Dios desde un principio fueron cambiadas sin su permiso posteriormente. Esto significaba no sólo un pecado sino también una probable condena a la hoguera para aquel que se atreviera a emitir tan loca idea o por lo menos prisión de por vida...

Lo curioso entre el rechazo dado a la teoría de Darwin por pretender que somos parte de una escala evolutiva que abarca todas las especies y las caricaturas y malos chistes que le hicieron, sobre todo en Inglaterra, acerca del parentesco que tendríamos “con los monos” como decían el vulgo y los intelectuales poco informados, es la identidad humana que se daba en Europa a los animales, mucho tiempo antes de Lamarck y Darwin y las identidades animales prestadas, al revés, de éstos al ser humano. Lévi-Strauss refiere la tendencia a atribuirle nombres propios humanos a los pájaros, por ejemplo, incluso para su clasificación popular, a saber: los gorriones en francés han sido siempre llamados “Pierrot”, las urracas “Margot”, el loro “Jacques”, etc. (Lévi-Strauss, 1962: 41).

En efecto, no utilizamos la nomenclatura científica para establecer un diálogo con las plantas y los animales, como hace observar Lévi-Strauss (*id.*, 270), sin embargo le pedimos prestados ciertos nombres para servir de relación entre humanos, es así como algunas mujeres se llaman “Rosa”, “Orquídea”, “Violeta”, “Margarita” y varias especies animales comparten con nosotros nombres identificativos, sea en el ámbito individual como a nivel de familias y de especies y las piedras también (“Pedro”, “Petra”). El mundo de los pájaros, muy especialmente, se concibe en el

lenguaje humano como una sociedad humana metafórica, lo que se comprueba a menudo en la mitología y en los cuentos populares de prácticamente todas las sociedades, occidentales o no, y esta relación metafórica entre la sociedad de los pájaros y la de los humanos, es acompañada de un proceso de denominación que es de orden metonímico, como lo observa también Lévi-Strauss (id., 271).

Reflexiones similares podríamos hacer para nuestra relación metonímica con los perros domésticos, con las cabras (éstas viven en comunidades humanas, como sucede —por ejemplo— en ciertos caseríos larense en los cuales las cabras son parte de la familia y viven en la casa —Menecabra—, como sucede también con las vacas en ciertas zonas campesinas europeas), lo que fácilmente podemos extender a los caballos.

Otra tendencia de ciertos grupos humanos (incluyendo los europeos) es la de identificar a ciertos individuos con determinados animales, por un parecido imaginario, lo que se puede observar especialmente entre los niños, pero también en los adultos, como se puede ver en la costumbre que se tenía en Francia en el siglo XIX —independientemente de Darwin— de publicar en ciertos diarios caricaturas de humanos con nombres y apariencia animal (ver al respecto las láminas ilustrativas que contiene la obra de Lévi-Strauss *La Pensée Sauvage* en su primera edición en francés, 1962, láminas entre las páginas 158 y 159 y en la página 270).

Nosotros utilizamos también nombres de lugares y de países o de continentes o de estrellas para nombrarnos a nivel individual o familiar y colectivo (“América”, “Asia”, “Argelia”, “Colombia”, “Orión”, etc.) Podemos observar —si somos objetivos con nuestra práctica verbal y nuestras nomenclaturas— que en la sociedad occidental también tenemos tendencia a relacionarnos con todo el universo y dentro de éste con los animales, aunque no tenemos conciencia de esto porque ya nos creemos “científicos” y separamos nuestra práctica oral cotidiana de la práctica

científica, pero en ésta también volvemos a caer en las identificaciones de plantas, animales y humanos: atribuimos a las plantas en especial, en botánica, los nombres de los investigadores que las descubrieron o que las nombraron por primera vez, para la clasificación científica, dándoles su propio nombre, mediante el cual quedan los seres humanos y plantas identificados en los libros de botánica. En la astronomía mezclamos también las especies humanas y zoófilas con nombres de dioses y diosas, para referirnos a las constelaciones y a las estrellas y planetas.

Como etnóloga, quiero hacer observar además como los mitos de numerosas sociedades humanas nos hacen descender de los animales, los cuales habrían sido los primeros seres vivos en ser creados por dioses y otros seres míticos. Podemos mencionar el mito del “oso” como antepasado de nuestros indígenas y actuales campesinos andinos... Al oír estos mitos y estos “cuentos”, nos parece a los que tenemos una ambigüedad cultural, que son cuentos salvajes, absurdos y nunca pensamos en compararlos con el “mito científico” creado por Darwin y los otros evolucionistas.

Otro problema que fue obstáculo para Darwin y los evolucionistas se presentó dentro del propio mundo científico, por existir ya entonces (finales del siglo XVIII y principios del XIX) teorías diferentes de la eclesiástica pero contrarias también a la idea de la evolución o con perspectivas diferentes al respecto. La teoría de Saint-Hilaire, por ejemplo, quien había sido maestro de Lamarck y era su jefe directo en la Universidad de París, postulaba la extraña idea según la cual había habido un solo animal en toda la historia de la vida en el planeta, ya que las diferencias observables sólo se debían a “transformaciones” que modificaban los órganos de las distintas partes del animal en el curso del tiempo y le daban apariencia diferente. Era respetado Saint-Hilaire, por ser el fundador de la anatomía comparada.

Debemos pensar que, en una época en que el creacionismo dominaba todo el pensamiento y se erigía como dueño y vigilante

de éste, los intelectuales y científicos acogerían con beneplácito toda nueva idea que revolucionara el dogma aceptado. Así fue acogida también la teoría de Cuvier de los cataclismos, que opacó totalmente la de Lamarck, por el prestigio que había adquirido Cuvier entre los universitarios franceses, quienes admiraban su genio para reconstruir completamente grandes animales ya desaparecidos, a partir de uno solo de sus huesos. Sería tan grande su fama que todavía circulan en la Universidad de París anécdotas ilustrativas de su capacidad de entender que las características de un carnívoro, por ejemplo, no son la de un herbívoro (imposible que un animal con cachos pueda ser carnívoro...)

Tenía fe en su idea de que los cambios en los seres humanos de nuestro planeta se debían a catástrofes sufridas por éste en el curso de su desarrollo planetario. Estas catástrofes que provocaban cada vez una destrucción total de toda vida, de modo que luego todo volvía a empezar a partir de cero, surgiendo nuevas formas animales y vegetales cada vez con características distintas, debidas a los cambios climáticos y ecológicos que traían consigo obligatoriamente esas catástrofes. A Cuvier le parecía ridícula la idea de Lamarck de una continuidad en las especies a través del tiempo y no conoció a Darwin.

En cuanto al evolucionismo sociocultural, éste nació a finales del siglo XIX, bajo el impulso de pensadores anglo-sajones: Tylor, McLennan y Morgan (para citar sólo a los más famosos). Se relaciona estrechamente como todo el pensamiento del siglo XIX, dominado por la noción del “Progreso” universal de la teoría positivista de Augusto Comte y que se lograría por etapas progresivas y la teoría transformista de Darwin, resumiéndose en el enunciado: “*La ontogénesis recapitula la filogénesis*”.

La teoría sociocultural de la evolución es una especie de biología aplicada a los hechos sociales, que se desarrolla en el marco de cierta filosofía de la historia, la cual muestra la especie humana trabajando laboriosamente a través de siglos y milenarios

por su progreso y su perpetua regeneración, consistiendo el proyecto evolucionista en “revelar” las etapas de tales transformaciones que se conectan entre sí a través de una relación causa/efecto, formando una cadena de acontecimientos que los investigadores trataban de reconstruir.

Morgan distinguía tres estadios de la evolución social: el salvajismo, la barbarie y la civilización, cada uno con subestadios. Como causa de la transición de uno al otro se daba una especie de mutación tecnológica.

Esta hipótesis de una progresión lenta y continua de toda especie humana sin posibilidad de regreso hacia atrás, pretendía reconstruir “realmente” la historia e incluso predecir el futuro, por referencia analógica a la obra biológica de Darwin. Éste, conjuntamente con Morgan, se van a constituir entonces en el principal documento de referencia del pensamiento científico e intelectual en general, a fines del siglo XIX y principios del XX y sus obras se transformaron en verdaderas “biblias” para científicos, políticos, economistas, colonialistas y más tarde tuvieron su apogeo en la noción de “*desarrollo versus subdesarrollo*” y en los proyectos consiguientes de ”desarrollo” que se aplicarían hasta muy tarde en el siglo XX (en Latinoamérica, por ejemplo, con el fracaso que sabemos).

Había que ser muy ingenuos para asimilar las poblaciones, que los “civilizados europeos” pensaban económicamente “retrasadas”, con los testigos de la infancia de la humanidad. Hoy sabemos que el pensamiento de los mal llamados “primitivos” es capaz de una lógica muy precisa, que las distintas religiones humanas representan visiones del mundo absolutamente coherentes y que las instituciones a las cuales se había calificado de “arcaicas” no tienen nada que envidiar a las del mundo occidental, además de estar presentes en éste. El fetichismo y el totemismo, por ejemplo, a la luz de las investigaciones antropológicas serias se han revelado como estructuras sociales posibles y

siempre realizables, como de hecho las volvemos a encontrar en muchas sociedades actuales, incluso en las occidentales. Es que esa visión grandiosa del mundo sobre el cual reposaba el evolucionismo sociocultural se apoyaba sobre una paradoja mistificadora, pues se pretendía hacer obra “científica” y exorcizar así la religión, pero al mismo tiempo se adoptaba la mentalidad religiosa. Sin embargo, esa paradoja mistificadora tuvo tanto éxito que ha sido difícil erradicarla y hay muchos contemporáneos de nosotros que todavía “creen” firmemente que en el siglo XXI habrá una evolución sociocultural única para la humanidad.

A pesar de todas las críticas que hicieron con razón los antropólogos desde muy temprano en el siglo XX a esta teoría totalmente especulativa, demostrando sus errores, fallas metodológicas y contradicciones, se le puede reconocer sin embargo el mérito de haber sido anti-racista, ya que las diversidades culturales humanas no fueron vistas por estos teóricos como consecuencia de disposiciones hereditarias, como las conciben los defensores del racismo, sino como situaciones históricas relacionadas con el retraso o el avance tecnológico, ya que concibieron a la humanidad como una misma raza integrada que avanza progresivamente (aunque con ritmos diferentes) hacia un destino idéntico.

Ahora bien, los dominadores de la economía mundial y de la política correspondiente podrían ser considerados como los últimos creyentes en el evolucionismo sociocultural, ya que quisieron llevar al mundo entero hacia una “globalización” compartida por todos, aunque con exclusión de los “menos fuertes”, es decir, de los más pobres. Están fracasando actualmente en este proyecto, así como fracasaron los planes de “desarrollo socioeconómico” que nos fueron aplicados desde arriba en las décadas de los 60, 70 y 80 en nuestro continente, a través de instituciones creadas especialmente para este propósito, como las hemos tenido también en Venezuela.

Bibliografía

Siglo XIX

(Lista de los principales teóricos evolucionistas en filosofía, biología y en cultura, con las fechas respectivas de sus investigaciones y/o publicaciones)

Comte, Auguste.

1830 a 1842. *Cours de Philosophie Positive*.

Cuvier, Georges.

1832-1833. *Recherches sus les ossements fossiles*.

1825. *Discours sur les révolutions de la surface du globe*.

Darwin, Charles.

1839. *Voyage d'un naturaliste autour du monde*.

1859. *De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle*.

1871. *De la descendante de l'homme*.

Lamarck, J. B.

1802. *Recherches sur l'organisation des espèces*.

McLennan, J. F.

1886. *Studies in Ancient History*.

Morgan, Lewis.

1871a. *Systems of Consanguinity and Afinity of the Human Family*.

1871b. *Ancient Society*.

Saint Hilaire, G.

1800-1805. *Leçons d'anatomie comparée*.

Tylor, Edward.

1865. *Researches into the Earlyu History of Mankind*.

1871. *Primitive Culture*.

Siglo XX

Lévi-Strauss, C. (etnólogo estructuralista).

1962. *La Pensée Sauvage*

El Funcionalismo en Antropología¹

La corriente evolucionista tuvo sus mayores representantes en Lewis Morgan y Robert Taylor y se desarrolló en la segunda parte del siglo XIX abriendo la vía a la antropología social o cultural (Morgan, 1877 y Tylor, 1871).² En esta teoría está implícita la visión del mundo de esa época. Entonces se admitía sin dudas la evolución natural y, ya que parecía un hecho la evolución de las especies, se pensó que la evolución social se daba paralelamente, y se concibió a ésta incluso como una evolución tan “natural” como la de las especies, puesto que la cultura “es un organismo”. También está implícita en las obras evolucionistas la idea del “Progreso” que se consideraba como un hecho indiscutible en el siglo XIX, y como una totalidad: el progreso científico se da porque hay un progreso socio-cultural total.

Desde el descubrimiento de América y a causa de los primeros relatos de cronistas y viajeros se pensaba que los salvajes eran iguales a los niños civilizados. Esto significaba naturalmente la superioridad indiscutible del hombre blanco sobre los hombres

1 “El Funcionalismo en Antropología”. Mimeografiado, 1972-1973.

2 *Ancient Society* de Lewis Morgan ha sido traducida al castellano bajo el título *La Sociedad Antigua y Primitive Culture* de Robert Tylor nunca había sido traducida al castellano, hasta que en 1977 la editorial Ayuso, de Madrid, imprimió la realizada por Marcial Suárez.

amarillos, rojos o negros: el primero era portador del Progreso, y nadie ponía en duda que el Progreso fuera la meta de toda sociedad humana. Esa creencia se apoyaba en la superioridad tecnológica del europeo así como en el condicionamiento que le había dado su religión cristiana, sola detentora de la Verdad, la cual había que llevar a los otros hombres. De modo que, por los mismos prejuicios de la época, todo lo que no pertenecía a la civilización occidental se consideraba ipso facto **anterior** a ella en la escala evolutiva o **inferior**.

Partiendo de la “unidad psíquica” de la Humanidad, expresada en los “gérmenes de ideas” de Morgan, comunes a todos los hombres (concepto que él sacó de los “gérmenes de verdad” de Descartes), se llegó a elaborar **dos principios fundamentales**:

1. Toda la Humanidad pasa por una serie igual de grados evolutivos.
2. A cada nuevo grado evolutivo se afirma el intelecto, lo que permite un progreso continuo.

Se trataba de una concepción evolutiva unilineal, que consideraba que todos los hombres tenían que pasar **necesariamente** por las mismas etapas: Salvajismo, Barbarie, Civilización, con su tres sub-etapas respectivas: inferior, media, superior. Las diferencias culturales en una misma época se explicaban mediante el determinismo geográfico y sobre todo por la determinación racial de la cultura: el hombre es un ser biológico que se encuentra en un ambiente natural que él controla mediante la cultura. El primer control se da en relación con la primera necesidad: la del alimento. A mejor alimentación mayor desarrollo cerebral, lo que lleva cada vez a un grado cultural superior. Así se colocaron todas las sociedades del pasado y del presente en algún punto de la escala evolutiva, la cual formaba en realidad una pirámide, cuya base la constituía una multitud informe de culturas, y la cúspide

la ocupaba el hombre blanco, representante de una civilización superior.

El desarrollo cultural se daba, según los evolucionistas, gracias a los inventos y los préstamos culturales. Encontramos en las obras de Morgan y de Tylor **2 hipótesis básicas**:

1. Los rasgos culturales similares se desarrollan independientemente, a causa de la unidad psíquica del hombre, de modo que, en condiciones similares de existencia, se deben dar resultados similares.
2. La semejanza entre el que presta y el que pide prestado permite el préstamo cultural y la asimilación de los nuevos rasgos culturales.

El **método** utilizado por los evolucionistas fue básicamente el **método comparativo diacrónico**. Se comparan los datos recogidos a través de los descubrimientos históricos, los vestigios arqueológicos, los relatos de cronistas, viajeros, misioneros, funcionarios, etc. Nunca hubo control de dichos datos y llegaron a formar un conjunto heteróclito a causa de su dispersión y su falta de relación: se colocaron arbitrariamente, por ejemplo, dentro de una misma etapa evolutiva, a las sociedades prehistóricas y a ciertas sociedades contemporáneas como las melanesias, las amerindias, los hotentotes, etc. Y cuando faltaban datos se recurrió a la interpretación libre. Hoy en día lo único que de las obras de los evolucionistas todavía conserva algún valor práctico para los antropólogos es la terminología del parentesco creada por Morgan, la cual ha sido de una gran utilidad (Morgan, 1971). Lo demás sólo tiene un interés histórico, para conocer el desarrollo de las teorías antropológicas.

La corriente histórico-cultural, también llamada **difusionista**, tuvo su origen a principios del siglo XX en Viena, siendo llamada por sus creadores (Foy, Graebner y Schmidt) la “Kreise

Kultur".³ Dicha escuela trató de hacer como los evolucionistas una interpretación global del hombre, pero sus postulados fueron:

1. Separar la Historia de la Filosofía, a diferencia del Evolucionismo.
2. La Historia debe lograrse a través del ordenamiento temporal-espacial-causal.
3. Escribir la Historia Universal de la Humanidad, por encima de las historias particulares, sin limitarla a ciertos pueblos, como habían hecho hasta entonces los historiadores.

El historiador cultural dividió su trabajo en 4 etapas: el registro personal de los hechos (en el terreno cuando fuera necesario), su clasificación, su explicación por causas culturales y finalmente una explicación también por causas metaempíricas, aunque no se consideró nunca esta última etapa como absolutamente necesaria.

Era también creencia de la época el que el pensamiento científico se debía limitar para no tener interferencias filosóficas; había que separar ciencia y filosofía.

Los historiadores culturales, en lugar de concebir la evolución unilineal de elementos separados, consideraron:

- a) que las culturas se desarrollan a partir de núcleos de desarrollo, los cuales aparecen en lugares favorecidos por unas condiciones geográficas especiales (por ejemplo Mesopotamia y Egipto).

³ Foy, Graebner y Schmidt escribían en la revista *Antrhopos y Ethnológica*, fundadas por ellos en Viena, en 1911.

- b) que esos núcleos originales van extendiéndose a partir del centro, formando círculos de influencia, o sea, área culturales.
- c) al encontrarse dos o más áreas culturales, se producen préstamos culturales en las zonas de contacto, y esas zonas se convierten a su turno en nuevos núcleos de desarrollo cultural, o sea, en culturas secundarias.
- d) además de desarrollarse en el espacio, las culturas se desarrollan también en el tiempo, durante lo que se llamó un “ciclo cultural” (más o menos largo, según las condiciones de cada área).
- e) el desarrollo se da principalmente a través de los préstamos culturales, y a veces mediante inventos.
- f) Los elementos culturales (familia, economía, religión, etc.) no se dan separadamente, sino dentro del “Kulturreinheit”, o sea, en un conjunto cultural. Ejemplo:

CONJUNTO A	CONJUNTO B
Familia A	Familia B
Economía A	Economía B
Técnica A	Técnica B
Religión A	Religión B

etc., correspondiéndose los elementos dentro de cada conjunto.

- g) De modo que existen “tipos culturales”, cada uno teniendo como características: una originalidad más o menos sobresaliente, una asociación constante de elementos; forman un conjunto de fenómenos culturales que corresponden, dentro de cada tipo, a todos los sectores de la actividad humana.

- h) Los principales elementos de cada cultura componen su vida material, su vida social y su vida espiritual, siendo las tres orgánicamente unidas y, por consiguiente, deben ser estudiadas en su totalidad (lo que aquí significa recoger todos los datos correspondientes a cada elemento).

El método histórico-cultural es esencialmente **comparativo-diacrónico-sincrónico**: permite la “reconstrucción”, para la cual es muy importante estudiar las **semejanzas entre culturas**. Se consideró que la sociedad en la que se daba el dato en forma más rica y compleja tenía que ser la original (la que dio un préstamo a las demás). A fin de eliminar toda posibilidad de determinismo cultural se utilizó el “criterio de forma” y el “criterio de cantidad”, siendo el primero un juicio analítico que excluye apreciaciones personales y pide definiciones y adscripciones exactas (y no genéticas), el segundo, un intento de reducir a cero la probabilidad de equivocarse. Se complementaron dichos criterios con otros, de menor importancia (como los de adherencia, de continuidad, de contigüidad, etc.).

Los más famosos representantes de esas corrientes difusionistas (o histórico-cultural) fueron Foy, Schmidt, Smith, Frobenius, Ratzel, Boas, Montandon, Wissler, Kroeber, Herskovits, Paul Rivet y, para América Latina: Canals Frau, Imbelloni (Argentina) y en Venezuela Acosta Saignes.

El Funcionalismo

El antropólogo inglés Bronislav Malinowski (de origen polaco) trató de dar una forma teórica a todas las sugerencias y experimentos de su época, y pensó que estaba haciendo por primera vez una antropología realmente científica. Rechazó los conceptos evolucionistas de las escuelas anteriores, pero, sin embargo, en

toda su obra está todavía implícita (y hasta explícita) la teoría evolucionista: “En todas las culturas, escribe él en su *Dinámica del cambio cultural* (Malinowski, 1967-68 [1948])⁴ encontramos la familia, la autoridad. La ley, la religión, el arte y la recreación. Tienen la misma substancia en todos los climas, en todas las razas y a todos los niveles de desarrollo. Al mismo tiempo, cada institución y cada aspecto de una cultura particular concreta se adapta al medio ambiente y depende seguramente del grado de evolución alcanzado por ese pueblo. Alrededor del núcleo esencial de cada institución crece, en el curso de la historia, una forma específica hacia la cual se inclinan naturalmente los pueblos, no solamente porque congenia racialmente con ellos, sino también porque en cada punto está relacionado con el medio físico familiar y conectada con el tipo de asentamiento, sus metas económicas y sus recursos naturales.”

En los trabajos de Malinowski⁵ se nota la influencia de la escuela psicoanalítica de Freud: estudió las formas como se manifiestan los complejos en las culturas primitivas; de la psicología conductista por un lado y por el otro de la Gestalt: comprendió los fenómenos culturales como reacciones a las necesidades básicas del hombre y concibió la cultura como una totalidad integrada. Para su famosa teoría de la “función” y de la “integración”, se inspiró en los sociólogos franceses Durkheim y Mauss.

En su libro *Una Teoría Científica de la Cultura* (1966: 92-94), nos dice que decidió encontrar las “raíces lógicas” de la cultura y no las históricas como habían hecho los teóricos

4 Se utilizó la traducción multigrafiada en el Seminario de Metodología de Postgrado (Escuela de Sociología y Antropología, U.C.V., Caracas, 1967-68), de la obra *Dinámica del Cambio Cultural* de Malinowski.

5 De los ensayos de Malinowski publicados en inglés de 1916 a 1935 y referidos en la Bibliografía, uno lo había sido en castellano para finales de los años sesenta del siglo XX, bajo el título *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Editorial Ariel, Barcelona, 1969.

anteriores. Él y Radcliffe-Brown (otro antropólogo inglés de su misma generación) separaron la antropología social de la etnología, porque ésta daba a la historia una importancia que decían no tiene en las sociedades primitivas. Reaccionan así contra el historicismo evolucionista y el de la escuela difusiónista. Sin embargo, se encuentra todavía en Malinowski el deseo de construir una “Teoría de explicación total”.

El punto que se considera más débil de su teoría es el relacionado con las necesidades. Llegó muy tarde a esta explicación, pero terminó considerándola como el fundamento de su teoría. La ventaja que tiene es la de postular la unidad humana y de reducir la importancia dada a los determinismos geográficos. Se desarrolla del modo siguiente:

Malinowski entiende por naturaleza humana “el determinismo biológico que se impone sobre toda civilización y todos los individuos que la constituyen, debido al necesario cumplimiento de funciones corporales como la respiración, el sueño, el reposo, la nutrición, la excreción y la reproducción. Se puede también definir el concepto de necesidades básicas como las condiciones ambientales y biológicas que deben cumplirse para la supervivencia del individuo y del grupo. En realidad, la supervivencia de ambos requiere el mantenimiento de un mínimo de salud y energía vital para la realización de tareas culturales, así como el número indispensable de miembros que evite la despoblación gradual... Hay ciertas actividades biológicamente determinadas por los elementos físicos del ambiente y por la anatomía humana, que están incorporadas, de modo variable, a todo tipo de civilización. En la tabla que sigue se registra una serie de secuencias vitales:

SERIE PERMANENTE INCORPORADA A TODAS LAS CULTURAS

(A) IMPULSO	(B) ACTO	(C) SATISFACCIÓN
Respiración	Inspiración de oxígeno	Eliminación de CO ₂ de los tejidos
Hambre	Ingestión de alimentos	Saciedad
Sed	Absorción de líquido	Satisfacción
Apetito sexual	Cópula	Detumescencia
Fatiga	Reposo	Restauración de la energía muscular y nerviosa
Vigilia	Actividad	Satisfacción de la fatiga
Somnolencia	Sueño	Despertar con renovadas energías
Presión vejigal	Micción	Alivio de la tensión
Presión intestinal	Defecación	Relajamiento abdominal
Temor	Huida del peligro	Sosiego
Dolor	Evitación por medio de un acto afectivo	Retorno al estado normal.”

El hombre tiene por consiguiente necesidades universales. La cultura es el medio de satisfacerlas porque el hombre, a pesar de tener *necesidades primarias* que comparte con los animales (el alimento, la reproducción, la conservación, etc.), tiene otras, propias de la especie humana, tales como las que se relacionan con la larga duración de la infancia y, por estar menos armado físicamente que los animales, el hombre ha tenido que resolver sus necesidades de modo más intelectual y más complejo, es decir, culturalmente. Esto lo lleva a tener un nuevo tipo de necesidades: las **derivadas** (necesidad de aprendizaje, de cooperación, de autoridad, de orden, etc.) las cuales llevan a su turno a elaboraciones culturales siempre más ricas, siendo las necesidades derivadas tan implacables como las primarias. Hacen surgir a su vez un tercer tipo de necesidades, las llamadas **imperativos sintéticos, o integrativos**, que llevan a la constitución de las **instituciones** (económicas, políticas, religiosas, educativas, de paren-

tesco, etc.). En las instituciones forman unidades elementales y concretas de estudio porque, en cada sociedad determinada, ellas son elementos coherentes, y nunca se las debe estudiar enfocando solamente algunos de sus componentes, sino en su totalidad. Toda institución supone siempre un grupo humano, el cual dispone de un “equipo material” y obedece a “normas”, a fin de emprender en común ciertas “acciones instrumentales”, descansa sobre una constitución y no toma sentido sino en relación con la función que desempeña en la vida total de la sociedad.

Las nociones de “función” y de “integración”, tan importantes en la obra de Malinowski, ya existían en la de Durkheim y en general, entre 1920 y 1930 ya habían aparecido varios trabajos funcionalistas. Sin embargo es Malinowski quien a partir de 1925 va a sistematizar esas ideas y a transformar así las condiciones y las metas del trabajo de campo. El funcionalismo viene a ser “la teoría de las transformaciones de las necesidades orgánicas individuales en imperativos sociales derivados de aquéllas” y la **meta del análisis funcional**, “la explicación de los hechos antropológicos, en todos los niveles de desarrollo, mediante su función, el papel que tienen en el sistema total de la cultura, por la manera como están relacionados dentro del sistema y por la forma como ese sistema está relacionado con el medio físico”.

En efecto, los seres humanos logran sus fines usando instrumentos dentro de un definido ambiente físico y mediante la cooperación directa o tradicional, lo que significa una revalidación del proceso empírico establecido y evidentemente, en todo esto, los individuos siguen las técnicas de su cultura, tradicionalmente aprendidas. Se ven **obligados** a cooperar (porque no pueden hacer de otro modo) mediante técnicas y reglas cooperativas que reciben el nombre de “normas”.

En cuanto al **concepto de función** propiamente dicho, es el lazo entre la satisfacción y el impulso y tiene dos sentidos en Malinowski: el primero relacionado con el “¿por qué?” (¿por

qué existe tal función?), el segundo con el “¿cómo?” (¿cómo está funcionando tal fenómeno?). En el examen de las manifestaciones de la conducta humana organizada, dice el autor que “se puede demostrar la validez de los siguientes axiomas:

- a) La cultura es esencialmente un patrimonio instrumental por el que el hombre es colocado en la mejor posición para solucionar los problemas concretos y específicos que encara dentro de su ambiente, en el curso de la satisfacción de sus necesidades.
- b) Es un sistema de objetos, actividades y actitudes en el cual cada parte existe como un medio para un fin.
- c) Es un conjunto integral en el que los distintos elementos son interdependientes.
- d) Tales actividades, actitudes y objetos están organizados alrededor de importantes y vitales tareas en instituciones como la familia, el clan, la comunidad local, la tribu y los equipos organizados para la cooperación económica y la actividad política, jurídica y educacional.
- e) Desde un punto de vista dinámico, esto es, con referencia al tipo de actividad, la cultura puede ser analizada en cierto número de espacios como la educación, el control social, la economía, los sistemas de conocimiento, creencia y moralidad y aun modos de expresión artística y creadora.

El proceso cultural, considerado en cualquiera de estas manifestaciones concretas, siempre presupone seres humanos que mantienen relaciones definidas entre sí, vale decir, que están organizados, manejan artefactos y se comunican unos con otros por el lenguaje o algún tipo de simbolismo. **Artefactos, grupos**

organizados y simbolismo son **tres dimensiones del proceso cultural** que están estrechamente relacionados. ¿Cuál es el tipo de esta relación?

Considerando primero el equipo material de la cultura, podemos decir que todo utensilio es un implemento, o sea, que pertenece a la clase de los bienes de los consumidores. En cualquier caso tanto las características como la forma del objeto son determinadas por su uso. La forma y la función están relacionadas. Esta relación nos conduce al elemento humano, puesto que el objeto es comido, usado o acaso destruido, o bien lo produce para que sea manipulado como herramienta..."

Ahora bien, ¿qué es la forma y qué es la función en la realidad sociológica? "La forma de la realidad social no es una quimera ni una abstracción. Es un tipo concreto de conducta característica de cualquier relación social... En la representación objetiva de la dimensión sociológica, no puede trazarse ninguna línea demarcadora entre la forma y la función. **La función** de las relaciones conyugales y la paternidad es desde luego el proceso de la reproducción, culturalmente considerado. **Su forma**, en cualquier cultura específica, es la manera en que se realiza, la cual difiere en la técnica obstétrica, en el rito de la "couvade", en los tabúes y reclusiones de los padres, en los ritos baptismales y en el cuidado, abrigo, vestimenta, aseo y alimentación de la criatura. Resulta imposible aislar el espacio material del comportamiento social, o desarrollar un análisis sociológico completamente separado de sus aspectos simbólicos; las tres dimensiones de la realidad cultural intervienen en todos los pasos del proceso."

En el simbolismo, la forma no es una palabra separada de su contexto, un gesto fotografiado o una herramienta exhibida en un museo, puesto que tales elementos, dinámicamente estudiados, revelan que juegan un papel como catalizadores de las actividades humanas, como un estímulo que provoca reacciones en una cadena de reflejos, es un tipo emocional o en un proceso

de cerebración... Debido a que el carácter dinámico del estímulo reside en la reacción, la palabra “fuego” escrita en un trozo de papel y descubierta en el año 3000 no significaría nada. No sería **una realidad cultural**.

Se establece así que “la totalidad del proceso que comprende el substrato material de la cultura, esto es, el conjunto de utensilios, los vínculos sociales, o sea los “estandarizados” modos de conducta y los actos simbólicos, vale decir, las influencias de un organismo sobre otro a través de estímulos reflejos condicionados, es una totalidad que no podemos fragmentar aislando objetos de la cultura material, la sociología pura o el lenguaje como un sistema de contenido propio (Malinowski, 1966: cap. II).

A causa de la gran complejidad de la realidad social total, los hechos sociales deben ser recolectados por profesionales entrenados, a fin de ser utilizable. En efecto, **los hechos** no se encuentran ni en la “realidad social” aparente ni en la “realidad física”, es decir, no están colocados dentro de un continuum espacio-tiempo a la vista de cualquiera. Deben ser **reconstruidos** por el observador a partir de una cantidad de manifestaciones de significado variable. Son **realidades invisibles**, que sólo pueden descubrir mediante la **estimación inductiva**, la **selección** y la **construcción**. El hecho viene a ser **la relación misma**, “a condición que ésta sea realmente determinada, universal y científicamente definida”, relación inserta dentro de la totalidad coherente que constituye una cultura.

Un ejemplo ya clásico del “**hecho social total**” tal como lo entendía Malinowski, es el comercio kula: ese comercio se realizaba en las islas orientales de la costa de Nueva Guinea investigadas por él. Dichas islas forman un anillo, alrededor del cual van circulando ciertos objetos ceremoniales, propiedad de varias sociedades que se encuentran ahí establecidas y que intercambian periódicamente tales objetos.

Un ojo profano vería en esto un mero intercambio de objetos de culto. El antropólogo descubre la función de este hecho: consiste en renovar continuamente las relaciones entre las distintas sociedades del anillo. Además, todos los aspectos de la vida de cada una de ellas están íntimamente penetrados por las actividades que preparan, acompañan y siguen dichos intercambios, por lo cual se deben estudiar todas las relaciones establecidas en base a este hecho.

El descubrimiento de los hechos sociales significa entonces un tipo de investigaciones mucho más profundas e intensivas que las llevadas con anterioridad a Malinowski. Por esto se considera que él revolucionó las técnicas del trabajo de campo.

La **meta** es el conocimiento de la totalidad cultural, en la cual todo es significativo, ya que es una totalidad coherente. No hay supervivencias. La fórmula de Malinowski es: "Mejor conocemos un tipo cultural, menos supervivencias aparecen" (lo que significa que, al descubrir un investigador la existencia de supervivencias, se debe concluir que la investigación no fue llevada a fondo. Malinowski se contradecirá cuando, más tarde, aplicará esto al análisis del cambio cultural en África).

Un investigador se debe atener a los hechos dentro de una **cultura concreta**, objeto de estudio y nunca debe tomar en cuenta la historia (inconsistente en los pueblos primitivos, según el autor) ni hacer comparaciones con otras sociedades (reacción antidifusionista).

Al describir el funcionalista un sistema social, describe un **modelo de la realidad social**, representando este modelo la hipótesis del antropólogo acerca de **cómo funciona el sistema**. Las diferentes partes del modelo constituyen un todo coherente, de modo que Malinowski concibe la realidad social como coherente también, confundiendo así realidad social y modelo.

Su modelo de análisis lo aplicó en su estudio del cambio en África: trabajó en 4 niveles (integrados todos): el de la organización social, el del sistema normativo, el de la constitución política y el de la educación y al descubrirlo que él llamo los tres “órdenes” de análisis, construyó por primera vez el famoso **modelo funcionalista del cambio**.

Estos tres órdenes son los siguientes:

1. Cultura tribal o tradicional.
2. Cultura de transición o cultura sincrética.
3. Cultura europea o moderna.

El “cambio cultural” ha de analizarse según estos, en la zona de transición, porque no se puede percibir ni en el orden 1 ni en el 3. Se considera por consiguiente el cambio como el resultado del impacto cultural entre 1 y 3, es decir, entre la cultura tribal tradicional y la cultura moderna europea: “...la única concepción correcta acerca del cambio cultural en esas áreas es el hecho de que éste es el resultado del impacto de una cultura superior, activa, sobre una más simple, más pasiva. Los fenómenos típicos del cambio, la adopción o el rechazo de éste, la transformación de ciertas instituciones y el surgimiento de otras nuevas, están regidos por el concepto de una comunidad o de una cultura bien integradas” Malinowski, 1967-68: cap. II).

Ahora bien, para que se produzca el cambio, deben existir en la zona los agentes europeos, que representan los **factores determinantes del cambio**. Son ellos quienes lo planifican y toman a su respecto las medidas necesarias. Es decir, que el cambio es concebido como realizándose en una cultura desde afuera y es posible gracias a la universalidad de las instituciones: “Justamente porque las instituciones fundamentales de cada cultura corresponden a necesidades fundamentales, justamente porque

las instituciones más importantes son universales, es obvio que el cambio cultural es posible. ...la única dificultad importante es que, mientras que el cambio es posible, para que se obtenga de modo satisfactorio, permanente y real, debe ser un **cambio integral**, en el sentido de que **se restaure un nuevo equilibrio entre todas las instituciones** que constituyen conjuntamente la cultura” (Malinowski, 1967-68: cap. V).

De modo que el cambio busca siempre una nueva estabilidad y debe ser “extremadamente bien dirigido y planificado sobre la base de un conocimiento firme de las metas de la transformación como de sus implicaciones técnicas.”

Luego, una vez empezado el “cambio”, éste adquiere un impulso propio, se convierte en proceso y en realidad sui generis y posee un determinismo cultural que no es ni europeo ni africano.

El cambio funcional es concebido, por consiguiente, como algo mecánico: se hace en efecto del encuentro entre culturas una imagen totalmente mecánica, buscando en la cultura llamada “de transición” aquellos rasgos que pertenecen a) a la cultura tradicional, b) a la cultura europea. De modo que se puede **medir el grado de tradicionalidad** y el **grado de transición**, sí como se concibe la tradición y la transición siempre en función de la cultura occidental actual.

En este tipo de análisis se juzga inútil recurrir a la **Historia**: Malinowski considera, por ejemplo, que ésta no puede ser sino negativa para los africanos, de modo que es mucho mejor analizar la “realidad psicológica de hoy”, a fin de facilitar el cambio: “Para el investigador del cambio cultural, lo que realmente cuenta no es el verdadero pasado objetivo, científicamente reconstruido y esencial para el anticuario, sino la realidad psicológica de hoy. El primero es una serie de hechos muertos y enterrados, la segunda una poderosa fuerza psicológica que determina la conducta actual del nativo africano... Muchas tribus africanas, antes del contacto

europeo, medraron en el canibalismo, se hicieron prósperas con las incursiones para obtener esclavos o ganado y desarrollaron su poder político con la guerra intertribal. Conociendo esto, ¿abogaría hoy algún antropólogo por un regreso a una dieta de carne humana o a la esclavitud o a la guerra y a las expediciones de pillaje y saqueo? Difícilmente” (Malinowski, 1967-68: cap. III).

En la nueva zona cultural (la de transición) todo es conflictivo y esto se debe, según lo que dice Malinowski:

1.- A la incomprendión, negligencia y mala voluntad de los agentes europeos para producir el cambio: lo hacen parcialmente, asincrónicamente y en forma brusca. Suprimen brutalmente, por ejemplo, las costumbres y ritos, proporcionan una educación elemental y fragmentaria a los nativos, etc. Esas **actitudes** europeas, las juzga Malinowski como **disfuncionales** y culpables de retraso en el cambio.

2.- Esta actitud irracional del europeo permite la **supervivencia de antiguas funciones** africanas, las cuales se han vuelto disfuncionales en la zona de transición, si bien eran funcionales en la zona tradicional: por ejemplo, ciertas culturas e iniciaciones se siguen practicando en secreto, se utilizan más aún los servicios de los brujos que en la zona tradicional, lo que retrasa el paso a la integración dentro de la religión cristiana aportada por los europeos. No desaparecen del todo las costumbres de la organización social tribal, es decir, la obediencia al jefe clánico, las formas de parentesco en íntima relación con la posesión del ganado y el uso de la tierra, de modo que los indígenas se resistieron a ceder sus tierras o a trabajarlas sistemáticamente, se resisten también a aceptar la autoridad de la Administración inglesa. La educación elemental, repartida por los europeos, en lugar de preparar una élite de indígenas que puedan servir de intermediarios para la integración, proporciona una instrucción parcial que solo logra despertar rebeliones y que ayuda a la formación de un “naciona-

lismo africano”... Por todas estas razones, Malinowski es partidario de favorecer un “cambio integral” y no un simple cambio selectivo, parcial y desincronizado.

Él encuentra la solución en lo que él llama “la **búsqueda del factor común**”: africanos y europeos tienen necesidades comunes (las que él considera como universales), de modo que el cambio es factible. Pero, para obtenerlo, hay que facilitar el **paso gradual** de un tipo de institución a otro tipo correspondiente en la cultura superior. Este paso gradual se da cuando se ha podido conseguir el factor común entre ambas instituciones: “Los problemas reales de compatibilidad, adaptabilidad y conflicto se centran alrededor de la función principal y las influencias subsidiarias de una institución y sus factores constituyentes. Llegamos entonces al concepto de Medida Común o Factor Común de intereses e intenciones. De hecho, este concepto me parece que proporciona la clave para todas las discusiones sobre cambio y contacto. El factor común existe dondequiera que haya cierta cantidad de intereses comunes entre europeos y africanos, tanto como competencia y conocimiento por parte de los blancos sobre el desarrollo de una política bien planeada. Bajo tales condiciones, habrá una base para la colaboración y concordancia de ideas, sentimientos y una perspectiva general entre las dos razas” (Malinowski, 1967-68: cap. VI).

El factor común debe ser sin embargo únicamente el factor positivo, pues también existe un factor común negativo, que él describe a continuación: “Cualquier análisis del cambio cultural debe comparar las intenciones de la política europea con las instituciones africanas correspondientes y determinar si, en el proceso de cambio, los intereses de ambas partes chocan o se ajustan. Las dificultades que surgen de la merma de la tierra, incluyendo el abarrotamiento y la erosión, el manejo del problema del trabajo, el principio de la barrera del color, son algunos casos de lo que podría llamarse el “factor común negativo”, para introducir una ficción matemática. Destruir algo en la vida africana simple-

mente porque disgusta a los europeos es un caso clásico de la ausencia de cualquier factor común, una deficiencia que debe llevar a un conflicto necesario. De nuevo, el sentido africano de orden y respeto por la ley no es alentado sino por el contrario frustrado cuando los blancos imponen regulaciones denigrantes, tales como las restricciones para circular, las restricciones sobre la libertad de movimiento, la pérdida de privilegios ordinarios, la prohibición de frecuentar los parques públicos u otros lugares de recreación. O, para señalar otro ejemplo, imaginémonos los contingentes de nativos transportados desde las reservas a las localidades urbanas o los indígenas a quienes obligan a trabajar en las granjas, donde tienen que vivir bajo una economía monetaria estricta, dependiendo de un sistema de asalariados. Si un estudio de su presupuesto señala que sus gastos indispensables exceden sus salarios regulares, éste es definitivamente un estado de desajuste, un síntoma objetivo de un factor común negativo” (Malinowski, 1967-68: cap. VI).

Por el contrario, unos ejemplos de factor común positivo, a fin de facilitar el cambio, serían los siguientes: el jefe tribal, cuya autoridad es reconocida por los africanos, debe ser conquistado y educado por los europeos a fin de transformarlo en funcionario inglés, con lo cual se conseguirá un intermediario natural entre los nativos y la autoridad inglesa. En el terreno religioso, el culto a los antepasados es el núcleo de la religión africana. En la religión cristiana existe también, pero bajo la forma de un elemento secundario. Se trabajará entonces en el sentido de transformar gradualmente el culto africano a los antepasados de su condición de elemento nuclear a una nueva condición de elemento secundario, para facilitar su integración en la nueva religión.

Así mismo, el investigador debe buscar en todos los terrenos (político, económico, social, religiosos, educativo, etc.) el factor común entre la institución africana existente y la institución europea correspondiente, la cual se considera *ipso facto* superior como respuesta a una necesidad para la cual la insti-

tución indígena constituye una respuesta inferior y se trabajará sobre este factor, en todos los aspectos, gradual y sincrónicamente, ya que todos están estrechamente unidos y que no puede desarrollar uno sin desarrollar también los demás. Esto es lo que considera Malinowski ser el “cambio integral”, cuyo modelo ha sido aplicado después de él no solo en África, sino por los científicos sociales y las instituciones gubernamentales en todos los programas de “desarrollo integral” y de “indigenismo” en América Latina.

Bibliografía

Malinowski, B.

1916. “Baloma. The spirits of dead in the Trobriand Islands”, En: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 46, London, pp. 353-430.
- 1948 [1925]. *Magic, science and religion an other Essays*. Selected, and with an Introduction by, Robert Redfield. Glencoe: Beacon Press, The Free Press, Boston.
1926. *Myth in the primitive society*. W. W. Northon W. Company Inc. Publishers, New York.
- 1927a. *Crime and customs in savage society*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, London.
- 1927b. *Sex and repression in savage society*. Routledge and Kegan Paul, London.
- 1932 [1929]. *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship, Marriage and Family Life among the Natives of Trobriand Islands, British New Guinea*, with a Preface by Havelock Ellis. George Routledge & Sons, London.
1935. *Coral Gardens and their Magic. A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands. Volume II - The Language of Magic and Gardening*. George Allen & Unwin. London.

1966. *Una teoría científica de la cultura*. Traducción de Cortázar. Editorial Sudamericana, S.A.; Buenos Aires (primera edición del original en inglés: 1948).
- 1967-68 [1948]. *Dinámica del Cambio Cultural*. Versión mimeografiada. Seminario Metodología de Postgrado / Escuela de Sociología y Antropología / UCV, Caracas.
- Morgan, Lewis.
1877. *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. McMillan & Company, London, printed in USA.
1871. *System of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Smithsonian Institution, Washington.
- Tylor, Robert.
1871. *Primitive Culture. Research into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. John Murray Ed., London.

Estructuralismo: ruptura con el atomismo¹

En las ciencias sociales, lo mismo que en la psicología, se recibió al principio la influencia de las ciencias naturales y hubo una tendencia a utilizar el criterio atomista, es decir, se estudió a las sociedades y a las culturas dividiéndolas en elementos o aspectos, los cuales podían perfectamente estudiarse separados unos de otros. Así trabajaron evolucionistas, difusiónistas y organicistas y aunque se insistía en la conexión de los elementos dentro de una unidad mayor, se concebía tal conexión como mero agregado de elementos:

Familia A – Economía A – Religión A – Técnica A = Conjunto cultural A

Familia B – Economía B – Religión B – Técnica B = Conjunto cultural B

etc...

También se agrupaban los elementos culturales dentro de cada cultura en dos aspectos mayores llamados “vida espiritual”, a los cuales se acostumbraba agregar además el “aspecto físico” (especialmente antropométrico), que se consideraba relacionado con los otros dos en la línea evolutiva de las sociedades.

1 “Estructuralismo: ruptura con el atomismo”. Mimeografiado, 1972-1973.

A principios del siglo XX (hacia el año 1920) surge una nueva corriente de pensamiento que trata de romper con el enfoque evolucionista-difusionista (atomista) y que se enfoca al estudio de la sociedad ya no como un agregado de elementos, sino como una totalidad en la cual están íntimamente integrados los hechos. A esta corriente del siglo XX pertenecen el Funcionalismo y el Estructuralismo.²

El Funcionalismo tiene su fundador y jefe en Bronislav Malinowski (antropólogo inglés de origen polaco) quien, junto al otro antropólogo inglés Radcliffe Brown, pertenece a la **primera generación de antropólogos universitarios**. Malinowski se formó en Oxford con el evolucionista James Frazer (primer detentor de la cátedra de Antropología Social, fundada en 1907), pero recibió influencia del psicoanálisis freudiano por una parte y por la otra, de la escuela francesa de Sociología, especialmente de Emilio Durkheim y Marcel Mauss, quienes ya habían sintetizado la necesidad de un enfoque “integral” de los fenómenos y analizado la “función” de todo hecho social dentro de una totalidad mayor.

La escuela funcionalista maneja especialmente el principio etiológico, es decir, trata sobre todo de explicar los hechos, más que de descubrir nuevos hechos o de organizarlos. Es así como Malinowski procura “explicar” la cultura mediante su teoría de las necesidades y “explicar” los hechos mediante la función que éstos siempre desempeñan dentro de toda realidad socio-cultural.

En cambio, el Estructuralismo, que también surge como reacción “consciente” ante el atomismo (Lévi-Strauss, 1958), es mucho más sistemático que heurístico³ o etiológico.⁴ En efecto: se trata antes que todo de un método organizativo, que procura

2 En realidad, ya habían surgido en el siglo XIX las nociones de la totalidad y de la estructura en Hegel y Marx.

3 *Heurística* es la parte de la metodología que trata de los métodos de investigación.

4 *Etiología* es la parte de la metodología que trata de los métodos de explicación.

el tratamiento sistemático de todos los hechos organizándolos dentro de “estructuras”.⁵

El Estructuralismo surge en Europa hacia comienzos de la cuarta década del siglo XX, ya que su jefe, el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss, reconoce haberse hecho “conscientemente estructuralista” a partir de 1940, a raíz de su encuentro con el lingüista Jakobson. Surge como una ruptura con el atomismo y como una refutación del Funcionalismo de Malinowski y del Estructuralismo-funcionalista de Radcliffe Brown. Critica duramente el psicologismo y el finalismo sociológico y quiere romper totalmente con todas las ideologías: a través de él, las ciencias humanas escogen “permanecer dentro de la cultura que estudian y no imponerle unas nociones extra o sobre-culturales, como había sucedido anteriormente”. Es el “fin de las ideologías”, como dice Furet (1967) y a causa de esto, el estructuralismo excluye también a la praxis “en tanto tesis de explicación, pues las prácticas se estructuran en la explicación y no estructuran a la explicación” (ver Jean Marie Auzias (1967)).

El llamado “estructuralismo duro” aparece solo en 1949, con la edición de *Las Estructuras Elementales del Parentesco* de Lévi-Strauss y recibe su confirmación en 1962 con *El Totemismo en la Actualidad* del mismo autor. Sin embargo, las dos grandes obras teóricas de él son *Antropología Estructural* (1958) y *El Pensamiento Salvaje* (1960). En ellas se percibe la influencia directa de la lingüística saussuriana (nociones de diacronía y sincronía, de secuencias, etc.), de las matemáticas modernas (teoría de los conjuntos, matrices, permutaciones, grupos de transformaciones, etc.), de la música de Bach, Wagner, Schoenberg (temas y variaciones), del Psicoanálisis de Freud y de Jung (noción de estructura inconsciente y de inconsciente colectivo) y de Marx (dialéctica de las oposiciones, noción de “estructura oculta”, “construcción”

5 *Sistemática* es la parte de la metodología que trata de los métodos de organizar los conocimientos adquiridos.

de estructuras). Este estructuralismo se limita voluntariamente. Hace “ciencia humana” y abandona la previsión, dejándola a las “ciencias sociales”.

Bibliografía

Auzias, J. Marie.

1967. *Clef pour le Structuralisme*. Seghers, París.

Furet, F.

1967. “Les intellectuels français et le structuralisme”, en *Preuves*, París.
Lévi-Strauss, C.

1949. *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. (Edición original en francés: *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Presses universitaires de France, París).

1962. *El Totemismo en la Actualidad*. (Edición original en francés: *Le Totemisme Aujourd’hui*. Plon, París).

1958. *Antropología Estructural*. (Edición original en francés: *Anthropologie Structurale*. Plon, París).

1960. *El Pensamiento Salvaje*. (Edición original en francés: *La Pensée Sauvage*. Plon, París).

Del tribalismo al tribalismo¹

Hace unos cuatro años que el McLuhanismo está muy de moda en el Norte así como en Europa. Aquí todavía no nos ha llegado pero está en vías de hacerlo, pues ya existe cierto número de lectores de McLuhan entre literatos, sociólogos y antropólogos.

McLuhan es una especie de síntesis, del Evolucionismo al Estructuralismo, de Morgan a Lévi-Strauss. Está implícita en la obra la “Historia Universal del Género Humano” y la función de los Medios de Comunicación, en las distintas etapas de tal historia, es fundamental. En su obra están Morgan y Malinowski, Rousseau y Lévi-Strauss, Husserl y Freud, Bergson y Jung.

Su modelo comprende tres etapas principales: el Tribalismo inicial, local, mágicamente discontinuo y tradicional, luego la etapa de “Gutenberg” y finalmente el Tribalismo de nuevo, pero a escala planetaria. Los hombres de la primera etapa pierden su conciencia colectiva cuando descubren o aprenden el alfabeto fonético en el que las letras “que semánticamente carecen de sentido, se emplean para que correspondan a sonidos también carentes de significado semántico”. En esta segunda etapa, la del

¹ “Del tribalismo al tribalismo”. En: ‘Papel Literario’, diario *El Nacional* (Caracas, domingo 27 de diciembre de 1970), p. 1.

“hombre tipográfico”, éste se vuelve egoísta y encerrado en un individualismo, porque capta el mundo solo a través del “frío y uniforme medio visual”. El alfabeto fonético ha determinado esta cultura que conocemos bajo el nombre de “cultura occidental”: “El desmenuzamiento de toda clase de experiencias en unidades uniformes con el fin de producir una acción más rápida y el cambio de forma (conocimiento aplicado) han constituido el secreto del poder occidental sobre el hombre y la naturaleza por igual”. Todas las situaciones se han vuelto uniformes y continuas. La cultura “fonética” forma un hombre que “actúa” pero que reprime sus sentimientos y emociones, que “no reacciona”, mientras que, en las culturas orales, el hombre acciona y reacciona al mismo tiempo. El hombre occidental sufre por consiguiente una disociación de su sensibilidad interna y conquista su libertad personal para disociarse del clan y de la familia.

En la tercera etapa, la del “hombre electrónico”, éste aprende de nuevo a reaccionar, recobra la conciencia colectiva, a nivel planetario esta vez y llega a una conciencia cósmica general, en la que podrá incluso prescindir algún día del lenguaje hablado. Pues se da cuenta de que el lenguaje, si bien lo prolonga y amplia, divide también sus facultades y disminuye su conocimiento intuitivo. “La electricidad, dice McLuhan, señala el camino a una prolongación, a escala mundial, del proceso de lo consciente en sí y sin verbalización de ninguna especie. Este estado de conciencia colectiva puede haber sido el estado preverbal del hombre. En cuanto es tecnología de la prolongación humana, el lenguaje, cuyos poderes de separación y división conocemos tan bien, pudo haber sido la “Torre de Babel”... mientras que la computadora promete un estado de gracia de comprensión y unidades universales”.

La Televisión también brinda en esta tercera etapa una postura de formas que no es verbal, porque es un medio frío, de baja definición y el televidente “es” la pantalla. Su participación en ella es mucho mayor que en cualquier otro medio de

comunicación, porque es una convulsiva participación sensorial, cinética y táctil, para poder “cerrar los espacios de la malla”, lo que no sucede ni con el cine, ni con la radio y nunca con el libro. Poco importa el contenido, pues el medio es el mensaje e incluso el “masaje”, como terminará por decir el autor, en un juego de palabras.

A este nuevo mundo, el del “hombre electrónico”, se adaptan mejor los niños, los jóvenes, las mujeres (que “encontraron que se les había desposeído de sus papeles distintivos y convirtiéronse en ciudadanos fragmentados de un mundo de hombres”), los artistas, los negros y además, todos los grupos y pueblos no letrados del mundo. Es decir, que el hombre tribal local se transforma con más facilidad en un tribal cósmico, o sea, en un hombre electrónico, que lo pueda hacer el hombre tipográfico, deformado por una visión lineal de todas las cosas.

Es interesante el que toda la humanidad esté implicada en la primera y en la última etapa, mientras que, en la segunda, en la “Galaxia de Gutenberg”, el único papel lo tiene el hombre occidental, así como el occidentalizado. Este hombre occidental o tipográfico es necesario, según podemos deducir, para que aparezca el hombre electrónico, ya que lo engendra. Lo engendra (para toda la Humanidad) pero es incapaz de entenderlo, por estar acostumbrado a utilizar medios de comunicación de alta definición y, por consiguiente, de participación baja, mientras el hombre electrónico tiene medios de baja definición, en los cuales es alta la participación.

Los Estados Unidos de Norteamérica se están transformando a toda prisa y la causa principal de tal transformación sería, según McLuhan, la televisión, gracias a la cual nos encontramos ya en transición en toda La Tierra hacia un mundo electrónico, un mundo retribilizado: “Una vez más, la sensibilidad humana se pone a tono con las corrientes universales que hicieron del hombre tribal un buzo cósmico...”

Se consiguen algunas contradicciones en la obra del autor, pero no las quise anotar para que no se me contestara lo que él le dijo a un estudiante que, durante una conferencia, le había hecho la misma observación: “Usted sigue pensando linealmente...”

Bibliografía

McLuhan, Marshall

1962. *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man.* Toronto Press, Toronto-Canadá.

1964. *Understandig Media. The Extension Man.* Corinc McLuhan, Toronto-Canadá.

1967. *The Media is the Massage. An Inventory of Effects.* Bantan Books, New York.

Claude Lévi-Strauss

y su experiencia americana¹

Hablar de Claude Lévi-Strauss a tres años de su desaparición física a los 100 años de edad, es una tarea casi imposible, se necesitarían varios semestres para tratar realmente todo lo que vale tratar cuando uno se refiere a él. Sin embargo, haré hoy lo posible para que nos asomemos al que ha sido y sigue siendo uno de los grandes de la antropología y del pensamiento francés de la antropología mundial, junto con el arqueólogo-etnólogo André Leroi-Gourhan, el etnólogo y psiquiatra social Roger Bastide, el psiquiatra social Frantz Fanon y con Edgar Morin a quien todos conocen hoy, sin olvidar, por supuesto, la línea de pensamiento que abrió para todos ellos el fundador de la etnología francesa: Marcel Mauss.

Su vida ha estado llena de experiencias en lugares distintos. Su familia vivía en París, pero su padre, que era pintor y pintaba retratos, sobre todo, recibió un día unos pedidos de cuadros en Bruselas, se fue a vivir en esta ciudad con su esposa, por lo que Claude Lévi-Strauss nace ahí en 1908. Tenía dos meses cuando

1 “Claude Lévi-Strauss y su experiencia americana”, en Jacqueline Clarac de Briceño (Editora). *Homenaje a Dos Investigadores Enamorados de América. Claude Lévi-Strauss y José María Cruxent*. Universidad de Los Andes / Museo Arqueológico / Vice Rectorado Administrativo / Universidad Francisco de Miranda, 2012, pp.13-28.

sus padres regresaron a París, en su casa de la rue Poussin (Nº. 26), la cual, me imagino, empezará a ser visitada por turistas antropólogos, como visitan también psicoanalistas y mucha gente la casa de Freud en París y la de Viena, Austria, donde también vivió.

Le gustaba a Lévi-Strauss decir que le encantaba ese lugar de la rue Poussin donde vivió los 2 primeros años de su vida, porque era muy pintoresco: en esa época había todavía una finca de animales cerca de su casa y podía caminar en el campo cerquita. Su bisabuelo tuvo mucho que ver en su formación, era un músico que colaboraba con otros músicos famosos como Berlioz, Offenbach; desde niño iba mucho a conciertos o los escuchaba en su propia casa, lo que iba a tener una influencia en su metodología antropológica, pues le iba a hacer descubrir sobre todo en los mitos, la gran relación entre el desarrollo de éstos y las partituras musicales.

Se crió en un ambiente intelectual y artístico, pero con muchas dificultades materiales que fueron empeorando con el tiempo. Su familia, de origen judío, estaba asimilada hacía tiempo a la cultura francesa. Él no recibió educación religiosa, su último pariente practicante de los ritos judíos era su abuelo materno, un rabino, pero la mujer de éste no era creyente, de modo que no educó a sus hijas en creencias y prácticas religiosas.

Lévi-Strauss era muy parco en hablar de sí mismo, dijo una vez a un periodista que él tenía una memoria “neolítica”, que cuando era adolescente era muy insolente en cuestiones religiosas, pero cuando más tarde fue profesor de historia de las religiones y que conoció a tantas de éstas, se volvió más respetuoso frente a cada una de ellas y empezó a gustarle más en general la gente que tenía creencias que los ateos, porque los primeros por lo menos tenían “*el sentido del misterio*”. Ese gusto por el misterio sería también lo que influenciaría luego su vocación de etnólogo y su interés por conocer a los indígenas, por lo que aceptó, cuando se

graduó, un puesto que le ofrecieron en el instituto francés de Sao Paulo.

A los 16 años conoció, a través de un amigo de su familia que era socialista, los libros de Marx, Proudhon y otros, siempre dijo que Marx le había fascinado, que él no entendía todo lo que leía en esa época, pero lo que le fascinaba era encontrar otras formas de pensar, a través de Marx, de Hegel, de Proudhon y se volvió activo del partido socialista francés (que entonces se llamaba la SFIO). Fue incluso, para ganar un poco de dinero, secretario de un diputado socialista, mientras hacía estudios de filosofía y estudiaba también bajo la dirección de Marcel Mauss, con el cual empezó a entusiasmarse por la etnología. Uno de sus profesores de filosofía le dijo un día: “*Usted no está hecho para estudiar filosofía, sino algo cerquita de ella... tal vez derecho*” y tenía razón, aunque para seguir el consejo estudió un año de derecho para completar su plan de estudios, pero luego se fue a la etnología... Cuando hizo su concurso de agregación entre sus compañeros de estudio estaban Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir. Acerca de esta última contó una vez que, en 1949, la antropóloga Margaret Mead a quien había conocido en sus años de Nueva York, vino a París y él quiso reunir a “*la gran dama intelectual norteamericana*” y a “*la gran dama intelectual francesa*” en una pequeña reunión de amigos en su casa. Para su gran sorpresa, no se dirigieron entre ellas la palabra en toda la noche, sino que cada una se quedó en un rincón con sus admiradores.

De 1935 a 1939 estuvo en Brasil, a donde lo invitaron para enseñar a los jóvenes brasileños, en la Universidad de Sao Paulo, creada por la gran burguesía letrada e influenciada por la cultura francesa a través de la sociología de Augusto Comte y Durkheim. Por cierto, la bandera brasileña lleva todavía escritas las palabras “*Ordem e progresso*”, ideal de Comte. Estos cursos no le interesaban mucho a Lévi-Strauss, a quien no le gustaban Comte ni Durkheim, pues estaba interesado sobre todo por hacer etnografía en Brasil y estos dos autores nunca hicieron etnografía,

de modo que era un poco incómodo para él, sobre todo porque los estudiantes brasileños no se interesaban por los cursos, pues no tenían las mismas ideas que la gran burguesía que pagaba a sus profesores.

Lograron, Lévi-Strauss y su esposa, hacer por fin su primera etnografía en las vacaciones de ese primer año, en 1935, cuando hicieron su primer trabajo de campo con los indígenas Bororó, Caduveo y Nambikwara, en el Mato Grosso (Lévi-Strauss, 1948). Los interesantes resultados de ese trabajo, que se repitió cada año hasta 1939, se pueden leer en *Tristes Trópicos* (1955). En ese libro, que él escribió después, cuando estaba en los EE.UU., sobre la base de sus notas de campo, muestra todas las dificultades del trabajo etnográfico en otra cultura, en otra lengua, los obstáculos encontrados también por causa de la administración, las contradicciones existentes entre la cultura brasileña de São Paulo y la cultura indígena amazónica y que él compara con las otras grandes contradicciones que ya había tenido la ocasión de encontrar en Europa, llegando a interesantes conclusiones en este análisis comparativo.

En marzo de 1939 regresa a Francia, donde lo nombran profesor de filosofía en el Liceo Henri IV, uno de los más famosos de París. Antes de salir nuevamente de Francia, por obligación, procuró escribir una novela, basada en sus notas sobre los indígenas de Brasil, pero conservará sólo el título y el inicio de la novela, que empezaba con una puesta del sol en un atardecer brasileño, las únicas dos cosas que sobrevivieron en *Tristes Trópicos*. El indígena suramericano le abrió a Lévi-Strauss un mundo cuya existencia no sospechaba antes, no sólo de un mundo multicultural y su importancia, sino que fue el primer indicio que lo llevaría a la comprensión de esa otra lógica que tendrá tanta importancia en sus investigaciones y que explicó tan claramente en ese otro libro que va a ser otro clásico de la antropología mundial: *La Pensée Sauvage* (1962a), *El Pensamiento Silvestre*, que va a asombrar al mundo intelectual

Digo *silvestre* porque su título fue erróneamente traducido al español como *El Pensamiento Salvaje*, cosa que comuniqué al propio autor en 1972, ya que, si bien había aprendido el portugués en Brasil, no dominaba el español. Me contestó con una amable tarjetica, agradeciéndome por la información, pero le pareció que, ya que se había traducido y publicado así, lo iba a dejar tal cual... Esto me da ocasión de explicarles a mis alumnos que, en dicho libro, compara la lógica “de lo concreto” con la flor silvestre “pensamiento”, lo que le permite un juego de palabras en francés...

Poco tiempo después de su regreso a Francia fue movilizado (tenía sólo 30 años y no tenía hijos) porque empezó la guerra en septiembre del mismo año (1939). Dijo una vez a un periodista que la guerra había sido para él la continuación de la experiencia etnográfica en el Amazonas, por todas las situaciones raras, extrañas, completamente locas para su forma de ver, que se habían generado. Como avanzaban ya los alemanes nazis en el territorio francés por el este, fue enviado por tren con su unidad militar a Bordeaux (suroeste de Francia). Le gustaba decir “*No tengo la cabeza política, pero sigo ésta (la guerra) con interés*”. Sin embargo, no se daba cuenta del peligro que había para él en la Francia ocupada por los nazis, por ser de origen judío, se daba tan poca cuenta del peligro que pidió su reintegro a su trabajo en el liceo Henri IV justo cuando los alemanes entraban en París. Pero sus amigos lo obligaron a embarcarse en el primer barco que salía para los EE.UU.

En *Tristes Trópicos* (1955: 14) cuenta las condiciones a bordo de ese barco. Él pasó por Martinica, donde relata sin entenderlos unos episodios que muestran que no era todavía el etnólogo que sería después. Ahí, un informante que lo pasea por la isla le hace la reflexión, que impresionó a Lévi-Strauss: “*Il n'y a pas de morue, l'île est foutue!*” (*¡No hay bacalao aquí, la isla está perdida!*) y sin conocer la historia de la isla ni las circunstancias en las cuales él llegó ahí, se pregunta ¿por qué, siendo una isla, la gente no pesca?

Es interesante, porque aquí encontramos la falla del etnólogo: el que vivió la historia de las Antillas Menores francesas durante la segunda guerra mundial, sabe que la isla de Martinica alojaba a toda la flota naval francesa, en la que se había traído todo el oro de Francia, el cual habían guardado dentro del Fuerte Saint Louis de Forte-de-France, a orillas del mar, sobre cuyas grandes murallas corríamos, cuando éramos pequeños, con los hijos de los oficiales de marina, sin saber que estábamos jugando al lado del oro francés, lo supimos después.

La isla no tenía suficiente comida para tantos marineros con sus familias, sólo producía en agricultura manioc, batatas, ocumo, *fruit à pain* (fruto del árbol del pan), caña de azúcar y las frutas tropicales típicas. Las reses para la carne antes de la guerra, se traían de Puerto Rico, el bacalao (muy barato y muy importante en la comida del rico y del pobre) se traía de Terre Neuve (Terra Nova), de modo que a causa de los submarinos alemanes que acechaban en los mares, en el Caribe no se comió ni carne ni bacalao durante esos años de guerra y en cuanto al pescado... los pescadores de la isla seguían pescando, pero todo el pescado era requisado por la Marina de Guerra en forma permanente en todos los mercados de la isla, lo mismo que las frutas y legumbres. Estos detalles no los conocía Lévi-Strauss y es probable que no le pareciera importante a su informante ofrecérselos.

Llega por fin nuestro autor a tierra norteamericana, a Nueva York, donde vivió con su esposa en casa de otros inmigrados, pues muchos intelectuales franceses habían huido de Francia, y participó con *Alfred Métraux* en la elaboración del tomo *Handbook of South American Indians*. Lo invitaron también a abrir cursos de parentesco en la New School for Social Research, financiada por la Fundación Rockefeller desde 1920, puesto que le dieron después de que publicara varios artículos sobre este tema del parentesco, con base en sus trabajos en la selva amazónica. Debemos recordar que la antropología empezaba apenas a desarrollarse en los EE.UU. como en otras partes. Durante su estadía en Nueva

York aprovechó para investigar en la biblioteca pública de dicha ciudad, donde había mucho material de campo de los antropólogos ingleses y norteamericanos a través del mundo, trabajos que eran solamente etnográficos, pero que, al ser analizados por él y comparados entre sí y con su propia experiencia en el Amazonas, lo llevaron poco a poco a concebir el libro *Estructuras Elementales del Parentesco* (1949), que iba a ser el libro básico de los estudios posteriores sobre parentesco en todas las escuelas de antropología del mundo.

Una anécdota, bien gringa: en esa biblioteca de Nueva York, donde estudiaba los trabajos etnográficos de sus colegas, le pidieron cambiar su nombre y conservar sólo el de Lévy (con y) a causa de la famosa marca de jeans, la cual ya se había hecho famosa en los Estados Unidos... se quejó en uno de sus artículos que le había “*mutilado su patronímico...*” Al llegar también Jakobson a Nueva York, descubre la lingüística que lo va a entusiasmar. Jakobson decía que él “*era un lingüista ingenuo...*” Intercambiaron sus cursos respectivos: Jakobson iba a los de parentesco y Lévi-Strauss a los de lingüística...

Analizando sus notas de Brasil, estudiando y comparándolas con artículos de antropólogos norteamericanos y escribiendo él también y editando los resultados de sus análisis, especialmente los que tenían que ver con el parentesco y la familia, estudios que hasta ese momento habían sido muy problemáticos para los antropólogos que iban al campo en sociedades lejanas, especialmente las de Australia, Nueva Zelanda y las de América, Sur y Norte. En efecto, como saben ya los que son antropólogos o etnólogos, nuestro propio sistema de parentesco y nuestro tipo de familia, en las sociedades latinoamericanas criollas muy influenciadas en esto por el sistema europeo, nuestro propio sistema es simplificado, tiene muy pocos términos y pocas combinaciones al lado de los sistemas de otras sociedades, tanto los de los indígenas norte y suramericanos como, sobre todo, los de los australianos y neozelandeses, que son los más complicados del mundo y que

han dado tantos dolores de cabeza a los etnógrafos, hasta que Lévi-Strauss les diera la explicación estructural a tales sistemas.

Les Structures Elementaires de la Parenté, desde entonces va a ser de estudio obligatorio para todo aquel que se interese por la antropología sociocultural y la etnología. En realidad, es un libro fascinante para el que tiene la voluntad de leerlo y toma su tiempo para esto. Empieza el libro, como se sabe, con la discusión acerca de lo natural y lo cultural, la que llevará al autor a tratar el tema del incesto, con una nueva interpretación que ha sorprendido a todos al principio, pero que ha sido aceptado generalmente por los antropólogos: la prohibición del incesto es menos una regla que prohíbe casarse con su madre, su hija o su hermana, que una regla que obliga a dar su madre, su hija y su hermana a otro hombre: es la primera regla que permite abrir la relación con los demás, la primera regla social, la que establece el puente entre naturaleza y cultura y gracias a la cual existe la sociedad. En efecto, sin ella los grupos se cerrarían sobre sí mismos, sin necesidad del intercambio, el cual empieza con el intercambio de pareja y sigue con los demás intercambios ya que esta primera regla produce una cadena de otras, que establecen derechos y deberes entre los seres humanos relacionados entre sí y por consiguiente, crea la sociedad.

Lévi-Strauss ha demostrado también que el *parentesco* no es un asunto biológico, sino un asunto social y que todas las reglas al respecto en toda sociedad, son reglas esencialmente sociales, que dependen de cada cultura. La maternidad es una “relación”, no solamente de una madre con sus hijos, sino también de una esposa, de una hija, de una hermana, de una prima, de una nieta, de una tía o de una mujer extraña al grupo... Y es lo mismo para todas las relaciones familiares. Dependiendo además del tipo de familia, ciertos parientes consanguíneos pueden no ser considerados parientes, como sucede en las sociedades clánicas, lo que muestra también el carácter social y no biológico del parentesco. Los y las de ustedes que han hecho etnografía en culturas distintas

de la nuestra (criolla venezolana), como las indígenas latinoamericanas, por ejemplo, saben que es absolutamente imposible para los indígenas concebir una relación neutral, más exactamente: una ausencia de relación. Para los y las que entienden lo que digo, daré un pequeño ejemplo. Cuando fui con un grupo de la Universidad Central de Venezuela a hacer etnografía en 1966 en un grupo de Guajibos Playeros del Arauca (los que iban a ser masacrados unos años después por los terratenientes llaneros), en el momento de buscar en el pequeño puerto fluvial del Amparo una *curiara* fuimos abordados por una viejita vestida a la usanza de antaño, con unos botines, vestido negro con cuello alto, cerrado, con una crucecita de oro que colgaba del cuello. Nos hizo ver ella que los Guajibos no nos iban a aceptar porque no teníamos ninguna relación con ellos, así que nos verían como enemigos. Nos propuso acompañarnos porque los conocía muy bien (la llamaban “prima” y hablaba bien el guajibo). Nos contó que su padre era un médico francés que había vivido mucho tiempo en el llano de Barinas, donde se había casado con una criolla. Al llegar “la guerra” (supuse que se refería a la de Zamora) él buscó refugio con toda su familia cerca de los indígenas Guajibo, a quienes él trataba como médico, de modo que lo querían mucho y llamaban “primos” a sus hijos, en virtud de lo cual nos ofreció ella servirnos de intermediaria entre nosotros y esos indígenas, a quienes diría que ella era “prima” mía y los demás del grupo “primos” míos, estableciendo así una cadena de relación de parentesco que pasaba por ella por ser “prima” de los indígenas y prima mía, de modo que yo me volvía también prima de éstos y por ser “primos” míos los demás de mi grupo, serían también “primos” de los Guajibos. Así fue como hicimos y fuimos recibidos, aunque hubo al principio un momento de tensión, pero esto es otra historia...

La ausencia de relación define en efecto la hostilidad... Evans-Pritchard, quien había estudiado a los *Nuer* de África, escribía: “*Si usted quiere vivir donde los Nuer, tiene que hacerlo a su manera: deberá tratarlos como si fueran sus parientes y lo tratarán también a usted como un pariente. Un individuo cualquiera ha de*

ser un pariente real o ficticio, sea un extranjero frente al cual no se tiene ninguna obligación y que será tratado como un enemigo virtual” (Evans Pritchard, 1940).

Los mismos grupos australianos, como los yanonami, cuando se acercan a un campamento que nunca han visitado antes o que no han visitado hace mucho tiempo, se quedan fuera de este campamento, a cierta distancia, hasta que un grupo de ancianos del grupo a quien pertenece el campamento, se acercan para descubrir quién es el o los que llegaron y generalmente lo primero que buscan es la relación de parentesco. Igual se comportaron los Guajibos Playeros con nosotros cuando llegamos a su aldea.

El matrimonio es arquetipo del intercambio, el análisis del intercambio puede ayudar a comprender esta solidaridad que une el *don* con el *contra-don* (solidaridad ya demostrada por Marcel Mauss), a comprender la elación del sistema que hay entre los diversos matrimonios, las distintas alianzas, cómo se comporta cada matrimonio con los demás matrimonios, sirve para comprender la alianza o la fraternidad de la sangre...

Relata Lévi-Strauss esta respuesta de un indígena del Amazonas a quien se había preguntado si se podía casar con su propia hermana, después de hacer muchos esfuerzos para comprender realmente lo que el investigador quería preguntarle, contestó finalmente: “*¿Qué? ¿Tú quieres casarte con tu hermana?... ¿Pero qué te sucede? ¿No quieres tener cuñados? ¿No entiendes que si te casas con la hermana de otro hombre y que otro hombre se casa con tu hermana, tú tendrás por lo menos dos cuñados, mientras que si te casas con tu propia hermana no tendrás cuñado? ¿Con quién irías tú entonces a cazar? ¿Con quién harías tú los sembradíos? ¿A quién visitaría tú para conversar?*”... Esta respuesta se ha hecho famosa entre los estudiantes de antropología en todas partes...

No hay por consiguiente ninguna solución posible para el problema del incesto dentro de la familia biológica. El

contexto cultural resulta de un hecho muy simple y es que la familia biológica no está sola y debe acudir a la alianza con otras familias para perpetuarse. Cada tipo de estructura familiar tiene su forma de organizar las alianzas dentro del grupo y generalmente las familias no se preocupan de la diferencia de edad, de la confusión de generaciones, lo que sorprende al antropólogo joven que encuentra esta situación por primera vez. Y en cuanto a la nomenclatura, un niño venezolano tiene pocos términos que aprender para referirse a los distintos miembros de su familia, pero un niño australiano tiene que aprender, en ciertos grupos, más de un millar de términos de parentesco y un niño *piaroa* (*wotuja*), por ejemplo, posiblemente se sorprende tanto como lo haría un niño venezolano cuando aprende a hablar y le enseñan que al hombre viejo que es su abuelo debe decirle *hijo...* Otro caso sorprendente para nosotros sería el de la mujer joven casada con un niño de pecho que es su marido y a quien ella amamanta al mismo tiempo que a su propio hijo con la misma edad y es hijo de otro marido anterior. O los numerosos casos de hombre jóvenes casados, en ciertos pueblos andinos, con mujeres viejas.

Es que el celibato no se concibe en muchas sociedades. De la pareja incestuosa dice Devereux que “*es como la familia ávara: se aísla automáticamente del juego que consiste en dar y recibir: juego que concierne a toda la vida de la tribu; en el cuerpo colectivo se transforma en miembro muerto o paralizado*” (Devereux, 1939: 519).

Los mitos y representaciones simbólicas de América y Lévi-Strauss

Lévi-Strauss tuvo fascinación por los *mitos indígenas* de América del sur, sobre todo los del Amazonas, los que más conoció y luego analizó comparándolos con mitos de otras partes del mundo: América del norte y Japón entre otras. Es importante, para conocer la etnografía realizada por él en Brasil, leer o re-leer

su libro *Tristes Trópicos* (1955), donde descubrimos, entremezclados, el pensamiento del observador y pensador occidental con el pensamiento del indígena suramericano que él descubrió por primera vez y que será objeto de múltiples estudios posteriores.

Le interesó mucho el fenómeno de la enfermedad y su terapia, dándole una nueva visión, la cual incluye la observación del triángulo que se debe necesariamente observar y entender para llegar a una comprensión del fenómeno, frecuente en toda la humanidad, pero que se presenta en cada sociedad bajo características muy distintas. El triángulo comprende al enfermo, el brujo-chamán-médico, o sea, el que cura y el grupo social, que va a ser determinante en la curación. Le dio mucha importancia al personaje del brujo (que ya había descubierto en el Amazonas de Brasil) y del chamán, a cuyo pensamiento y discursos dio mucha atención, así como al análisis de sus conocimientos botánicos y al uso mágico de éstos. Todo lo llevará al *descubrimiento de esa nueva lógica* a la cual dará tanta importancia en *El Pensamiento Silvestre* (*Pensée Sauvage*).

Estos análisis se encuentran en varios libros, en *Antropología Estructural I*, por ejemplo, encontramos una primera proposición de metodología para analizar los mitos, la cual muestra que se desarrolla como lo hace una partitura musical.

En *La Pensée Sauvage* (1962a) compara esa otra lógica que descubrió al analizar los discursos indígenas sur y norteamericanos, los del brujo, del chamán y los de los pacientes de éstos y cuya coherencia supo descubrir, comparándola con la lógica que funciona en todo ser humano desde que existe nuestra especie para resolver todos sus problemas y mucho antes de que se descubriera la ciencia occidental. Muestra el funcionamiento coherente de esa lógica a la cual le da el nombre de “pensamiento silvestre” (el pensamiento humano que tenemos espontáneamente, en todas partes donde haya seres humanos y que crece en nosotros, así como crece en los bosques la flor que

tiene el mismo nombre: *pensamiento silvestre*). Es una lógica muy utilizada a nivel universal y más universal que la lógica filosófica y científica occidental, característica de las culturas occidentales, aunque sólo en ciertos estratos de éstas, donde se superpone la lógica científica a la otra lógica, mucho más común, la cual recibe entre los franceses un nombre específico: el *bricolage*, el cual se relaciona también estrechamente con la lógica reconstruida por él al analizar los mitos y aplicar una nueva metodología para su estudio. Esta metodología la desarrolla en *Antropología Estructural I* y en todos los libros dedicados a los mitos que escribió después, con sus nombres sugestivos y característicos: *Lo crudo y lo cocido* (1964), *La miel y la ceniza* (1966), *El origen de las maneras de mesa* (1968), *El hombre desnudo* (1970) y los últimos libros dedicados a ese mismo tema de la estructura universal del mito: *La alfarera celosa* (1985), dedicado a los mitos cuyos personajes son animales de nuestra América del sur, lo mismo que la mayoría de los mitos analizados en los libros que acabo de nombrar, *Historia del lince* (1991), en el que analiza también los mitos canadienses y *Antropología Estructural II* (1973).

Esa lógica universal, que tanto le apasionó descubrir, la llama “*Ciencia de lo concreto*”, con la cual no quiso decir que esa lógica no admite el pensamiento abstracto, sino que se manifiesta para conseguir soluciones a ciertos problemas o para inventar algún artefacto o para alcanzar alguna metodología, por ejemplo, para adivinar el tiempo que habrá en el año, como hace nuestro campesino andino. El *hombre neolítico* no disponía de ciencia occidental y sin embargo logró inventar la agricultura sistemática, la rueda, la alfarería, el barco... desde el *hombre neanderthal* se conocía la cura por las plantas. Esa lógica, nos dice, se encuentra *a medio camino entre el concepto y la intuición*, le da mayor importancia que el científico a los instrumentos y los materiales utilizados y la metodología que utiliza ha de reinventarse cada vez, pues así como los instrumentos pueden variar, los materiales también. Sin embargo, el resultado será óptimo, porque para esa lógica todo está unido en la naturaleza, no hay

barreras ni límites, permitiendo un campo mucho más vasto que el trabajo científico, un campo en el cual puede “*el bricoleur*” o “*el brujo*” explorar según su necesidad del momento, re-utilizando a menudo los mismos materiales e instrumentos que él u otro, ha utilizado en circunstancias anteriores, pero esta vez les va a dar una nueva función. Cuando ya haya seleccionado lo que va a utilizar, cosa que estaba ya prevista en esta frase que los “*bricoleurs*” utilizan cada vez que guardan algún material: “*Esto me puede servir algún día*”... Es decir, que es una lógica que vuelve a combinar materiales e instrumentos cada vez que se inspira el ser humano para hacer algo nuevo. La misma lógica funciona también en la capacidad que tienen todos los grupos humanos injustamente llamados “primitivos”, “salvajes” o “bárbaros”, para clasificar las plantas y descubrir para qué sirven: comer, curarse, matar, embriagarse, doparse...

Esta misma *lógica* funciona también en el caso del *totemismo*, acerca del cual demostró Lévi-Strauss que no es una religión, como creyeron sus primeros investigadores a finales del siglo XIX y principio del XX, cuando descubrieron la existencia de grupos humanos totémicos, sino que se trata de un sistema clasificatorio de los seres humanos, con sus familias extendidas, su concepción del parentesco, su contexto natural y su contexto cósmico. Esa fue la temática de su libro *El totemismo hoy* (1962b).

En su último libro dedicado a los mitos, *Histoire de Lynx* (*Historia de linceos*: 1991), utiliza más que en los antecedentes la mitología norteamericana (canadiense) dedicada a los *gemelos*, demostrando su universalidad al compararlos con otros mitos del continente americano (muy especialmente Brasil y Perú), ya analizados en sus libros anteriores, así como con la leyenda francesa medieval de *Robert le Diable* y el mito griego antiguo de *Castor y Pollux*. Es con esta joya que termina prácticamente Lévi-Strauss mostrando su inmenso interés acerca del *significado universal de los mitos* y demostrando cómo éstos han podido ser —tanto en la

América del sur como del norte—*anunciadores de la pluricultura-lidad y de la variedad física de los seres humanos y cómo permitieron a los indígenas anticipar la llegada de los seres humanos “blancos” a su continente...*

Quiero terminar con el mensaje de este último libro sobre mitos, *Historia de linceos*, obra en la cual, a través de los tiempos y lugares, hace aparecer “*una constante del pensamiento amerindio*”. Al analizar mitos norteamericanos acerca de gemelos que son similares pero con sus diferencias, mostró que éstos, en tal sentido, son muy diferentes a los gemelos del mito griego de *Castor y Pollux*, pues estos fueron unos gemelos que lograron hacer desaparecer sus diferencias (tenían la misma madre, *Leda*, pero el padre era distinto: *Tíndaro* en el caso de Castor y *Zeus* en el de *Pollux*), cuando *Zeus* los transformó en dos estrellas brillantes de la constelación que lleva su nombre y terminaron por ser totalmente iguales.

Los *gemelos americanos*, ni en los mitos canadienses ni en los peruanos, ni en los amazónicos, *jamás superan sus diferencias*, sino que más bien procuran incluso profundizar sus diferencias, como si una necesidad metafísica obligara a los términos aparentados a diferenciarse. La naturaleza y la sociedad, en tales mitos, están en un perpetuo desequilibrio interno: el mismo siempre engendra al otro, de lo cual depende el buen funcionamiento del universo. Es así como en el *pensamiento de los amerindios*, su existencia ha implicado siempre la existencia también de los *no-amerindios*: es como si hubiera “*un hueco*” en los mitos, dice Lévi-Strauss, que habría que llenar un día e intentaron los indígenas, en varios lugares de América, *llenar el tal hueco* sin lograrlo la mayoría de las veces.

Mucho antes del “descubrimiento del Nuevo Mundo” por los europeos, el puesto de los “blancos” estaba marcado en forma de “hueco” en el sistema de pensamiento de ellos. De modo que los amerindios estaban prácticamente listos para acoger a

los europeos, quienes iban a llenar ese hueco, pero éstos no lo hicieron porque no entendieron... Este es el tema de este libro: los mitos se organizan alrededor de una gemelidad imposible.

Después de analizar comparativamente las distintas versiones de esos mitos canadienses, Lévi-Strauss sigue comparándolos con cuentos populares franco-canadienses que conocieron los indígenas y los incorporaron a sus propias tradiciones, así como los *Wayuu* y en general la mayoría de los indígenas americanos del sur y del norte, han incorporado al hombre blanco y ciertos objetos de la cultura de éste a sus mitos sobre la creación del ser humano. Esto fue para el autor la ocasión propicia para *esbozar una teoría del préstamo cultural*.

Él nos lleva a meditar sobre el encuentro entre dos mundos y aprovecha para analizarlo en relación con la enorme influencia que tuvo ese encuentro en el pensamiento de Montaigne y sus contemporáneos. Con este libro nos lleva a remontar hacia las fuentes filosóficas y éticas del dualismo amerindio, el cual saca su inspiración en una “*apertura al Otro*”, la cual se manifestó enseguida en los primeros contactos con los europeos, pero éstos tuvieron disposiciones muy contrarias, lo que llevó a conflictos, guerras, incomprendición total, esclavitud y genocidios...

El autor pide en este libro reconocer este hecho en ocasión del quinto centenario de la llegada de los europeos al continente americano, solicitando que, en lugar de “celebrar” este hecho y de llamarlo “descubrimiento”, se lo llamara mejor “invasión del Nuevo Mundo”, con destrucción de sus pueblos y de los valores de éstos, pues era necesario que los europeos cumplieran en adelante con un acto de contrición y de piedad por no haber comprendido el mensaje de los amerindios y haberles contestado con enemistad y masacre.

Lévi-Strauss no tuvo tiempo, naturalmente, de conocer todos los mitos amerindios, por ejemplo, no conoció los de

todos los indígenas venezolanos, aunque utilizó algunos de sus animales y aves (como, por ejemplo, el guácharo y el mono aullador en *La Alfarera Celosa*), pero en la mitología de éstos siempre hay también una *apertura al Otro*, como en ciertos mitos *wayuu* donde el blanco ya tenía su puesto, aunque algunos investigadores interpretan esto como una creación posterior a la llegada de los europeos. Debemos recordar, sin embargo, la historia de *Quetzalcoatl* y la de la llegada de los españoles a México, a Perú, a las costas de Venezuela (“Tierra de Gracia”), donde fueron tan bien recibidos, sin sorpresa, como lo describe tan bien el cronista Fray Pedro de Aguado al narrar la llegada de los españoles por primera vez a la ciudad indígena de *Jamuen* (posteriormente rebautizada *Lagunillas* de Mérida) o en la mitología de los indígenas de la *Cordillera de Mérida*, donde se gemelan la armonía y el caos, mostrando que cada uno engendra sin cesar al otro. Por eso *en este pensamiento amerindio, el caos que resultó ser la invasión europea de los Andes fue visto con filosofía*, ya que se sabía que *después del caos regresaba necesariamente la armonía* y como ésta no era favorecida por los españoles, los indígenas ayudaron al *restablecimiento de esa armonía necesaria, sintetizando las dos culturas*, como procuré mostrar en *Dioses en Exilio* y como se puede observar todavía hoy, cuando se tienen los ojos abiertos para comprender lo aparentemente incomprendible: lo que es una auténtica *paradura del Niño Jesús*, por ejemplo, o el *ritual de Santa Rita (la Española y la Propia)* en los Pueblos del Sur o los *rituales a los muertos* en nuestra cordillera o el *ritual de ofrendas a la Laguna de Urao* por los indígenas *Kinaroës, Guazábara y Kinanoqués*, ritual todavía vigente, que empieza —como se puede ver en la película que hicimos en mayo 2009— con unas oraciones católicas en las tumbas —también católicas— de los indígenas enterrados en el cementerio de *Lagunillas*... O cuando se conoce el dilema de las madres andinas frente a la virginidad de sus hijas y como se resuelve... u observando el *ritual de la Candelaria* en La Parroquia, Mérida, con su triple

representación cultural: española cristiana, indígena del baile a la agricultura y afrovenezolana del sacrificio ritual de los gallos.

Bibliografía

Clarac de Briceño, Jacqueline.

1981. *Dioses en Exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida*, Editorial Arte, Caracas (1era. Edición), 2003: Vicerrectorado Académico, ULA, Mérida (2da. edición).

1997. “El animal mítico y el animal fabuloso en la Cordillera de Mérida y Colombia”, en *Boletín Antropológico*, Centro de Investigaciones Museo Arqueológico, enero-abril, ULA, Mérida.

Devereux, George.

1939. “The social and cultural implications of incest among the Mohave Indians”, en *Psychoanalytic Quarterly*.

1970. *Essais d'Ethnopsychiatrie Générale*, Ed. Gallimard, París.

Evans-Pritchard, E.

1940. *The Nuer*, Oxford Press, Oxford.

Lévi-Strauss, Claude.

1948. *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Société Amerikaniste, París.

1949. *Les Structures Elementaires de la Parenté*, Presses Univ. de Frances, París.

1955. *Tristes Tropiques*, Plon, París.

1958. *Anthropologie Structurales*, Plon París.

1962a. *La Pensée Sauvage*, Plon, París.

1962b. *Le totemisme aujourd’hui*, Plon, París.

1973. *Anthropologie Structurales II*, Plon, París.

1964-1991. *Mythologiques*:

1964: *Le Cru et le Cuit*, Plon, París.

1966: *Du miel aux cendres*, Plon, París.

1968: *L'origine des manières de table*, Plon, París.

1970: *L'homme nu*, Plon, París.

1985: *La potière jalouse*, Plon, París.

- 1991: *Histoire de lynx*, Plon, París.
Lévi-Strauss, Claude y Eribon Didier.
1988. *De près et de loin*, Editions Odile Jacob, París.

Análisis crítico de los enfoques antropológicos sobre Medicina Empírica, Magia y Religión¹

Universidad de Los Andes – Facultad de Medicina
Departamento de Ciencias de la Conducta y Psiquiatría
Mérida – Venezuela – noviembre 1972

Introducción

Parte I: El enfoque evolucionista

- Magia homeopática y magia contaminante
- Fallas de este enfoque

Parte II: El enfoque funcionalista

- Teoría malinowskiana acerca de magia y religión
- Magia y Ciencia
- Función de la religión y de la magia
(el antropólogo no-comprometido)
- Religión y brujería como supervivencias en África
(el antropólogo comprometido)
- Soluciones propuestas por el Funcionalismo
- Factor común entre la brujería y la racionalidad
- Contradicciones entre la teoría y la práctica

1 “Análisis crítico de los enfoques antropológicos sobre Medicina Empírica, Magia y Religión”. Mimeografiado. Mérida: Universidad de Los Andes / Facultad de Medicina / Departamento de Ciencias de la conducta y Psiquiatría, 1972, 68 pp.

Parte III: El enfoque estructuralista

- La ciencia de lo concreto: clasificación del caos
- Mecanismos psicofisiológicos en la muerte por conjuro
- La eficiencia simbólica
- Pensamiento normal y pensamiento patológico
- Dos modos de conocimiento
- El “bricolage” y el pensamiento mágico

Conclusiones

- Crítica a la explicación funcionalista en la problemática mágico-religiosa del país
- La Iglesia y la “religiosidad popular”
- El enfoque folklorista

Introducción

Este tema siempre ha constituido uno de los que presentan mayores dificultades para el estudio. Despierta en efecto muchas inquietudes y una gran emoción, factores que impiden mucho la objetividad, no sólo del investigador, sino también de parte del informante.

En este terreno existen en efecto muchas zonas secretas, hasta prohibidas y para penetrar en ella hacen falta mucha paciencia y dedicación y sobre todo, está recomendado el mayor desprendimiento posible de los prejuicios culturales que uno obligatoriamente lleva en sí, en distintos grados.

En este trabajo hago un análisis crítico de los enfoques que, del siglo XIX a nuestros días, han hecho de este tema los antropólogos, quienes son los que naturalmente se han preocupado más por la problemática mágico-religiosa.

Tenemos en la Antropología un material enorme de descripciones a este respecto, es decir, de tipo etnográfico. Pero este material es prácticamente inútil si no va acompañado del análisis e interpretaciones de esos fenómenos, los cuales deben

ayudar para la comprensión del fenómeno social total. No sirve de nada, por ejemplo, saber cuáles son los pasos de un ritual de María Lionza o de una sesión de cura shamánística. Mucho más importante es, a partir de estos datos, llegar al fenómeno en su totalidad que representa una sociedad y comprender su significado dentro de esa totalidad que representa una sociedad y su cultura y además dentro de una totalidad humana aún mayor.

Algunos sociólogos han querido disminuir la importancia de esta problemática mágico-religiosa y hay muchos análisis que pasan por encima de ella sin tocarla o adjudicándole arbitrariamente un puesto muy reducido, cuando este fenómeno es uno de los más representativos en realidad de la expresión sociocultural y de la Weltanschauung de un grupo.

Yo he escogido, a los fines del análisis acá, las obras de aquellos que, en la antropología, han traído mayores aportes a esta temática y que más se diferencian en las perspectivas utilizadas. He tenido que dejar de un lado otras grandes obras, tales como la de Roger Bastide, por ejemplo, que es uno de los mayores representantes actuales de los estudiosos de la magia y de la religión en relación con la psiquiatría social. Lo estoy utilizando constantemente como marco teórico para mis investigaciones de realidad venezolana, especialmente en mi trabajo sobre María Lionza, pero no fue necesario incluirlo en el presente análisis, porque mi objetivo ha sido: mostrar cómo, a través de una misma ciencia, se ha podido estudiar un tema como el que nos ocupa.

1º a través de un enfoque evolucionista del Universo, en el cual hay jerarquías en el conocimiento y en la humanidad y en el cual todo aquello que no es científico y occidental está colocado, ipso facto, en escalones inferiores.

2º a través de un segundo enfoque evolucionista, que parte de lo establecido ya teóricamente por el 1º y

que lo complementa, instrumentándolo mejor para la investigación concreta y sobre todo, para la aplicación de planes de desarrollo a los hombres de “segunda categoría”,

3º a través de un tercer enfoque, el estructuralista, que no admite la jerarquía decretada por el evolucionista y nos presenta todo conocimiento humano como una búsqueda humana igualmente valioso, utilizando como punto de referencia al hombre realmente universal y no sólo al hombre occidental.

Si he insistido en el enfoque funcionalista, es porque es porque es el que se está empleando constantemente en América Latina y si bien lo analizo a través de una obra realizada por Malinowski en África, es

1º porque no existe bibliografía de tal importancia en América Latina, ya que las investigaciones acá han sido muy escasas,

2º porque lo válido para África es válido para América Latina, ya que así fue como lo entendieron los funcionalistas, que están aplicando a nuestros países categorías de análisis y los mismos planes de desarrollo que Malinowski utilizó para los africanos.

Termino con un análisis de ciertos hechos concretos de Venezuela, a fin de poder situar la realidad nuestra dentro de un marco teórico y ver qué conclusiones prácticas podemos todos sacar de esto...

Para los datos venezolanos he trabajado con los recolectados por los pocos antropólogos venezolanos que se interesan por esta problemática, sí como los recolectados por mí en mis investigaciones

- a) del Culto de María Lionza,
- b) de las comunidades campesinas de la zona de Manuare (sur del Lago de Valencia),
- c) de los barrios Los Erazos y Petare de Caracas,
- d) de la comunidad andina de La Pedregosa (Mérida).

*No debe avergonzarnos el tomar al pueblo
todo aquello que puede ser útil para el
arte de curar.*

HIPÓCRATES

El pensamiento mágico siempre ha estado estrechamente unido al arte de curar. El médico primitivo, en efecto, es concebido y se concibe a sí mismo como un “médico total”, es decir, que no solo procura curar el cuerpo, sino también el “alma”. De modo que, siendo los trastornos no solo psicofísicos sino también sociales, ese médico se preocupa también por la salud psicosocial de su grupo. De ahí que no solo da a sus enfermos recetas para sus enfermedades sino también se las da para toda clase de problemas: amorosos, económicos, políticos, etc. De ahí el mérito del curandero del pueblo, del “curioso” como le dicen en muchas partes de Venezuela, del médium de la ciudad, del piache indio, del brujo negro...

Empezaremos por hacer una distinción entre magia y religión: la magia implica poder para el hombre: éste procura. Mediante cierto tipo de conocimientos, controlar las fuerzas de la naturaleza. Dicho control se realiza directamente, de él a la naturaleza. A veces utiliza intermediarios en esta relación: espíritus, fuerzas, demonios, elfos, gnomos, etc.... pero estos

también le obedecen, gracias a ciertas fórmulas que constituyen “palabras de poder”.

En la religión, el hombre delega este poder al dios: es en efecto el poder divino que hace y deshace la naturaleza y la controla y el hombre es parte de esa naturaleza controlada; de modo que cuando quiere obtener algo, en vez de actuar él directamente, con su propio saber, pide la intervención divina, mediante la oración, De modo que el pensamiento mágico es esencialmente activo, mientras que el pensamiento religioso es, en este sentido, pasivo.

Naturalmente, esta división entre uno y el otro no se presenta en la realidad en forma tan tajante y si bien la magia puede existir sin religión, es imposible encontrar una religión que no utilice en distintos grados la magia.

Dentro de la magia misma distinguiremos entre la magia blanca, la magia negra y la simple brujería- Diremos que el mago blanco utiliza sus conocimientos únicamente para el bien, o lo que considera como tal. El mago negro hace lo contrario: sus conocimientos son utilizados por él en beneficio propio o en beneficio de algún cliente, pero siempre en detrimento de otras personas. En cuanto al brujo, es una réplica menor del mago blanco y del negro y usa sus poderes en relación con el tipo de servicios que requieren de él sus clientes. Hacer caer la lluvia sobre una tierra que requiere agua, curar a una persona enferma, sería magia blanca. Proceder mediante sortilegios a matar a una persona, a producirle algún tipo de enfermedad o cambiarla en animal, sería magia negra. El cliente del brujo, en general, espera de él que pueda hacer una u otra cosa.

El pensamiento mágico es universal y parte integrante de cualquier sociedad. Los antropólogos, que se han preocupado por estudiar muchos tipos de sociedades, han tropezado con él en todas partes u han procurado estudiarlo, clasificarlo y comprenderlo. Y esto lo han hecho a través de los esquemas de pensa-

miento que manejaban, esquemas que pertenecían a las grandes corrientes del pensamiento antropológico, es decir, del siglo XIX a nuestros días: la corriente evolucionista, la difusiónista (o histórico-cultural), la funcionalista y la estructuralista. Las dos primeras tienen mucho en común y la tercera, el funcionalismo, viene a ser el complemento del evolucionismo. En efecto, Tylor ya le había dado a la “función” un papel importante en el estudio de los fenómenos sociales y fue el primer autor en haber tratado el concepto de “supervivencia”, utilizado luego por el funcionalista. No trataré del enfoque difusiónista por no presentar éste ningún estudio serio sobre la problemática mágico-religiosa. Se limitó, sobre todo, en efecto, a corregir mediante el trabajo de campo los datos que había manejado el evolucionista sin controlarlos.

El enfoque evolucionista

El evolucionista, que pensó la Humanidad como una gran Unidad en evolución, pasando todas las sociedades por las mismas etapas de Salvajismo, Barbarie y Civilización (esquema que sigue rigiendo todavía en muchas mentes occidentales), concibió también a la magia, por consiguiente, como una etapa precientífica, que correspondía a la Barbarie y a la Civilización inferior y mediana. Se consideró que en la Civilización Superior dominaba la Razón, dominaba la Ciencia, mientras que en el resto del mundo dominaba lo irracional, dominaba el pensamiento mágico, esquema simplista que dividió la humanidad en dos: una que razona, la otra que no lo hace.

Dentro de esta corriente, encontramos dos grandes teóricos cuyas obras son unos clásicos de este tema que nos ocupa: quiero hablar de sir Edward Tylor y de sir James Frazer.

Para Tylor, la religión empieza con el animismo, religión “natural” de las culturas más primitivas, en la cual se atribuyen

almas a toda la naturaleza 8plantas, animales, hombres, objetos). Es una creencia universal, que surge en todas partes, porque son universales ciertos fenómenos tales como el sueño, la muerte, la enfermedad y que en todas partes el hombre sueña, muere y se enferma. En sus sueños ve y conversa con seres queridos que ya han muerto, utiliza objetos que ya habían sido perdidos o destruidos... lo que lo lleva a pensar que “algo” existe, en seres y objetos, que no es visible, pero que no se destruye con la muerte física y cuya existencia se imagina que es etérea: de ahí la idea del “alma”, idea que evolucionará en el curso de la historia humana, desde la concepción de alma etérea de la Biología Primitiva, hasta el Alma Inmaterial de la Teología moderna...

En una segunda etapa, el hombre animista empieza a concebir la transmigración de las almas, su reencarnación en animales u hombres, su transferencia a plantas y objetos. Se empieza entonces a creer, como continuación lógica, en la resurrección del cuerpo, en una vida futura en el más allá, en la inmortalidad, en los espíritus y fantasmas de todas clases. Se celebran fiestas relacionadas con la Muerte.

En una etapa posterior se llega ya a concebir un paraíso a donde van las almas de los muertos, se cree en la retribución moral. Empieza entonces a hacer su aparición los fenómenos de posesión, así como la creencia en espíritus malos (demonios, vampiros, íncubos, súcubos, etc.). En esa etapa surgen el fetichismo, el exorcismo y la idolatría.

Poco a poco, las deidades empiezan a hacerse más específicas: es la etapa politeísta, en la cual se establece una Jerarquía de los dioses. Después de la concepción de dioses relacionados con los fenómenos naturales (dioses del Agua, de la Tierra, del Cielo, de la Lluvia, del Relámpago, del Viento, del Trueno, del Mar, del Fuego, del Sol, de La Luna, etc.), se llega a concebir las grandes Deidades del Nacimiento, de la Agricultura, de la Muerte, de la Guerra, así como el “Ancestro Divino” (el primer hombre) y

finalmente aparecen las dualidades divinas: el Dios del Bien y del Mal, lo que llevará a las religiones monoteístas que, según Tylor, surgen ya en las “naciones superiores” y son inconcebibles en las culturas primitivas.

Sin embargo, nos dice que, a medida que van franqueando etapas en esta evolución, siempre quedan vestigios de las etapas anteriores, lo cual constituye las “supervivencias”, que ya no llama ninguna función social y forman lo que él llama “folklore”.

Si Tylor se preocupó especialmente de la evolución de la religión, Frazer estudió también la evolución de la magia, la cual clasificó en magia teórica o pseudociencia y magia práctica o pseudo-arte, dividiendo a su turno la segunda en magia primitiva o hechicería y magia negativa o tabú. Según él, los pueblos primitivos utilizan sobre todo la magia práctica y no teorizan.

Encontró que la magia se fundamenta en dos principios: **la ley de semejanza**, según la cual lo semejante produce lo semejante, ley que rige la **magia homeopática** (o imitativa) y **la ley de contacto** (o contagio) que rige la **magia contaminante** y según la cual “las cosas que una vez estuvieron juntas quedan después, aun cuando se las separe, en tal relación simpática que todo lo que se haga a una de ellas producirá parecidos efectos en la otra” (Frazer, 1956: 63).

Para explicar mejor el funcionamiento de estas dos leyes, tomaremos unos ejemplos: los cazadores prehistóricos, que pintaban escenas de caza en las paredes de sus cavernas como todavía se pueden admirar en Altamira, en Lascaux, en Ba-souto, etc. Lo hacían siguiendo la ley de semejanza: ellos pensaban que en la escena real sucedería tal como ellos lo habían visualizado en su pintura.

En Venezuela, los bailes llamados “folklóricos” del carite o del róbalo son de este tipo. También nuestro “carnaval de agua” es probablemente un vestigio de un antiguo rito de magia

homeopática para hacer caer la lluvia, en una época que es de gran sequía y calor.

Uno de los grandes méritos de la magia homeopática es de permitir la curación de los enfermos mediante la imitación: para curar un tumor. Marcelo de Burdeos, que era médico de la corte de Teodosio I, aconsejaba lo siguiente: “Tómese una raíz de verbena, córtese por la mitad y cuélguese una parte alrededor del cuello del paciente y la otra sobre el fuego de la chimenea. Conforme va secándose la raíz entre el humo del hogar, va secándose el tumor hasta desaparecer. Si después el paciente es ingrato para el buen médico, el diestro conocedor puede vengarse fácilmente, sin más que arrojar la verbena al agua, pues, a medida que la raíz absorba otra vez la humedad, el tumor se reproduce.”

En Venezuela hay un árbol llamado “indio desnudo”, cuya corteza se utiliza en ciertas partes del modo siguiente: se corta de ella un pedazo que tiene la forma del órgano que se supone está enfermo, se pone a remojar para luego aplicarlo en cataplasma a la parte afectada o para bañarse. Hay en efecto objetos que son los encargados de recibir las cargas negativas en lugar de los humanos: ese es, por ejemplo, el papel de la planta conocida en Venezuela como “zábila” (o sábila), que se cuelga detrás de la puerta de entrada de las casas para proteger de todo mal a la familia. Mientras la planta se conserva sana y fresca, la familia está exenta de males y enfermedades. Cuando la planta se seca y muere, coge para sí aquella desgracia o enfermedad que en sortilegio había sido mandada a la familia o a algún miembro de ella.

La curación, en la magia homeopática, también se puede realizar en la persona misma del médico, quien hace de sustituto del enfermo. Es así como las sacerdotisas de María Lionza, por ejemplo, curan a veces el trastorno mental: siendo atribuido éste a la posesión por demonios o espíritus malos, realizan un traspaso de esos demonios del cuerpo del enfermo a su propio cuerpo, mediante un ritual largo y complicado, después de lo cual presentan

todos los síntomas de la enfermedad del paciente, pero conservando la facultad de luchar interiormente contra los demonios. Asistí personalmente a una ceremonia de alto exorcismo en un centro de caracas dirigido por la sacerdotisa Beatriz Veit-Tané. Esta venía tratando desde hacía tres meses a una muchacha de unos veinte años, quien había recibido anteriormente tratamiento médico sin éxito en uno de los más famosos hospitales de Caracas. Cuando llegó por primera vez la muchacha (esto fue en una sesión a la cual asistía yo también, pero estuve siguiendo regularmente este centro durante seis meses) los síntomas que presentaba ella eran los siguientes: no dormía (no lo hacía desde hacía tres años), tenía los ojos desorbitados, se le aparecían de repente hematomas en todo el cuerpo, los cuales desaparecían tan pronto como habían empezado, para volver luego. La muchacha mostraba una agresividad continua, así como un gran cinismo. Se burló de la sacerdotisa, declarando que no creía en esas cosas. Beatriz en trance declaró que la enferma estaba poseída por siete demonios y que Iba a necesitar tres meses para curarla, de modo que los parientes la siguieron trayendo regularmente.

El hecho es que la muchacha empezó a mejorar progresivamente: primero logró conciliar el sueño, los ojos ya no se desorbitaban, los hematomas desaparecieron. Sin embargo, de vez en cuando tenía grandes crisis de agresividad, en las cuales reaparecían los síntomas ya descritos. Beatriz dijo entonces que necesitaba hacerle una ceremonia de exorcismo, pues los siete demonios no se decidían a abandonar a la paciente. Se organizó la ceremonia un domingo por la tarde y fui invitada, así como otras doce personas de mi equipo de investigación. Había en casa de Beatriz doce brujos y sacerdotisas de María Lionza reunidos para la sesión. Formaron un círculo alrededor de la muchacha, agarrándose de las manos. Ella procuró agredirlos varias veces. La ceremonia duró dos horas, volviéndose la paciente siempre más agresiva, a medida que se desarrollaban los ritos. De repente se quedó tranquila, muda y como abatida, mientras Beatriz empezaba a revolcarse en el suelo, gritando, arrancándose el pelo,

arañándose el cuerpo, agrediendo a los demás brujos y profiriendo sonidos extraños. Se le desorbitaron los ojos y le aparecieron en el cuerpo los mismos hematomas que se presentaban anteriormente en el cuerpo de la muchacha, la cual logró escapar de sus manos y corrió al balcón para tirarse a la calle desde el tercer piso, pero siendo mantenida por sus colegas.

De repente se le acabó la crisis y volvió en sí, con la cara muy sorprendida, como cuando sale un médium de un trance. Me explicó más tarde que ella había traspasado a su cuerpo los siete demonios a fin de liberar a la muchacha y que esto lo había hecho porque estaban presentes sus colegas, quienes la podían ayudar, durante los dos meses que siguieron esa ceremonia de exorcismo, la paciente estuvo bien. De vez en cuando iba ella a visitar a Beatriz y le llevaba flores (las flores eran para María Lionza). No sé si su curación fue definitiva, porque luego abandoné ese centro para ocuparme de otro.

También se puede traspasar el espíritu, causante de la enfermedad, a un objeto: el wisidatu, médico de los indios warao especializado en la enfermedad llamada “hebu”, además de los masajes y palabras de aliento, arranca de las entrañas del enfermo los hebu mediante su marraca (instrumento de expulsión que tiene en su interior guijarros mágicos llamados “kareko”) y los envía lejos, mediante violentas sacudidas. Así también proceden los otros dos especialistas waraos: el hoarotu, especialista del hoa, que él extrae con la mano mediante violentos tirones de la piel y que él envía lejos con su gesto y el bahanarotu, especialista de la enfermedad llamada “hatabu”, extraída mediante succión de la parte enferma y expulsión luego del objeto representante de la enfermedad: un mechón de cabellos enrollados, un puñado de hilos, etc.

La ley de contacto, base lógica de la magia contaminante, procede según Frazer, sobre una errónea asociación de ideas, lo mismo que la primera ley. Su base física moderna, se supone que

une los objetos distantes y conduce las impresiones de uno al otro (Frazer, 1956).

Es universal, por ejemplo, la creencia que una persona está unida siempre a todas las partes que se han separado de su cuerpo: pelo, heces, sangre de menstruación, así como de la ropa que uno ha llevado, a los objetos que son de la propiedad de uno y que uno por consiguiente toca a menudo. A causa de esto es costumbre universal la de ocultar o enterrar los desperdicios del cuerpo, para que nadie los encuentre y utilice en sortilegio contra uno. En el antiguo México, se acostumbraba dar a los guerreros el cordón umbilical de los niños para que lo enterrasen en el campo de batalla a fin de que estos niños fuesen más tarde grandes guerreros. En ciertas islas de las Antillas, se acostumbraba enterrar el cordón debajo de un rosal si se quiere que el niño tenga dones artísticos, si se tira al agua, se piensa que nadará muy bien... En muchas partes se cree que, al clavar un cuchillo o un clavo en una de las huellas dejadas por una persona, ésta quedará paralizada. Esta misma costumbre es seguida por ciertos cazadores con sus presas. En la conocida práctica vodú de fabricar un muñeco representante de la persona que se quiere hechizar, están presentes ambas leyes: al clavar una aguja en el corazón o la sien del muñeco o al enterrarlo o quemarlo para fingir la muerte de la persona que éste representa y lograr así por imitación la muerte efectiva ésta, se obedece a la ley de semejanza; pero está también presente la ley de contacto, pues el muñeco no sólo es una imitación de la persona sino que “es” ella misma ya que tiene uñas y pelo de ella y que generalmente está vestido con una prenda suya.

Frazer tiene en alta estima la profesión pública de la magia, porque considera que ha despejado el camino a la ciencia ya que en ella no interviene ningún agente espiritual o personal y porque se da en ella por sentado que, en la naturaleza, un hecho sigue necesaria e invariablemente a otro. Lo mismo que la ciencia, la magia cree en el orden y en la uniformidad de la naturaleza: el mago o el brujo no duda nunca de que las mismas causas

siempre causan los mismos efectos y no ruega a ningún poder, sino que procura utilizar “leyes naturales” que rigen la serie de los fenómenos. Los principios de asociación son excelentes e incluso esenciales, nos dice, a condición de ser correctamente aplicados, como sucede en la ciencia.

Fallas del enfoque evolucionista

Ya desde la época de los difusionistas, a principios del siglo XX, se demostró el error contenido en este esquema evolucionista, por haber manejado datos de segunda mano, sin controlarlos científicamente, de modo que muchas veces se confundió, por ejemplo (por extrapolación) “avance tecnológico” con “avance de la familia” o “avance religioso”. El razonamiento era el siguiente: los pueblos europeos tienen una tecnología superior, **por consiguiente**, esta religión es también superior. Se establecía la relación:

Tecnología superior = Economía superior = Familia superior
= Religión superior = Arte superior = Lenguaje superior, etc....

De modo que era suficiente, por ejemplo, que se consiguiera un dato de alguna tribu “primitiva” que tenía una tecnología muy primitiva, para declarar ipso facto que se trataba de una cultura inferior y que todos los otros elementos culturales **tenían que** ser también inferiores. Fue así como se colocó por ejemplo a los pigmeos, hotentotes y bosquimanos de África totalmente abajo en la escala evolutiva, ya que desconocían los rudimentos de la tecnología, lo que hizo concluir a esos antropólogos de gabinete que estas sociedades debían encontrarse religiosamente en la etapa inferior del animismo y en cuanto a la familia, vivir en hordas, sin preocupación por el incesto.

Todo esto se vino abajo cuando descubrieron los etnólogos difusionistas, quienes fueron los primeros en hacer investigaciones sobre el terreno, que dichos pigmeos, hotentotes y bosqui-

manos eran estrictamente monogámicos (característica de la “civilización superior” según los evolucionistas) y así como los europeos ¡creían en un solo Dios creador de todas las cosas!

Así, también se demostró que muchas de esas tribus “primitivas” y declaradas extremadamente “simples” (porque se las creía más “naturales” que el hombre civilizado), poseían en la realidad lenguajes mucho más complicados que las lenguas europeas y sistemas de parentesco de una complejidad jamás imaginada por el hombre occidental.

Si bien esta clasificación de la magia hecha por Frazer es todavía de utilidad para comprender los hechos mágicos, su explicación, sin embargo y sobre todo su ubicación en cierta etapa de la evolución humana no es aceptada hoy por la mayoría de los antropólogos. Para el estructuralista, por ejemplo, el problema no es tan fácil de entender y explicar y la magia no pertenece a una mera etapa del progreso humano, sino a un tipo de razonamiento lógico diferente de la lógica utilizada en la ciencia.

El enfoque funcionalista

Teoría malinowskiana acerca de Magia y Religión

En una de sus mejores obras teóricas, *Magic, Science and Religion and other Essays*, Malinowski encuentra los **fundamentos** de la **creencia mágica** en ciertas experiencias vividas, a través de las cuales el hombre recibe la revelación de su poder para alcanzar las cosas deseadas. ¿Cuál es la relación entre ese poder y su éxito en la vida real? A esto contesta el autor que “es un hecho bien conocido el que, en la memoria humana, **el recuerdo de lo positivo siempre sobrepasa y esconde lo negativo**”

(Malinowski, 1954: 82).² Es decir, que el hombre recuerda sólo los casos en los cuales su poder ha tenido éxito y olvida los otros.

Esto me parece una explicación muy débil: Malinowski se refiere acá a la memoria consciente, pero, ya que habla también de un estado mental profundamente arraigado en la psicología humana, debería saber que, en el nivel inconsciente, los recuerdos no se borran y los recuerdos negativos y frustraciones tienen una influencia enorme sobre la conducta del hombre, si creemos las teorías psicoanalistas. Sin embargo, el autor no ignora esas teorías, al contrario: sabemos que fue uno de los primeros etnólogos en utilizar los métodos del análisis psicológico al estudiar las sociedades primitivas y vemos sus conocimientos al respecto cuando nos habla de la diátesis mental como una realidad básica de la brujería: “debemos insistir en que la creencia en la brujería es psicológicamente efectiva, escribe. Por un lado, socava la vitalidad del paciente, traba su acción, de modo que, en último término, puede contribuir a su muerte. Todo el enfoque psiquiátrico moderno, Coué, la curación por la fe, la Christiana Science, en tanto poseen algún elemento de eficacia terapéutica, prueban que la diastesis mental del paciente es de la mayor importancia. Permítasele al paciente sentir que su enfermedad es algo manufacturado, proporcionesele la creencia de que se ha lanzado sobre él una corriente cargada de mala suerte y quizás sucumba” (Malinowski, 1968a).³

Es fácil diagnosticar los efectos psicológicos de la brujería a la creencia en ella, los cuales pueden llevar al sujeto hasta la muerte. Más difícil es comprender la razón de ser de tal creencia y procurar encontrar otra que le sirva de refuerzo: nos dice también, en efecto, que esas experiencias exitosas de poder se deben en la vida real a **hombres de genio**, los cuales entregan a los hombres

2 La traducción es mía.

3 Se utilizó acá la traducción mimeografiada *Dinámica del Cambio Cultural de Dynamics of Culture Change in Africa* de Malinowski, del Seminario de Postgrado sobre Metodología Antropológica, Escuela de Sociología y Antropología, U.C.V., 1968.

de su tribu el núcleo de un nuevo desempeño de la magia. Los que luego heredan esa magia o arte mágico, la siguen aumentando y desarrollando; se trata de hombres de gran inteligencia, una gran energía y una gran capacidad de empresa; hombres que resuelven con éxito todos los casos emergentes. Es un hecho empírico, reconoce Malinowski, el que en todas las sociedades “salvajes” **la magia y la personalidad fuera de lo común se dan la mano**. La magia coincide también, por consiguiente, con el éxito personal, la habilidad, la valentía y el poder mental. No es extraño entonces que sea considerada la magia como una fuente de éxito.

La magia depende de la personalidad de cada mago, así como de un fenómeno que el autor llama “mitología corriente de la magia”, la cual contribuye a construir alrededor del mago una aureolo hecha d cuentos fantásticos acerca de sus curas maravillosas, sus destrezas, sus victorias, sus conquistas... A su turno, esos mitos constituyen “una fuerza viva, que produce constantemente nuevos fenómenos y que envuelve constantemente la magia, ofreciéndole nuevos testimonios. Esta se desarrolla en la gloria de tradición pasada, pero también crea su propia atmósfera de mito siempre renaciendo” (Malinowski, 1954: 82-83).

La misma opinión tiene también Malinowski al realizar en las islas Tobriand (Melanesia) su ya famoso estudio etnográfico (del cual se dijo, con mucha razón, que era el primer verdadero trabajo de campo de la antropología). En uno de los libros que escribió luego en base a esa investigación, *Crimen y Castigo en las Sociedades Primitivas* (Malinowski, 1968b: 62), dice: “La brujería es practicada en las islas Tobriand por un número limitado de especialistas quienes generalmente son hombres de una inteligencia y personalidad fuera de lo común. Se inician en su arte aprendiendo cantidades de incantaciones y sometiéndose a ciertas disciplinas... La brujería procura al que la ejerce poder, riqueza e influencia, de lo cual se sirve sin duda en su interés personal, pero como tiene mucho que perder y poco que ganar al permitirse demasiados abusos, muestra en general cierta moderación...

Demasiado rico y ocupando un puesto demasiado importante para hacer cosas ilegales, el brujo puede permitirse ser honesto y justo". Así mismo, le parece que **la magia negra es una fuerza también equilibradora**: "Al aprender que un brujo está trabajando contra él, el hombre enfocado retrocede, se arrepiente o se muestra dispuesto a aceptar un arreglo justo. Es así como, en general, la magia negra actúa como una fuerza legal auténtica. Contribuye al triunfo de las prescripciones de la ley tribal al impedir el recurso a la violencia y a restablecer el equilibrio" (Malinowski, 1968b: 63).

Más tarde, en la misma obra, refuerza todavía esta opinión al agregar que "la brujería, por fin, no es exclusivamente ni un método de administrar la justicia, ni una forma de procedimiento criminal. Es ambas cosas a la vez, nunca se la utiliza en oposición directa a la ley (tribal), aunque se utiliza a menudo para hacer algún daño a un hombre débil en provecho de otro más poderoso. Pero, cualquiera sea la manera como funciona, es un medio para mantener el statu quo, para perpetuar las desigualdades tradicionales e impedir la formación de nuevas desigualdades. Ya que el conservatismo constituye el elemento más importante en una sociedad primitiva, la **brujería** puede al fin y al cabo ser considerada como un **factor bueno, de gran valor para este tipo de cultura**" (Malinowski, 1968b: 68).

Magia y Ciencia

En su libro ya citado, *Magic, Science and Religion and other Essays*, Malinowski dice estar de acuerdo con Sir James Frazer en considerar a la magia como una pseudociencia. Su afinidad con la ciencia reside en que, como ésta, tiene una meta definida, íntimamente asociada con los instintos y las necesidades humanas, es gobernada por una teoría, por un sistema de principios que indican el modo de realizar el acto para que tenga eficacia y ambas,

ciencia y magia, desarrollan una técnica especial. La diferencia reside en que “las teorías del conocimiento son dictadas por la lógica, las de la magia por la asociación de ideas bajo la influencia del deseo... Una constituye el dominio de lo profano, la otra, envuelta en observaciones, misterios y tabúes, construye la mitad de dominio de lo sagrado” (Malinowski, 1954: 87).

La ciencia tiene justamente muchas de esas características que Malinowski atribuye sin embargo a la magia para distinguirla: no está al alcance del profano sino de una minoría selecta, está envuelta en observaciones y prohibiciones: la ciencia nuclear, especialmente, para citar solamente a aquella que más ha exagerado en este sentido. ¿acaso todos los países y todos los hombres tienen acceso a ella? La ciencia a veces se ha transformado en algo sagrado, se espera que la gente hable de ella con respeto, se le confiere un poder para solucionar todos los problemas humanos, cuando las soluciones que nos ha dado hasta ahora son sobre todo de orden tecnológico. Además, el mismo Malinowski tiene frente a ella esta actitud de respeto y de fe absoluta pues, aunque asocia en ciertos aspectos a ciencia y magia, su meta cuando hará antropología aplicada será, como veremos, abolir la segunda (magia) para permitir el triunfo de la primera (ciencia). Y esto no lo hará con un afán científico, sino para beneficiar a la cultura europea en África.

Magia y Religión

Malinowski encuentra que ambas, magia y religión, se desarrollan y funcionan en situaciones de tipo emocional. Insiste en que ambas se basan estrictamente en la tradición mitológica y están envueltas en tabúes y observancias que distinguen sus actos de los actos profanos. Se distinguen entre sí, porque “el arte de la magia tiene su técnica limitada y circunscrita”, mientras que la religión, “con sus aspectos y propósitos complejos, no tiene una

técnica tan simple y su unidad no se encuentra ni en la forma de sus actos, ni en la uniformidad de su materia subjetiva, sino más bien en la función que cumple y en el valor de su creencia y de su ritual” (Malinowski, 1954: 88).

Es muy simplista la creencia de que la magia es más simple que la religiosidad: depende en realidad de la religión y depende de los conocimientos mágicos que se maneja.

Función de la religión y de la magia (El antropólogo no comprometido)

Malinowski marca la diferencia entre la función cultural de la religión y la de la magia: la **fe religiosa**, según él, establece, fija y exalta todas las actitudes mentales tales como la reverencia por la tradición, la armonía con el medio ambiente, la valentía y la confianza en los momentos de dificultades, así como en la muerte. Esa creencia, mantenida por el culto y el ceremonial, tiene un **inmenso valor biológico** y revela así al hombre primitivo la verdad en el sentido más amplio y pragmático de la palabra (Malinowski, 1954: 89-90), mientras que la **función cultural de la magia** es “procurar al hombre primitivo cierta cantidad de actos rituales y de creencia junto con una definida técnica mental y práctica, lo que le sirve para echar un puente encima de las dificultades y peligros que se presentan en toda búsqueda importante o en toda situación crítica. **Capacita al hombre para llevar a cabo con confianza sus tareas importantes, para mantener su equilibrio y su integridad mental en casos de angustia, de odio, de amor no retribuido, de desesperación y ansiedad.** La función de la magia es la **ritualización del optimismo humano**. La exaltación de su fe en la victoria de la esperanza sobre el miedo. **La magia expresa por consiguiente el mayor valor que tiene el hombre**, el de la confianza contra la duda, la decisión contra la vacilación, del optimismo contra el pesimismo” (Malinowski,

1954: 90). Tenemos entonces que la religión le enseña la verdad al hombre primitivo y tiene un valor biológico (?), mientras que la magia sirve sobre todo en los momentos de peligro para dar al hombre confianza en sí mismo, de modo que así es como representa el mayor valor que posee éste.

En otra obra, “Mitos relativos a la magia” (Malinowski, 1968b: 144), nos dice que ésta “constituye el aspecto más importante y más misterioso de la actitud pragmática del hombre primitivo frente a la realidad (lo mismo que dijo de la religión en *Magic, Science and Religion...*, para diferenciar a ésta de la magia) y que se usa en muchas actividades importantes y diariamente vitales: en la pesca, en la construcción de canoas, en la escultura, en el comercio kula, en la guerra, en el amor, en la enfermedad y que está ausente de “todas las ocupaciones que se pueden realizar en toda confianza y con un sentimiento de seguridad o que se prestan al control de métodos racionales y procedimientos tecnológicos” (Malinowski, 1968b: 145). En la misma obra llega a la conclusión de que “**la función integral de la magia** consiste en llenar lagunas y remediar las insuficiencias de ciertas actividades muy importantes, pero que todavía escapan en parte al control humano, llena su función inculcando al hombre primitivo una firme creencia en su aptitud al éxito, también le procura; cada vez que fracasan sus medios ordinarios, ciertas técnicas mentales y pragmáticas. De modo que pone al hombre en condiciones de realizar con total confianza sus deberes más vitales y de **guardar su lucidez mental** en circunstancias donde, sin ayuda de la magia, se sentiría desmoralizado, desesperado, angustiado, presa del miedo y del odio, del amor no compartido, del odio impotente” (Malinowski, 1968b: 145). Hagamos constar que esto lo dice después de un estudio etnográfico llevado a cabo en las islas Tobriand. Veremos luego como, en su estudio de los africanos, llegará a conclusiones contrarias y buscará la fórmula para librarse a los africanos de esas “malas prácticas”.

Religión y brujería como supervivencias en África (el antropólogo comprometido)

Desde el primer capítulo de su libro *Dynamics of Culture Change in Africa*, Malinowski introduce el tema de la religión en ese continente, enfocándolo desde el punto de vista del contacto cultural.

Llegó a África en una época cuando “todos los esfuerzos de los misioneros, educadores y administradores europeos en el campo de la brujería han fracasado. Por todos lados hay informes de que ella está en aumento” (Malinowski, 1968a: cap. IX, p. 1). Busca los datos que necesita al respecto en los trabajos de campo de Orde Browne (1935), Frank Melland (1935) y la Dra. Richards (1935).

No sólo sobrevive la brujería con mucha fuerza, nos dice Malinowski, sino también sobrevive el culto indígena. “Tampoco el culto de los antepasados está completamente muerto en la sección cristiana de la comunidad, escribe. El psicoanalista diría que ese culto sobrevive en el ‘inconsciente colectivo’ de los africanos cristianizados. Pero no necesitamos adoptar los misticismos de origen europeo para describir los misticismos africanos. A través del contacto continuo con idólatras y también porque la tradición del culto a los antepasados todavía es vigorosa y está firmemente arraigada en la estructura de la familia, cada niño nominalmente cristiano aprende sin embargo mucho acerca de la influencia de los espíritus ancestrales y el culto por medio del cual pueden ser propiciados. Bajo el peso de las crisis emocionales, la creencia indígena llega a ser más fuerte que el credo extranjero” (Malinowski, 1968a: cap. III, p. 7).

Dentro de la religión africana “sobreviven” también, agrega Malinowski, las **creencias de iniciación**, las cuales constituyen, como lo indica el autor, “una institución que las influencias

europeas procuran abolir lo más que pueden. Las ceremonias de iniciación de las niñas, especialmente cuando implican clitericectomía, objetable para las susceptibilidades de los europeos y objetivamente no higiénicas y hasta peligrosa. Otra vez más, desde el punto de vista práctico, no importa el hecho de que se practicara unas generaciones atrás. Lo que importa son las prácticas de hoy y la misteriosa vitalidad que toda la institución, incluso los detalles quirúrgicos, presenta frente a todos los ataques misioneros y educativos” (Malinowski, 1968a, cap. III, p. 8).

El autor, en buen occidental, consideran así tales prácticas como antihigiénicas y peligrosas, es decir, no recomendables; pero, como buen funcionalista, no considera que se deban suprimir violentamente, como lo están tratando de hacer misioneros, administradores y educadores en general. Veremos como finalmente, en todos los niveles, los conflictos serán resueltos por él (por lo menos en la teoría) mediante la sustitución lenta de una institución por otra.

Ahora, nos preguntamos: ¿por qué este tipo de tradición (la iniciación, por ejemplo) tiende a tomar “más fuerza de supervivencia”? Justamente, por su poder integrativo del grupo africano frente al grupo de los extranjeros (en este caso, los ingleses). Por eso tratan los europeos de eliminarla por todos los medios, incluso con justificaciones tales como la higiene y la salud: al abolirla, ayudan a la desintegración del grupo indígena, lo que facilita la imposición cultural europea y por consiguiente, la explotación económica.

El horror a la iniciación se debe a su práctica de mutilación, pero también a su carácter secreto. Sin embargo, en las sociedades occidentales se practican todavía un montón de iniciaciones: religiosas, mágicas, sociales... científicas. Algunas se hacen públicamente (las sociales), otras secretamente (las mágicas, las científicas a veces). Hablo de iniciación científica, porque la ciencia se abre a un número reducido de personas y para la masa, tiene

un aspecto secreto, inalcanzable, mágico... en ciertos campos (energía nuclear, por ejemplo) se abre a un número aún más reducido y exige a los iniciados el secreto absoluto.

Además del éxito que tienen en África todavía las iniciaciones también lo tienen las tradicionales **costumbres sexuales**, así como los **tabúes**, los cuales “desalentados por algunas influencias europeas, especialmente por el cristianismo, se llevan a cabo sin embargo sub rosa” (Malinowski, 1968a: cap. III, p. 8). La observación de que las costumbres sexuales sean desalentadas especialmente por el cristianismo está de más, pues nuestros propios tabúes se deben en Occidente precisamente al cristianismo.

Así, después de haber descubierto y descrito lo que él llama “supervivencias” mágico-religiosas en África, contradiciéndose a sí mismo (porque, en su libro *Una Teoría Científica de la Cultura* asegura que las supervivencias no existen y que **todo** en una cultura tiene su función), Malinowski pasa a analizar la razón por la cual siguen existiendo tales supervivencias. Pero y como preparación a la solución que nos dará en conclusión, nos advierte que “**la brujería, aborrecida por los africanos** y proscrita por los europeos, no es reconocida abiertamente, sino que se practica de manera clandestina, aparentemente en una proporción mayor que en los viejos tiempos” (Malinowski, 1968a: cap. IX, p. 1). Que la brujería sea prohibida por los europeos se entiende, pues ya hemos visto que esto les conviene a ellos, a causa de su función integradora de africanos, pero ¿podemos aceptar la afirmación gratuita del autor (pues no tiene ninguna prueba al respecto) de que “es aborrecida por los africanos”? Si lo aceptamos, debemos reconocer, sin embargo, que hay contradicción entre esta observación y la otra observación anterior según la cual la brujería se practica clandestinamente y ¡“en una proporción mayor que en los viejos tiempos”! ¿cómo se puede practicar tanto algo que se aborrece?

Desvelamos otra contradicción entre esta frase y la posición típica del autor frente al pasado indígena, en el cual dice que rehusa profundizar porque pretende que no tiene ningún interés: nos dice por un lado que la brujería se practica hoy más que en los viejos tiempos, pero, a lo largo de su obra, afirma que la historia indígena no se debe tomar en cuenta para el estudio por carecer de valor científico y por tratarse de una mera reconstrucción a científica e inútil. Si prescinde de la historia, entonces ¿cómo puede establecer luego una comparación entre la brujería del pasado y la de hoy?

Las razones de la “supervivencia” las buscará por un lado en el mismo poder integrativo del culto y por el otro, en la negligencia europea y en las fallas tácticas de los misioneros. En cuanto a lo primero, nos dice que “el verdadero poder del culto a los antepasados está relacionado, en su asociación profunda, con la constitución de la familia africana. Entonces sobrevive a menudo en sus aspectos sociales y éticos, hasta cuando se le ha superpuesto en superficie la cristiandad. Al mismo tiempo, se manifiesta en casos de calamidad tribal o de percance individual. Y es a menudo revivido como elemento en los nuevos movimientos separatistas cristianos” (Malinowski, 1968a: cap. V, p. 1).

Acá se presenta nuevamente una contradicción entre el empleo de la palabra “supervivencia” en cuanto al culto de los antepasados y la palabra “superficie” aplicada al cristianismo. Pues, si éste se encuentra sólo en superficie, no podemos decir que el culto a los antepasados sea una supervivencia, sino que es realidad muy vivo. Al decirnos el autor que ese culto se manifiesta “en casos de calamidad tribal o de percance individual”, nos muestra que es un mecanismo contra la angustia y la inseguridad personal y colectiva. Lo mismo cuando dice que es revivido ese culto en los movimientos cristianos separatistas, pues reconoce que la imposición cultural, llamada por él “cambio cultural”, tiene un papel importante en esa angustia. En efecto, unas páginas más lejos, explica que “en África el cambio cultural produce en su

totalidad condiciones de angustia económica, inquietud política y conflictos personales. No hay que asombrarse en consecuencia que la creencia en la brujería aumente en lugar de disminuir” (Malinowski, 1968a: cap. IX, p. 4).

Sin embargo, Malinowski, a pesar de ser antropólogo, no hace estas observaciones con el deseo de ayudar a los africanos (en tanto como “hombres”) sino para tener base para la solución de los problemas que han surgido con la presencia inglesa en África y que él prevé desde entonces que surgirán en cantidad mayor todavía en el futuro (lo que sucedió en efecto) y que entorpecerá el trabajo de los europeos en sus colonias.

La razón principal de la supervivencia de la brujería, hemos visto que asegura que es la negligencia europea, lo que encaja perfectamente en la teoría del cambio cultural desarrollada por él en ese libro suyo ya citado, *Dynamics of Culture Change*: ahí nos presenta todo el tiempo el “cambio” como debido a un solo agente: el blanco europeo. El africano, en todo eso, tiene un papel meramente pasivo. Lo que lleva entonces a concluir que lo que pasa en África no tiene en absoluto que ver con un cambio, sino que se trata de una simple imposición cultural, en la cual se considera al africano como un niño ingenuo, que practica una supervivencia mágica, que no ha hecho nada para remediar esa situación.

Uno de los mayores problemas del misionero, comenta Malinowski, es que tienen que predicar el evangelio de la fraternidad universal, en una atmósfera donde este evangelio no se practica siempre y donde difícilmente se puede practicar cuando la barrera de color es “la ley de la tierra africana” desde la llegada de los europeos. Lamenta que esté entorpecido de esta manera el trabajo total de las misiones, analizando así el problema no desde el punto de vista del africano realmente, sino desde el punto de vista del misionero. Nos muestra a éste como ¡“el iniciador y el centro de la revolución religiosa que está teniendo lugar actual-

mente en África!” (Malinowski, 1968a: cap. II, p. 18). Le parece muy lógica la actitud del misionero de considerar que están equivocadas todas las otras religiones que no sean la suya. La religión cristiana es en efecto una religión superior y debe ser implantada, el error de los misioneros, según él es que “lejos de aceptar a los otros cultos conjuntamente con el mensaje divino, temporalmente y para evitar conflictos, se ocupa activamente de perseguirlos” (Malinowski, 1968a: cap. II, pp. 18-19).

Contrariamente a Malinowski, me parece que el misionero es muy consecuente así con su cultura, que es una cultura de imposición. Le sirve a la empresa occidental, lo mismo que el administrador, el comerciante o el maestro de escuela, **aun siendo de buena fe**, no es sino un instrumento para la transformación de un indígena libre en fuerza de trabajo casi gratuita. Esto es válido tanto en África como en América.

La clasificación funcionalista de todo lo concerniente a la cultura indígena dentro de la categoría de las “supervivencias” tiene un doble propósito: primero implica que, siendo una mera supervivencia, es decir, algo sin ninguna función real, la cultura africana **tiene** que desaparecer ante la europea. Esto permite a Malinowski desarrollar su proyecto de antropología aplicada en África. En efecto, si se puede probar que el culto a los antepasados y la brujería no son sino supervivencias (así como lo son igualmente todos los otros aspectos: parentesco, política, economía, educación, etc.) uno se siente plenamente justificado y autorizado para promover la formación de “nuevas culturas” (?), haciendo desaparecer poco a poco las instituciones “sobrevivientes” que molestan, para integrarlas progresivamente en instituciones europeas correspondientes, afirmándonos de paso que así se crean “nuevas instituciones”, es decir, lo que el autor llama ¡“cultura de contacto”!

Sin embargo, todos los datos traídos en esa obra para tratar de convencernos, nos dejan más bien con la impresión que esa

cultura africana es sumamente viva. Pero debemos contar con esa realidad que representa el choque cultural, en el cual la cultura occidental siempre ha querido suprimir la otra cultura o —modernamente— la ha declarado superviviente y ha programado su integración. Lo que se debe discutir es este término de “supervivencia”, tan alegremente utilizado y que es un término totalmente **relativo**: la cultura africana es supervivencia para los europeos instalados en África, pero ¿lo es para los africanos? No hay cultura que represente una supervivencia “en sí”.

Soluciones propuestas por el funcionalista: el factor común

Habiendo preparado de este modo el terreno mediante la clasificación:

cultura europea = cultura viva

cultura africana = cultura muerta (superviviente)

cultura del “contacto” = cultura “nueva” (?)

y habiendo inducido a sus lectores a admitir con él que las instituciones africanas son groseras, primitivas y como tales deben ser abolidas, no por la fuerza, sino buscando soluciones anticonflictivas con el fin de conquistar a los negros con dulzura, sin brusquedad, le quedará entonces a Malinowski contestar a la pregunta: ¿cómo se logrará esto? ¿Cómo, sin provocar el conflicto, se puede transformar una institución en el sentido que le conviene a uno? Pues, esto es bastante difícil según la teoría funcionalista, ya que las necesidades son básicamente las mismas en todos los hombres y que las instituciones son respuestas para la satisfacción de tales necesidades, esas respuestas difieren según las culturas, pero son intercambiables puesto que persiguen un mismo fin. De modo que bastará reemplazar las instituciones africanas (respuestas groseras y poco eficientes) por instituciones europeas

(respuestas más inteligentes y eficientes, más “funcionales”). Pero ¿cómo se hará este cambio? Se buscará en las dos instituciones en presencia (la viva y la superviviente) el punto de contacto entre ambas, lo que Malinowski llama el “factor común”, el cual dará la “clave” del cambio. Veremos cómo, en el caso de la religión, se logra conseguir este “factor común”.

“La adoración de los antepasados, escribe, me parece ser de muchos modos el problema crucial y la clave del trabajo misionero. Es en relación con este aspecto de la cultura africana que la tendencia represiva de la misión ha puesto las mayores trabas en el proceso de evangelización. Una de las actitudes incorrectas que se adoptan hacia ese culto a los antepasados es de considerarlo enteramente reprobable, simplemente porque es el fundamento del paganismo africano y porque comporta adivinación, implica sacrificio y comunión con los antepasados, lo que parece esencialmente anti-cristiano. Sin embargo, un conocimiento más completo de ese culto, así como de sus principios religiosos, podría llevar a una actitud diferente, actitud que debe ser adoptada sin mucha demora. El principio de la adoración de los antepasados es en sí un principio teórico tan cierto como el cuatro mandamiento. **Transformarlo gradualmente y darle una posición subordinada**, hacer de él un resultado del monoteísmo, en fin, armonizarlo completamente con la actitud cristiana de la piedad filial y de la reverencia hacia los antepasados, podría tener un resultado más efectivo, aunque más lento” (Malinowski, 1968a: cap. VI, p. 4).

Así es como Malinowski “salva” de la destrucción un elemento cultural africano, mediante su “integración” en una institución europea juzgada superior: se cambia solamente el grado de importancia de ese elemento a un grado menor dentro del nuevo sistema. Si no se logra este cambio gradual, advierte el autor a sus compatriotas que un cambio violento traerá sólo problemas (y no hará sino identificar aún más a los “nativos” con sus costumbres originales).

Así también se denuncia Malinowski a sí mismo y nos da la razón de ser de su método: ayudar a la administración inglesa a controlar perfectamente a los indígenas, utilizando medios pacíficos. La violencia sería en efecto ineficiente e indigna de la cultura “más elevada” que se considera a sí misma y a quien considera Malinowski “guía de la Humanidad”.

Factor común entre la brujería y la racionalidad

Entre el enfoque racional y lógico de la brujería y la creencia indígena en éste, nos dice Malinowski que el factor común “debe buscarse en el contexto sociológico de la maldad humana, de la competencia y en el sentido de la injuria, los cuales forman el marco real de las relaciones sociales sobre el cual trabaja siempre el poder sobrenatural” (Malinowski, 1968a: cap. IX, p. 4). Esto llevará a la solución siguiente, propuesta por el autor: como él opina que “la brujería es simplemente la retaliación del hombre más débil”, dice que se podrían utilizar las acciones legales europeas para proteger a las víctimas de las malas prácticas. Esas acciones legales podrían al mismo tiempo remover una injusticia latente pero real e igualmente hacer desaparecer el temor de una venganza sobrenatural. “En cualquier caso permitiría que el código legal europeo ya no empujara las prácticas y creencias en la brujería a una vigencia subterránea y no daría a los ‘nativos’ la sensación de que han sido entregados a manos de todos los hechiceros” (Malinowski, 1968a: cap. IX, p. 4).

Los hechos implicados por el autor son los siguientes:

1. Los africanos están entregados a manos de los brujos o de la brujería imaginaria y no son capaces de defendérse por sí mismos.

2. La solución es la ley europea, que los puede amparar, a condición de hacer el teatro de reconocer la existencia de la brujería.
3. El código legal europeo sí tiene capacidad para darle al indígena la sensación de ser protegido, lo que le quitará el temor a lo sobrenatural. Es un código “justo”.

En todo esto podemos sacar las conclusiones siguientes:

1. Tenemos una vez más la prueba de que Malinowski piensa el africano como un **ser ingenuo, infantil, de mente primitiva** (no estamos lejos de la “mente prelógica” que les atribuía Lévy-Bruhl) y es el “deber” del europeo de protegerlo y de ayudarlo a resolver sus problemas vitales. Esto significa que, antes de la llegada del europeo, el africano pertenecía a una cultura caótica, infantil y perversa en la mayoría de sus manifestaciones: el autor se refiere a menudo al canibalismo, a las iniciaciones mutilantes, a la brujería, a las guerras entre tribus, todo lo cual constituye, según él, un “pasado” del cual un africano “educado” debe avergonzarse.
2. Acusándolo así de irresponsabilidad e infantilismo, **se le niega al africano el derecho a disponer de sí mismo**, incluso en el terreno llamado espiritual. Se le entrega a la administración inglesa, paliándose este hecho con recomendaciones hechas a ésta en vista de actuar lentamente y con toda la comprensión y suavidad posibles (se trata de un cambio sin dolor)... Se arguye que dichas recomendaciones van en provecho del africano, cuando sólo le aprovechan al europeo, ya que el verdadero propósito es impedir toda situación conflictiva por ser desequilibradora. Ya sabemos que el funcionalismo busca el equilibrio, el reajuste antes que todo.

Sin embargo, este reajuste no se puede lograr en un solo nivel a la vez: el funcionalismo prevé que debe ser un “cambio integral y sincronizado”, “en el sentido de que hay un equilibrio que se restaura de nuevo entre todas las instituciones que constituyen conjuntamente la cultura” (Malinowski, 1968a: cap. V, p. 2). De modo que, para liberar al africano de la brujería, hay que liberarlo también de todas sus otras instituciones groseras, que no satisfacen realmente sus necesidades en tanto que hombre. Habrá que darle un mínimo de beneficios, para que pueda subsistir. Es decir, habrá que hacer de las tribus negras del África unos nuevos “Harlem” o unos barrios negros del tipo de Jamaica, los cuales juzga el autor que se encuentran “armoniosamente integrados en la sociedad norteamericana o jamaiquina” (Malinowski, 1968a: cap. V, p. 2).

Las “soluciones prácticas del antropólogo”, según Malinowski, son éstas:

1. No se debe negar la realidad de la brujería. Hay que reconocerla como un hecho.
2. Así se establecerá el factor común de comprensión entre el africano y el europeo.
3. Se otorgará un permiso para discutir las acusaciones de brujería ante un tribunal nativo.
4. Se apelará al Código legal europeo para hacer justicia a los que se creen víctimas de actos de brujería, jugando las verdaderas razones de los actos lesivos (razones socioeconómicas, por ejemplo) que están en el fondo de esas interpretaciones sobrenaturales.
5. Se crearán mejores condiciones económicas, políticas y legales para el africano.

Aquí tenemos un punto de vista muy funcionalista y representativo del espíritu occidental descrito por Toynbee:

Hemos perdido de vista la presencia en el mundo de otras sociedades del mismo rango y ahora consideramos la nuestra como idéntica con la humanidad 'civilizada' y los pueblos fuera de su esfera como meros 'indígenas' de territorios en que habitan por concesión revocable y que están tanto moral como prácticamente a nuestra disposición, en virtud del derecho superior de nuestro supuesto monopolio de la civilización en cualquier momento en que decidimos tomar posesión (Toynbee, 1951: Vol. 1, p. 56).

Y el método de Malinowski está también en la línea indicada por Hegel: “La única conexión esencial que los negros han tenido y aún tienen con los europeos, escribe, es la esclavitud ... La esclavitud en sí y por sí es injusta, pues la esencia del hombre es la libertad, pero para el ejercicio de la libertad se necesita cierta madurez. La eliminación progresiva de la esclavitud es, pues, más conveniente que su súbita abolición” (Hegel, 1928: 200-201). Lévy-Bruhl y más tarde Malinowski, han procurado demostrar esa falta de madurez (que quedó demostrada, según él y según los colonizadores) para luego enseñar el camino hacia la asimilación progresiva del negro dentro de y para el sistema del “blanco”. En este sistema, no se concibe al antropólogo sino como un agente lógico del mismo y no se concibe una antropología que no esté al servicio del sistema.

Contradicciones entre la teoría y la práctica

La abolición de la brujería le parece correcta a Malinowski, a pesar de que la considera como siendo un estado mental universal, el hecho de ser universal no significa para él que sea algo bueno: cree que hay etapas en la evolución humana y que la cultura africana se encuentra en una etapa de progreso muy inferior a la europea. Nunca lo dice explícitamente, pero está

explícito en toda su obra sobre África. Observemos como el funcionalista se mueve todavía dentro de un marco netamente evolucionista, marco que ha sido superado gasta hoy solamente por el estructuralismo.

Malinowski montó su gran aparato para explicarnos la magia pero, a fin de cuentas no ha explicado nada, pues ya no sabemos si debemos creer que la magia se basa en hechos reales de prestigio, debidos a hombres superinteligentes o si se basa en recuerdos de coincidencias o si se debe a un estado mental natural... Contradice todo lo que explicó en su obra *Magic, Science and other Essays* y que confirmó en sus ensayos sobre psicología de las sociedades de las islas Tobriand, con lo que afirma luego en su tratado de antropología aplicada en África. En efecto, en esta última obra, nos presenta magia y brujería como teorías post hoc: "La brujería no se funda, dios, en la malicia agresiva del brujo, que desea dañar y que chantajea a sus víctimas con esa creencia. El **brujo** es, con frecuencia, una **victima a su pesar**, otras veces, está deseoso de serlo. La brujería está arraigada primariamente en las reacciones psicológicas de los que sufren alguna enfermedad, desgracia, inhabilidad para el control de un destino ... Es **una teoría constituida post hoc**, para explicar la mala suerte, la enfermedad y la muerte. Es una agencia en la cual la iniciativa, la mala intención y el procedimiento concreto son imputados a seres humanos definidos" (Malinowski, 1968a: cap. IX, pp. 2-3).

Entonces, ¿qué debemos concluir? ¿Consiste la magia en tradición o en una teoría post hoc, es decir, inventada cada vez de nuevo, después de cada hecho actual? ¿Es el brujo un genio o un idiota, un hombre muy hábil o un incapacitado, un creador que resuelve situaciones emergentes o una víctima de la creencia en la brujería? Y no es que Malinowski distinga entre el "mago" y el "brujo", entre la magia, blanca o negra y la brujería. Utiliza igualmente uno u otro término, como también se puede ver en el trozo siguiente: "Así es que encontramos, dice, **dos principios**

fundamentales sobre los cuales se basa la magia. Uno de ellos, que consiste en **culpar a un ser humano por alguna desgracia**, reduce los elementos metafísicos o fatalísticos de la propia reacción ante el infortunio. Hay mayores esperanzas de desbaratar maquinaciones humanas que de manipular los decretos del destino a la voluntad de un dios” (Malinowski, 1968a: cap. IX, p. 3).

Este primer principio de la magia rige por consiguiente esa parte negra de la magia. El segundo principio fundamental será consecuencia del primero y consistirá en “la **psicología del chivo emisario**”, pues “serán inculpados con más probabilidad aquéllos con quienes se produce más fácilmente el conflicto. De esta manera, algunas características predestinan para el rol de **brujos** a los **individuos desequilibrados**, a las excepcionalmente dotados o a hombres con anomalías físicas o mentales” (Malinowski, 1968a: cap. IX, p. 3). Vemos lo contradictoria que es esta descripción con la personalidad brillante que nos presentó en obras anteriores como siendo la del brujo... ¿O debemos concluir que el brujo de Melanesia es un hombre inteligente, hábil, honesto y justo, mientras que el brujo en África es un imbécil, un débil mental, un chivo emisario, que la magia en Melanesia es una fuerza altamente equilibradora y “de gran valor para la civilización primitiva”, mientras que en África es tan negativa que es “aborrecida por los indígenas” mismos?

¿Por qué muestra Malinowski una comprensión tan grande e incluso simpatía hacia la brujería en Melanesia, llegando hasta hacerse muy amigo de un brujo a quien estima mucho (Malinowski, 1968b: parte 3),⁴ mientras que en África la considera peyorativamente y busca soluciones para erradicarla (aunque muy lentamente, ¡con mucho cuidado, a fin de evitar conflictos!)?

4 Se trata del ensayo “La chasse aux espirits dans les mers du sud”, que forma parte de su obra *Trois Essays sur la Vie Sociale des Primitifs*.

La respuesta es que, en Melanesia, Malinowski no hace sino un estudio etnográfico y no está comprometido ideológicamente, lo que le permite tratar el asunto con más imparcialidad, mientras que, en África, trabaja para la Administración inglesa y está así comprometido con su propia cultura: tiene que defender los intereses europeos contra los intereses africanos.

Es que en África Malinowski se transforma en hombre racional frente a la brujería: “El europeo, escribe, tiene la tentación de menospreciar y al mismo tiempo de exagerar esa creencia. Como individuo escéptico, esclarecido y cristiano, descarta su posibilidad de verdad y en esto su posición es sin duda la correcta. Como administrador benevolente y paternalista no puede dejar de impresionarse por la fuerza de la creencia primitiva, el odio y el resentimiento que la acompañan. Sobre esta base se convence de que es una ficción y la percibe como ficción peligrosa. En consecuencia, legisla contra su práctica, la cual no puede ser ignorada por los decretos legales” (Malinowski, 1968a: cap. IX, p. 2).

Resumiremos diciendo que, en *Magic, Science and Religion and other Essays*, así como en “Tres ensayos sobre la vida social de los primitivos”, Malinowski le da a la religión un valor biológico constante en la vida primitiva y a la magia un valor enorme en casos emergentes. Ambas son muy funcionales y sirven como antídoto para la angustia y la inseguridad, personal y colectiva. Luego, en su última obra, *Dynamics of Culture Change in África*, el autor nos presenta sólo la irracionalidad de la magia y de la religión y al hablar de ellas, se expresa en términos totalmente peyorativos, ya que considera que las ceremonias de iniciación son “objetivamente antihigiénica y hasta peligrosas”, que el culto a los antepasados es reprobable, que la brujería es un chantaje debido a la “maldad humana” así como una teoría post hoc, el brujo una víctima idiota de la creencia colectiva, la cual necesita un chivo emisario, que los africanos aborrecen la brujería... en fin, separa a ésta de su contexto cultural, nos la presenta como inhumana y digna de ser abolida, aunque la reconoce, así como

al culto a los antepasados una función integradora de africanos angustiados por el impacto cultural con Europa.

Observamos finalmente que, en Melanesia, el autor obtiene personalmente sus datos, en base a un estudio etnográfico llevado con mucha seriedad, mientras que en África toda su información es principalmente bibliográfica, a través de las obras de Mair, Richards, Orde Browne y Melland, a quienes cita cada vez que debe dar un ejemplo concreto.

En cuanto a la “racionalidad” atribuida por el autor a los europeos frente a la brujería y a la religión africana, nos parece tan poco consistente como la afirmación de que los africanos aborrecen la brujería. Nos quiere presentar al europeo como muy racional, siendo cristiano, pero no entiendo en qué puede ser la religión cristiana más racional que la bantú, si la fe (la que sea) y la razón pertenecen a dos niveles bien distintos y la religión bantú como la cristiana pertenecen por consiguiente al mismo nivel, donde las categorías no se pueden juzgar con la razón. Además, este análisis malinowskiano de la brujería parece querer decir que éste es un elemento típicamente primitivo e indígena, que ya no pertenece a la cultura europea, puesto que afirma la racionalidad “esclarecida” de los europeos frente a ella. Sin embargo, hoy en día tenemos suficiente información acerca de la práctica de la brujería en el mundo occidental, donde se encuentra en recrudescencia incluso (lo mismo que nos dice Malinowski que sucede en África y que él atribuye a la angustia por el “contacto cultural”).

Recordemos el éxito de la teoría de Horbither en la época del nacional-socialismo y cómo influyó en Hitler, Goebbels, Himmler, etc., el éxito también, a fines del siglo XIX, de la religión de la Espada de Fuego, fundada en los Estados Unidos por Cyrus Read Teed y la del Hohl Welt Lehre, fundada en Alemania por Bender a principios del siglo XX; recordemos a la Sociedad Thule, a Schneider, la Golden Dawm en Inglaterra, la Logia Luminosa en Alemania, el éxito de Gurdjieff, de la Teosofía,

de los Rosacruces, de la Yoga, del SUBUD, de los Acuarianos de Reynaud de la Ferriere, el Mazdazhan, para citar sólo algunas de las grandes corrientes o escuelas de magia de los últimos años pues, en cuanto a los brujos, adivinadores, astrólogos, pitonisos, leemos todos los días artículos de ellos o acerca de ellos, en la prensa de todos los países conocidos como “desarrollados” y al respecto, podemos citar lo que dicen Pauwels y Bergier: “En los Estados Unidos hay, desde la última guerra, más de treinta mil astrólogos, 20 revistas consagradas únicamente a la astrología, de las cuales una tienen 500.000 ejemplares. Más de 2.000 periódicos tienen una rúbrica astrológica. En 1943 cinco millones de norteamericanos actuaban bajo la dirección de adivinos y gastaban 200 millones de dólares al año para conocer su futuro. Francia por sí sola posee 40.000 curanderos y más de 50.000 gabinetes de consultación oculta. Según cifras de estimación controlada, los sueldos de adivinos, pitonisos, videntes, radiestesistas, curanderos, etc., alcanzan 5.000.000.000 de francos en París (antiguos francos). El presupuesto global de la magia en Francia sería de unos 300.000.000 al año, **mucho más que el presupuesto para la investigación científica...**” (Pauwels y Bergier, 1960: 400).⁵

Malinowski, en su estudio africano, estaba tan preocupado por demostrar lo malo de la magia, que **se le olvidó que la brujería puede ser también magia blanca y que el brujo es antes que todo un curandero.**

Es interesante revisar la información aportada **veinte años después de Malinowski**, por los antropólogos que han estudiado África. D. Zahan (1972), por ejemplo, ha descrito la formación del brujo-curandero bantú del modo siguiente: “Es al precio de un gran esfuerzo que adquiere su ciencia médica. Como candidato, cuyas enseñanzas seguirá durante varios años. Luego pasará por una verdadera iniciación, al término de la cual será admitido para ‘curar’. Ocurre a veces que los conocimientos

5 La traducción es mía.

médicos se transmiten de padre a hijo, de manera que la familia del brujo permanece como la única detentora de los secretos con respecto a los males y sus remedios. Esta última forma de adquisición de la ciencia médica está quizás más extendida que la precedente en las sociedades africanas ... Lo que importa en el plano práctico, en este período de formación, es la iniciación del neófito en el manejo de los símbolos y a la lógica relativa a las relaciones entre las cosas. Esto nunca se enseña de una manera teórica sino de acuerdo a las normas de pensamiento concreto: por imágenes y representaciones que guardan con la realidad relaciones de analogía y similitud. Con frecuencia, durante el tiempo de su aprendizaje, los brujos desaparecen de la sociedad y se retiran a algún lugar secreto a fin de lograr su personalidad científica, moral y mística. Por lo demás, este retiro incrementa su prestigio frente a sus futuros clientes.

Así mismo, L. V. Thomas escribe, también en 1972: “entre las preocupaciones mayores que tiene, además de sus inquietudes cotidianas, el hombre del África tradicional negra **busca antes que todo salud**. ¿No es acaso significativo —y este ejemplo no tiene nada de excepcional— que el mismo término ‘kasum – av’ expresa a la vez la idea de felicidad, de éxito, de paz, de seguridad y de salud, mientras que su forma negativa ‘kasum – ut’ significa enfermedad? ... La antropología médica negro-africana —que aún está en sus balbuceos— nos parece que constituye una empresa fundamental, no solamente porque puede aportar mucho a la terapéutica científica de Occidente (luego de haber rechazado con cierto desprecio las prácticas indígenas, la medicina colonial, especialmente la psiquiatría, ha tenido ulteriormente que reconocer sus méritos e integrarse a ellas) sino que además y sobre todo porque ella **revela muchas cosas sobre el pensamiento (incluso la filosofía) del africano**” (Thomas, 1972:1).

Sin embargo, toda esa problemática, levantada acá por Malinowski, ha sido **hasta hoy** una de las preocupaciones mayores del funcionalista, **no sólo en África, sino también en**

América. El funcionalista erra, porque pretende encontrar las causas de la “supervivencia” de la brujería en la falta de psicología de aquellos que son los encargados de aplicar el “cambio”. Cuando la falla está en éstos y en el funcionalista, por concebir desde el principio al indígena como un ser naturalmente inferior e incapaz de razonamiento adulto. Un ejemplo moderno de esa concepción del “indígena” nos es dado por la persecución que fue llevada en Haití contra el vodú, persecución digna de los mejores inquisidores, dice Alfred Métraux en su conocida obra *Le Vaudou Haïtien*. Esa persecución empezó en 1939, bajo la presidencia de Elie Lescot, quien dio permiso a la Iglesia para llevarla a cano. Se declaró al vodú “culto satánico” y se hizo todo lo “humanamente” posible para destruirlo. Los haitianos se vieron obligados a “renunciar” en masa a sus prácticas. La Iglesia acudió incluso a una medida que indignó a aquellas personas que apoyaban la campaña: se quiso obligar a que hicieran el “juramento antisupersticioso” que sigue:

Moi, devant Dieu présent dans le tabernacle, devant le Père qui le représente, je renouvelle les promesses de mon Baptême. La main sur l’Evangile, ja fais serment de ne jamais donner un manger-loa quelconque, de ne pas assister à une cérémonie vaudou quelconque, de ne jamais participer un service-loa de quelque manière que ce soit.

Je fais serment de détruire ou de faire détruire le plus vite possible tous les fétiches et objets de superstition, s'il y en a sur moi, dans ma maison, dans mon habitation.

En un mot, je fais serment de ne jamais m'abaisser à quelque pratique superstiteuse que ce soit.

(Pour les personnes mariées). Je promets en outre d'elever tous mes enfants, sans exception, dan la religion catholique et romaine, hors de toute superstition, me soumettant pleinement à l'enseignement de cette Sainte Eglise.

Et je promets, avec la grâce de Dieu, de rester fidèle à mon serment jusqu'à la mort (Metraux, 1958: 302-303).

Finalmente, el gobierno, sensible a la hostilidad que se le manifestaba más cada día de parte de la burguesía y del pueblo, retiró su apoyo a la campaña (en 1942) y se frenó ésta. Lo interesante de esto, es que los haitianos regresaron masivamente entonces a sus “supersticiones” y que, según las palabras de un obispo, Mgr. Robert: “toda esa masa que había sido librada de su esclavitud regresó a sus cadenas”... (Métraux, 1958: 304).

Terminaremos esta crítica al enfoque funcionalista con una frase citada por Métraux y pronunciada por un “hougan” (sacerdote del vodú) delante de aquellos que venían a destruir su santuario, a llevarse para quemarlos todos sus objetos de culto, a tratarlo de “loup-garou” y a acusarle de comerse a los niños: “¿Es el cura mi amo? Preguntó. **¡Yo soy un adulto, no un niño!**” (Citado por Métraux, 1958: 310).

El enfoque estructuralista

La corriente estructuralista rompe con toda la orientación antropológica anterior, no sólo en su concepción de la magia y de la medicina, sino en toda su concepción del hombre y de la cultura.

Ya Franz Boas, a fines del siglo XIX, les decía a sus discípulos: No sólo **nosotros** debemos verlos a **ellos** con nuestros ojos, sino que también debemos preocuparnos por saber cómo **ellos** nos ven a **nosotros** (Boas, 1940). Con todo el progreso que significaba entonces esa posición, ese “nosotros” identificaba totalmente al antropólogo con su propia cultura occidental, frente a “su” objeto de estudio: los “otros” hombres, ellos...

En cuanto al estructuralista, ha logrado realizar ese milagro de transformar este “nosotros” en “ellos” y no solamente de ver por los ojos de otros hombres sino, con esa extraña mirada, contemplar también, con la perspectiva que da el alejamiento, a su propia cultura de origen. A causa de esa posición suya, se le ha reprochado al estructuralista de preferir las sociedades primitivas a la suya propia y de glorificar un “estado natural” del hombre. Esa fue en realidad la posición de Diderot, para quien se resumía la historia de la Humanidad del modo siguiente: existió una vez un hombre natural, dentro de ese hombre se introdujo un hombre artificial y desde entonces, empezó en la caverna prehistórica una guerra continua que todavía dura...

Esa es una concepción absurda, dice el estructuralista, pues quien dice “hombre” dice “lenguaje” y quien dice “lenguaje” dice “sociedad”. Los waraos o los polinesios no viven menos en sociedad que nosotros, en efecto y por consiguiente no son más naturales que nosotros. El estado social es inherente al hombre en tanto tal y el hombre natural no es ni anterior, ni exterior a la sociedad. Nos pertenece reencontrar su forma, inmanente al estado social, fuera del cual la condición humana es inconcebible.

Las otras sociedades no son ni mejores ni peores que la nuestra y no poseemos ningún método que pueda probar lo contrario.

Sin embargo, al conocer a esas otras sociedades, encontramos un medio de desligarnos de la nuestra, no porque ésta sea mala, sino porque es la única de la cual nos tenemos que liberar. En efecto, ya lo somos, por estado mismo, de las demás.

Esta posición ha sido facilitada aún más a partir del momento cuando en antropólogo ha comenzado a pertenecer, por nacimiento, a aquellas sociedades que, antes, eran el objeto de estudio de su ciencia, es decir, a partir de cuando empezó a haber

antropólogos bantúes o indios o latinoamericanos... cosa que Boas no sospechó que podía suceder.

La ciencia de lo concreto: clasificación del caos

Esta nueva visión del hombre (por primera vez, hombre realmente universal), ha llevado obligatoriamente al antropólogo a revisar todas sus concepciones y a considerar sin prejuicios todas las concepciones existentes, descubrió entonces que era propio de toda cultura (y no sólo de la occidental) de tender a sobreestimar la orientación objetiva de su propio pensamiento, de modo que esta orientación objetiva no está nunca ausente y se cometió un gran error anteriormente al creer que el “salvaje” y el hombre primitivo en general es gobernado exclusivamente por sus necesidades orgánicas o económicas. El occidental no se dio cuenta entonces que el “hombre primitivo” le hacía a él el mismo reproche y que su deseo de saber le parecía a él más equilibrado que el del occidental.

En contra de la opinión corriente, según la cual los “primitivos” nombran solamente lo que necesitan, está la información recogida por numerosos antropólogos y según la cual ellos no sólo conocen, por ejemplo, todas las plantas de las regiones donde viven (las necesarias y las inútiles) así como sus propiedades cuando las tienen, sino que además emplean muchos más términos que los utilizados por el botánico “científico” para describir las distintas partes o aspectos de tales plantas. “Un saber tan sistemático no puede desarrollarse, dice Lévi-Strauss (1962: 15), sólo en función de la sola utilidad práctica”. Las especies animales o vegetales no son conocidas porque son útiles: son decretadas útiles e interesantes justamente porque se las conoce.

El primer objetivo de una ciencia de este tipo es de orden práctico: responde antes que todo a las exigencias intelectuales.

“El verdadero problema no es, escribe Lévi-Strauss (1962: 16), de saber si el contacto de un pico de pájaro cura los dolores de muela, sino de saber en qué medida es posible, desde cierto punto de vista, reunir conjuntamente el pico de pájaro y el diente del hombre” (congruencia cuya formula terapéutica sólo constituye una aplicación hipotética, entre otras) y mediante el agrupamiento de seres y cosas, de “**introducir un principio de orden en el universo**”, ya que “la clasificación, cualquiera sea, posee una virtud propia frente a la ausencia de clasificación”.

Existen, entre todos los hombres, una preocupación por la observación exhaustiva y el inventario sistemático de las relaciones. Todos los pasos de un ritual se pueden explicar por “un deseo de micro-perecuación”, dice también Lévi-Strauss. Es decir, que no se debe dejar escapar ningún ser, ningún objeto, ningún aspecto y a cada uno hay que brindarle un lugar dentro de una clase o tipo.

Cuando, por ejemplo, los habitantes de San Jacinto de El Morro (Los Andes) clasifican las enfermedades en dos tipos: por un lado las “naturales”: Mal de Madre, Padrejón, Maldijada, Pasmo y Mal Viento y por el otro, las “no-naturales”: Arco, Mal de ojo y Moján, siendo el hombre, así como las nociones de calor y frío los elementos primordiales en la categoría natural, mientras que las explicaciones mágicas o sobrenaturales lo son de la categoría no-natural (Suárez, 1972), están ellos ordenando el caos de las enfermedades dentro de un sistema que, para ellos, es muy coherente y en el cual los síntomas son descritos detalladamente, de modo que les es fácil diagnosticar entre sí el mal cada vez y buscar luego el médico competente (en este caso el médico yerbatero o curandero). Es interesante observar además que, cuando esos campesinos van al médico oficial, es decir, al médico “científico”, es en el caso de tener las “otras enfermedades”, es decir, todas aquellas que no pertenecen a sus sistemas de referencias y que han penetrado en su universo hace poco, desde afuera, de modo que no han tenido tiempo todavía de

incluir las en su mundo conceptual, dándoles un lugar lógico. Por no haber podido integrar todavía esas nuevas concepciones de la enfermedad dentro de sus categorías habituales de clasificación, podemos comprender por qué el campesino en general se siente tan desorientado cuando tiene una de esas enfermedades y por qué busca al médico oficial, pero con desconfianza y temor. El lenguaje que éste utiliza, además, no está hecho como para tranquilizarlo, al contrario: lo perturba más aún, porque **no lo entiende**. Esto explica la razón por la cual busca luego de todos modos a su habitual curandero, el cual le clasificará probablemente su enfermedad dentro de las no-naturales, lo que devolverá el paciente a su mundo conceptual familiar. El proceso es el siguiente: se enferma un hombre, el cual ha tenido ya varios infartos, por lo cual ha sido tratado cada vez en el hospital de Mérida. Lo llevan de nuevo allá sus familiares y es atendido. Al preguntarle a uno de esos familiares qué tiene el enfermo, le contestan a uno ‘un infarto’, ya que lo saben desde la primera vez que se lo ha dicho el médico. Pero no entienden realmente lo que significa aquello y más tarde en la conversación aseguran que es alguien que le ha hecho un daño al enfermo, por envidia. Finalmente va una de las hijas a consultar al curandero (también llamado “médico” por ellos) y este **confirma el diagnóstico de los familiares**: alguien le ha hecho un daño al paciente, por envidia. La hija vuelve con la noticia y la receta. Todos se sienten extremadamente satisfechos: **su universo conceptual ha recibido una nueva confirmación**. Ellos empiezan a aplicar la receta al enfermo, pero no dicen ni una palabra de esto al médico del hospital. Así es como el paciente es tratado al mismo tiempo por el “médico científico” y por el “médico empírico”, estando el primero en la ignorancia total de lo que sucede. Si ninguno de ellos tiene éxito y muere de todos modos el enfermo, se dirá que fue de un infarto, pero se explicará luego, con gran lujo de detalles, que fue porque el daño hecho por el envidioso (o por la “persona mala”) era demasiado fuerte, se adivinará también quién fue el culpable y se dirá su nombre en voz baja... Todo esto se presta a una nueva creación de la imagi-

nación cada vez que lo cuenta una persona, porque puede agregar todos los datos que se le ocurran en el momento de la narración y más imaginativo se muestre, más impresión causará a su auditorio y **más comunicado** se sentirá. Mientras que el infarto pertenece a un mundo conceptual extraño, que **no se presta a explicaciones** porque se desconoce ese lenguaje y por consiguiente, no se puede comunicar a amigos y vecinos.

Mecanismos psicofisiológicos en la muerte por conjuro

Desde las investigaciones de Cannon (1942), se percibe más claramente los mecanismos psicofisiológicos sobre los cuales se apoyan, por ejemplo, los casos de muerte por conjura o sortilegio. Copio a continuación un pasaje de Claude Lévi-Strauss (1958: 183-184):

Un individuo, consciente de ser objeto de un maleficio, está intimamente persuadido, por las más solemnes tradiciones de su grupo, de que se encuentra condenado, parientes y amigos comparten esta actitud. A partir de este momento, la comunidad se retrae: se aleja del maldito, se conduce ante él como si se tratase no solo ya de un muerto, sino también de una fuente de peligro para todos, en cada ocasión y en todas sus conductas, el cuerpo social sugiere la muerte a la desdichada víctima, que no pretende ya escapar a lo que considera su destino ineluctable... Brutalmente separado primero de sus lazos familiares y sociales y excluido de todas las funciones y actividades por medio de las cuales tomaba conciencia de sí mismo, el individuo vuelve a encontrar esas mismas fuerzas imperiosas, nuevamente conjuradas, pero solo para borrarlo del mundo de los vivos. El hechizado cede a la acción combinada del intenso terror que experimenta, del retramiento súbito y total de los múltiples sistemas de referencia proporcionados por la convivencia del grupo y finalmente de la inversión decisiva de estos sistemas que, de individuo vivo, sujeto de derechos y obligaciones, lo proclaman muerto, objeto de temores, ritos y

prohibiciones. La integridad física no resiste a la disolución de la personalidad social.

¿Cómo se expresan estos complejos fenómenos en el plano fisiológico? Cannon ha mostrado que el miedo, como la rabia, se acompaña de una actividad particularmente intensa del sistema nervioso simpático. Esta actividad es normalmente útil y entraña modificaciones orgánicas que ponen al individuo en condiciones de adaptarse a una situación nueva, pero si el individuo no dispone de ninguna respuesta instintiva o adquirida a una situación extraordinaria o que él se representa como tal, la actividad del simpático se amplifica y desorganiza y puede, a veces en pocas horas, determinar una disminución del volumen sanguíneo y una correspondiente caída de tensión, que da por resultado daños irreparables en los órganos de la circulación. El rechazo de bebidas y de alimentos, frecuente en los enfermos invadidos de angustia intensa, precipita esta evolución. La deshidratación actúa como estimulante del simpático y la disminución del volumen de la sangre se acentúa debido a la permeabilidad creciente de los vasos capilares. Estas hipótesis han sido confirmadas por el estudio de varios de estos traumatismos consecutivos a bombardeos, encuentros en el campo de batalla e inclusive a operaciones quirúrgicas: se produce la muerte sin que la autopsia pueda descubrir lesión alguna.

No hay razones, pues, para dudar de la eficiencia de ciertas prácticas mágicas. Pero al mismo tiempo se observa que la eficacia de la magia implica la creencia en la magia y que ésta se presenta en tres aspectos complementarios: en primer lugar, la creencia del hechicero es la eficacia de sus técnicas, luego, la del enfermo que aquel cuida o de la víctima que persigue, en el poder del hechicero mismo, finalmente, la confianza y las exigencias de la opinión colectiva, que forman a cada instante una especie de campo de gravitación en cuyo seno se definen y se sitúan las relaciones entre el brujo y aquellos que él hechiza...

Es tan fuerte la influencia de la opinión colectiva, que es capaz de impresionar incluso a aquellos que no han sido criados dentro de esas creencias. Métraux trae al respecto una información acerca de un cura en Haití, quien había sido llamado al lecho de muerte de un viejo campesino de la región de Jacmel. Ese era un brujo famoso, autor de muchos crímenes por conjuro. Confesó al cura que lo había conjurado también a él y le describió el lugar donde había ocultado su hechizo. Le aconsejó que fuera enseguida a desenterrarlo, pues él había calculado que su efecto debía realizarse ese mismo día. El cura le dio la absolución y se fue pronto a buscar el hechizo, el cual consiguió en efecto, pero, en el momento de deshacerlo, murió (Métraux, 1958: 242).

La eficacia simbólica

A diferencia del evolucionista, que consideraba el pensamiento mágico como prelógico, infantil, el estructuralista ve en él la respuesta a una situación que se revela a la conciencia por medio de manifestaciones afectivas, pero cuya naturaleza profunda es intelectual. La eficacia simbólica es la que garantiza la armonía del paralelismo entre la creencia y las operaciones mágicas. El médico “empírico” une generalmente, a unos grandes conocimientos de la psicología humana, un conocimiento concreto de las plantas de la región donde vive, con todas sus virtudes, conocimiento que él ha adquirido empíricamente a veces, otras veces mediante la transmisión sistemática, sea por otro médico iniciador, sea a través de una verdadera “escuela” como lo son, por ejemplo, las famosas escuelas shamánicas de los indios de Norteamérica, cada una con sus técnicas especiales para curar...

Lévi-Strauss nos habla de la cura shamánica en la cual la mitología del shamán no corresponde a una realidad “objetiva” (en el sentido nuestro), sin que esto tenga mucha importancia, pues el enfermo cree en ella y también la sociedad a la cual pertenece.

“Los espíritus protectores, así como los espíritus dañinos, los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos, son parte de un sistema coherente, que fundamenta la concepción india del universo. El enfermo los acepta o más exactamente, nunca lo ha puesto en duda. **Lo que no acepta, son los dolores incoherentes o arbitrarios** que constituyen un elemento extraño a su sistema pero que, gracias al mito, son reintegrados por el shamán en el conjunto donde todo tiene sentido” (Lévi-Strauss, 1958: 218).

En el caso de la parturienta analizado en el capítulo X de la obra *Antropología Estructural* y cuyo parto muy difícil es tratado por un shamán “cuna” (de Panamá) mediante una larga incantación, el objeto de ésta es que la paciente tome conciencia de todo el proceso del fenómeno vivido por ella: se le hace un cuadro completo de su mundo uterino y por la penetración del pene en la vagina que sigue con el desarrollo del feto y termina con la descripción minuciosa de los obstáculos que encuentra éste para salir, llegado el momento del parto. Los espíritus protectores y los espíritus dañinos, así como los monstruos sobrenaturales que pueblan ese mundo uterino, pertenecen a un sistema coherente, que la enferma comprende y que acepta. No sólo se resigna a ello, sino que, además, se cura. “y nada de este tipo se produce en nuestros enfermos, agrega el autor (Lévi-Strauss, 1958: 218), cuando se les ha explicado la causa de sus desórdenes, invocando secreciones, microbios o virus. Tal vez nos acusarán de paradoja si contestamos que la causa de esto reside en el hecho de que los microbios existen, mientras que los monstruos no. Y, sin embargo, la relación entre microbio y enfermedad es exterior a la mente del paciente, es una relación de causa a efecto, mientras que la relación monstruo-enfermedad es interior a esa misma mente, consciente o inconsciente: es una relación de símbolo a cosa simbolizada o para emplear el vocabulario de los lingüistas, de significante a significado. El shamán procura a su enfermo un “lenguaje” en el cual pueden expresarse inmediatamente estados formulados, que serían informulables sin esto. Y es el pasaje a tal expresión verbal que provoca la liberación del proceso fisi-

lógico, es decir, la reorganización, en un sentido favorable, de la secuencia sufrida por la enferma”.

De modo que el autor nos avisa luego que la cura shamánica se sitúa “**a mitad de camino entre nuestra medicina orgánica y ciertas terapéuticas psicológicas, tales como el psicoanálisis. Su originalidad**, consiste en **aplicar a una perturbación orgánica, un método parecido a esa terapéutica**. En ambos casos, **en el shamánismo y en el psicoanálisis**, se procura traer a la conciencia aquellos conflictos y resistencias que habían permanecido hasta entonces inconscientes. En ambos casos, conflictos y resistencias se disuelven, **no a causa del conocimiento adquirido**, sino “porque el conocimiento permite una experiencia específica, en el curso de la cual los conflictos se realizan en un orden y a un nivel que permiten su libre desarrollo y llevan a su fin. Esa experiencia vivida recibe en psicoanálisis el nombre de **abreacción**” (Lévi-Strauss, 1958: 219).

En la cura shamánica, se trata de suscitar una experiencia en la cual el **shamán** tiene, como el **psicoanalista**, un **doble papel**: el primero, de auditor para el psicoanalista y de orador para el shamán, “establece una relación inmediata con el consciente (y mediata para el inconsciente) de la enferma, es el papel de la incantación. Pero el shamán no solo prefiere la incantación sino que es también el héroe, ya que él mismo penetra en los órganos amenazados por los monstruos. En este sentido, se encarne, tal como el psicoanalista objeto de la transferencia, para transformarse, gracias a las representaciones inducidas al enfermo, en el protagonista real del conflicto que éste experimenta a medio camino entre el mundo orgánico y el mundo psíquico. El enfermo neurótico liquida un mito individual al oponerse a un psicoanalista **real**, la parturienta indígena supera un desorden orgánico verdadero al identificarse con un shamán míticamente traspuesto” (Lévi-Strauss, 1958: 219).

Si se utiliza el mito, es porque todo mito es en realidad una búsqueda del tiempo perdido, explica Lévi-Strauss y el psicoanálisis, “esa forma moderna de la técnica shamánística”, saca sus peculiaridades del hecho que, “en la cultura mecánica ya no hay lugar para el tiempo mítico, menos en el hombre mismo” (Lévi-Strauss, 1958: 226) y el autor aconseja a los psicoanalistas una confrontación entre sus propios métodos y metas y los de los samanes y brujos, a fin de comprender mejor el mecanismo de su eficacia.

Pensamiento normal y pensamiento patológico

Aquellos tres elementos de lo que llama Lévi-Strauss el “complejo shamánístico”, son indisociables. Pero se organizan especialmente alrededor de dos polos: la experiencia íntima del shamán y el consenso colectivo. Las propias experiencias del enfermo, en efecto, son el aspecto menos importante. Se debe tomar en consideración, sin embargo, el hecho de que un enfermo, que ha sido curado con éxito por un shamán, está bien situado para transformarse también algún día en shamán, así como sucede en el psicoanálisis. No hay que creer que el shamán no posee además conocimientos positivos y que no tiene ciertas técnicas experimentales, las cuales explican también su éxito.

El antropólogo sabe que los médicos primitivos, así mismo como sus colegas científicos occidentales, curan por lo menos una parte de los casos que atienden, sin esa eficacia relativa, los usos mágicos no podrían tener la gran difusión que tienen, en el tiempo y en el espacio. Pero esto no es lo que realmente importa. Un hombre no se transforma en gran shamán porque cura a sus enfermos, sino que cura a sus enfermos porque **es** un gran shamán, lo que nos lleva de nuevo a considerar el aspecto que más influye en esta relación: la opinión colectiva, relación que se presenta sobre todo entre un individuo y su grupo.

Al curar al paciente, es un verdadero espectáculo que ofrece el shamán al grupo. Las manifestaciones teatrales no se dan únicamente en el sentido en el cual las entendemos en ciertos círculos intelectuales de occidente. El teatro tiene muchas otras maneras de manifestarse y el espectáculo shamanístico es una de esas manifestaciones, muy espontáneas y auténticas de un tipo de cultura y que tiene esa doble finalidad, de devolver la salud al que está enfermo y de satisfacer al grupo intelectualmente y emocionalmente, confirmando su universo conceptual. Ese espectáculo se repite en cada sesión, ya que el shamán empieza siempre por lo que se ha dado en llamar la “llamada”, es decir, revive la crisis inicial que le reveló su capacidad shamanística la primera vez. No lo hace como una mera repetición imitativa, sino que vuelve a vivir efectivamente cada vez, a través del trance, toda la originalidad y la violencia que caracterizaron aquella primera vez. Se puede decir que **abreaccionan**, ya que luego vuelve a su estado normal. En vez de ser el enfermo como en el psicoanálisis, es el shamán un “abreactor profesional”, como dice tan bien Lévi-Strauss (1962: 21) y agrega: “en toda perspectiva no científica (y ninguna sociedad puede asegurar que no la tiene), **pensamiento patológico y pensamiento normal no se oponen**, sino que **se complementan**. En presencia de un universo que él es ávido de comprender, pero cuyos mecanismos no logra dominar, **el pensamiento normal** siempre pide su sentido a las cosas, que se lo rehúsan, al contrario, **el pensamiento llamado patológico** desborda de interpretaciones y de resonancias afectivas, con las cuales está siempre dispuesto a sobrecargar una realidad que sin eso sería deficitaria... Para utilizar el lenguaje del lingüista, diremos que el pensamiento normal sufre siempre de un déficit de significado, mientras que el pensamiento patológico (por lo menos en ciertas de sus manifestaciones) dispone de demasiado significante” (Lévi-Strauss, 1958:200).

Además del enfermo y del brujo, el público también participa en cierta manera en esa abreacción, no sólo en la cura shamanística india, sino también en toda cura a la cual asiste el

público, trátese de una sesión en un centro de María Lionza o de un culto de curación pentecostal.

Dos modos de conocimiento

El estructuralismo no opone magia y ciencia, ni las coloca en diferentes etapas del conocimiento humano, como hace el evolucionista, sino que las coloca paralelamente, “como dos modos de saber, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos, pero no en cuanto al género de las operaciones mentales que suponen ambas y que difieren menos en su naturaleza que en función de los tipos de fenómenos a los cuales se aplica” (Lévi-Strauss, 1962: 21).

Las técnicas mágicas suponen siglos de observación activa y metódica, hipótesis atrevidas y controladas, experimentos repetidos millares de veces. Se ha demostrado, por ejemplo, que algunas plantas originarias del Nuevo Mundo y llevadas a las Filipinas, fueron aclimatadas por los indígenas, quienes volvieron a descubrir los mismos usos medicinales, rigurosamente paralelos, que tenían esas plantas, por ejemplo, en México.

Para domesticar a un animal salvaje, para transformar una arcilla en un artefacto de cerámica sólida e impermeable, para cambiar semillas o raíces tóxicas en alimentos o para utilizar su toxicidad en la caza, en la guerra o en el ritual, se necesita una actitud científica, una curiosidad siempre despierta, un deseo de conocer por el placer de conocer, antes de llegar a ciertos resultados. Así que el hombre del Paleolítico es el heredero de una larga tradición científica y sólo en apariencia se ha “estancado”. Existen en efecto **dos tipos de pensamiento científico**, que están en función, dice Lévi-Strauss, “no de estadios desiguales del desarrollo de la mente humana, sino de **dos niveles estratégicos**, en los cuales la naturaleza se deja atacar por el conocimiento

científico: uno está más o menos ajustado a la percepción y a la imaginación, el otro menos, todo sucede como si las relaciones necesarias, que son el objeto de toda ciencia (“primitiva” o “moderna”) pudiesen ser captados mediante **dos vías distintas**, una que se encuentra más cerca que la otra de la intuición sensible” (Lévi-Strauss, 1962: 21).

De modo que toda clasificación es superior al caos y que ninguna sociedad acepta el caos. Esta “ciencia de lo concreto”, ciencia “primitiva” (en un sentido evolucionista), busca otros tipos de resultados que los que buscan las ciencias “exactas” o “naturales”, pero no es menos científica, asegura el estructuralista y sus resultados no son menos reales. Fueron asegurados hace 10.000 años y “todavía constituyen el substrato de nuestra civilización” (Lévi-Strauss, 1962: 25).

El “bricolage” y el pensamiento mágico

Con respecto a este substrato Lévi-Strauss nos hace, en su obra *La Pensée Sauvage*, un brillante análisis del “bricoleur” de nuestra sociedad occidental, es decir, de aquel que obra de sus manos y que utiliza, para arreglar o para inventar cosas, ciertos medios heteróclitos, nada corrientes en la ciencia y que él descubre por intuición, llegando a menudo a resultados brillantes e imprevistos. Esa persona del “bricoleur” (no existe en castellano una palabra exacta para expresar este término) está también cómicamente representada a través de ese famoso personaje de Walt Disney llamado “Giro sin Tornillos” o “Ciro Peraloca”...

Lévi-Strauss compara la reflexión del “bricoleur” con la reflexión mítica del mago, encontrándolas parecidas en el plano intelectual. Es interesante que, en Venezuela, tenemos un hecho lingüístico que le da la razón al autor y que establece justamente esta relación que no se puede observar en la lengua francesa:

el venezolano llama en efecto “curioso” al brujo o curandero y también llama “curioso” al “bricoleur”. Además, este término implica también un tercer significado, que es el de “curiosidad”, lo que viene a demostrar lingüísticamente esa hipótesis de Lévi-Strauss según la cual el conocimiento mágico, lo mismo que el bricolage, se deben a la curiosidad científica.⁶

Conclusiones

Crítica a la aplicación funcionalista en la problemática mágico-religiosa del país

Para el funcionalista que trabaja en Venezuela y que se basa principalmente en el esquema del sociólogo argentino Gino Germani, las prácticas mágicas o mágico-religiosas constituyen un elemento irracional, el cual es disfuncional para el “cambio” social que necesita el país. En todos los diagnósticos de comunidad, en efecto, se ha utilizado la polaridad pensamiento mágico **versus** pensamiento racional, colocando a los hombres en la categoría “actitud mágica” o “actitud hacia el cambio”, según demostraban tener uno u otro pensamiento. Vemos el error de esta clasificación, que clasifica a tal extremo lo humano, que lo quiere reducir a dos tipos de hombres, lo mismo que hace el evolucionista: un tipo racional, con el cual se puede contar para aplicar los planes de “desarrollo” porque muestra favorecer el “cambio”, el otro tipo, irracional y retrógrado, que vive en las zonas tradicionales del país, en general en la zona rural (campesinos e “indios”). Este último tipo frena el desarrollo, es inconsciente, hay que educarlo para provocar un “cambio” de mentalidad en él.

Son tan ciegos los funcionalistas, que no se dan cuenta que, como dije anteriormente, el pensamiento mágico **no** es

6 Esta relación fue también observada por el Dr. Juan Calistri, quien me la participó.

una característica del hombre “primitivo” o del hombre “tradicional” (pues lo tradicional no lo es “en sí”, sino con respecto a otra concepción, que se da como más moderna y universal, cuando es una concepción particular), está presente también, como substrato, en los países más desarrollados y en Venezuela no se consigue sólo entre los campesinos o los indios, sino en todas las clases sociales de nuestro país y a todos los niveles de instrucción. No está sólo en el campo o en el barrio marginal, está también en la Universidad y nos estamos engañando a nosotros mismos al querernos ocultar este hecho, al admitir la dicotomía simple establecida por el evolucionista o el funcionalista, como si fuera absolutamente cierta, en vez de procurar comprender más bien este fenómeno.

El sociólogo funcionalista, que utiliza un esquema simple, también tiene instrumentos simples, los cuales no sirven en absoluto para detectar la realidad. Cuando estaba yo en la zona de Manuare (al sur del Lago de Valencia), las encuestas sociológicas aplicadas a los habitantes de ciertas comunidades rurales en las cuales se había hecho la “reforma agraria”, revelaron que los campesinos del lugar eran sorprendentemente racionales y que, por consiguiente, tenían una marcada actitud hacia el “cambio”. Todos habían declarado en efecto, entre otras cosas, que no utilizaban sino insecticidas en sus sembradíos a fin de destruir la plaga y que todos llevaban a sus enfermos a la medicatura de Manuare (la cual quedaba a veces bien lejos de sus caseríos y totalmente incomunicada en épocas de lluvia, a causa de los ríos que atravesaban la zona). Me pareció muy cómico ese resultado, pues sabía que había siete brujos trabajando a tiempo completo en la zona y que los campesinos se los disputaban para que fueran a sus conucos a matar gusanos y otras plagas y también sabía que el médico no tenía nunca nada que hacer, pues era bien raro que fuera un enfermo a la medicatura y aún sí, iba de todos modos luego al curandero (a uno de ellos) para consultarle acerca de la receta que le había dado el médico.

Esta situación se repite en la ciudad. Varios de mis alumnos de la Facultad de Medicina son médiums espiritistas o de María Lionza o pertenecen a este tipo de centros y casi todos los alumnos del Ciclo Básico de la Universidad creen en el poder de la magia y aseguran que, para ciertas enfermedades tales como, por ejemplo, el mal de ojo, no hay sino el curandero.

A un centro espiritista como el de Las González, cerca de Mérida (centro atendido por unos “médicos invisibles”) acuden en masa personas de la burguesía merideña y de otras partes del país (hasta de Caracas, sin contar los pacientes extranjeros, italianos u otros) a hacerse curar. Es decir, lo mismo que he encontrado en los centros espiritistas y de María Lionza y cultos afines de Caracas.

La Iglesia y la “religiosidad popular”

Ciertos funcionalistas, fanáticos de las instituciones y de su “función integradora”, piensan que la Iglesia, por ejemplo, en tanto que institución religiosa bien constituida, debería controlar esas supersticiones, así como todas aquellas creencias sobre las cuales pusieron la etiqueta de “religiosidad popular”, a fin de restarle importancia (Gruson, 1972).

Crean en efecto que se trata de “desviaciones” y, por consiguiente, de disfunciones, cuando tenemos ahí en realidad manifestaciones espontáneas, creaciones autóctonas...

También se ha hablado de “sincretismo” para explicar la existencia de ciertas creencias como, por ejemplo, el culto de María Lionza. Este no constituye, sin embargo, un culto sincrético. En los cultos sincréticos, en efecto, encontramos que a cada personaje de una religión corresponde, en la otra religión, un personaje de misma índole y que tiene aparentemente la misma función, de modo que se pueden integrar ambos en uno solo. Se asimila el

Cristo, por ejemplo, a algún héroe civilizador, los santos a otros héroes de menor categoría o a los mismos samanes. Hasta encontramos que los mismos símbolos de la autoridad sacerdotal son atribuidos a veces a los samanes, quienes llevan en esos casos las vestimentas del sacerdote católico y bautizan como él. Confiesan y levantan cruces a veces, como sucede, por ejemplo, entre los Guaraníes (Métraux, 1967). El sincretismo ha unido en ciertas religiones africanas del Brasil a dioses africanos y santos católicos. Pero, en el culto de María Lionza, no sucede tal cosa. No hay nada, en la religión católica, que se parezca al Negro Felipe, a un Guaicaipuro, a un Tiuna, a los Don Juanes, etc. (menos, tal vez, un San Benito en el caso del Negro Felipe, pero ya veremos lo que está sucediendo con San Benito en la actualidad y nunca ha sido identificado este santo con el Negro Felipe en el culto en cuestión).

Se ha hablado de sincretismo entre María Lionza y la Virgen María y esto existe sin lugar a dudas (especialmente en el caso de la Coromoto), pero todo lo que conozco del culto de María Lionza me lleva más bien a opinar que tal sincretismo se ha realizado más bien en el seno de la Iglesia y no en el culto en cuestión. Es más fácil en efecto decir: María Lionza es la virgen María, que la virgen María es María Lionza: María Lionza se puede vestir, la virgen María no se puede desnudar. María Lionza es también virgen y pura (en uno de sus aspectos), la virgen María no puede ser la diosa de la sensualidad (otro aspecto de María Lionza).

El enfoque folklorista

Ya expliqué en mi primer trabajo sobre el culto de María Lionza los orígenes de ese culto (Clarac de Briceño, 1970). Desde que empezó su expansión (en la época de Gómez), el culto se ha caracterizado por una **increíble capacidad de aglutinamiento**

de otros cultos y creencias. Ahora bien, los folkloristas (Liscano, 1972: D-7, por ejemplo), si bien **intuyen** el valor cultural, en tanto que elemento cultural autóctono, no entienden que, como tal, tiene “vida” y que va evolucionando en el tiempo. Así mismo como en las Academias de la Lengua se concibe (en contra de la opinión del lingüista actual) a ésta como un ser petrificado e incambiable, que se debe preservar de las desviaciones, así también el folklorista habla de costumbres “puras”, de cultos “puros” y considera que este fenómeno de aglutinamiento desvirtúa el culto de María Lionza, cuando es justamente lo que le da tanta vitalidad y que le ha permitido crecer tanto. Si se hubiera conservado en esa pureza imaginaria que le atribuye el folklorista, es probable que no hubiera salido de las montañas de Yaracuy. Ese concepto de “elemento puro” pertenece a la concepción difusiónista de la cultura, concepción muy estática, que pretende hacer del planeta un espacio de gran museo en el cual se pueden descubrir zonas donde los elementos culturales se dan en “estado puro” (zonas que se declararán, entonces, zonas originales de aparición de tales elementos).

Con el culto de María Lionza asistimos, a postrimerías del siglo XX, a un fenómeno interesante y propio de muy pocas religiones, por lo menos con esa intensidad, menos, tal vez, el catolicismo de los siglos anteriores.

Si se observa en efecto lo que acaeció en América a lo largo de la colonización, vemos que, a pesar de haber destruido templos e ídolos, la Iglesia integró sin embargo en su seno un montón de creencias y costumbres “paganas”, tales como los diablos de Yare, los tambores de San Juan, las fiestas-borracheras de San Benito, etc. para sólo citar algunos ejemplos. Es dentro de este fenómeno que se debe probablemente clasificar el surgimiento de todas las “vírgenes americanas”: la virgen de Guadalupe, la de Coromoto, la del Valle, etc. las cuales constituyen con gran probabilidad sincretismos inteligentemente manejados por los españoles, que identificaron a la virgen María con ciertas diosas locales, para así

facilitar la integración en el seno de la Iglesia de aquellas poblaciones indígenas recién convertidas.

Esa gran elasticidad de la Iglesia, esa gran capacidad de sincretismo hoy la ha perdido. Al modernizarse, al racionalizarse para adaptarse a los cambios de la cultura occidental, a fin de hacerse más “pura” y más “racional” (?) en el sentido occidental de esa palabra, cosa que se debe probablemente a la influencia hoy en el Vaticano de otras iglesias que la española y la italiana, también se ha debilitado, ha perdido su fuerza frente a aquellos cultos y creencias que se han llamado “populares”. Por esta razón vemos en Venezuela que, habiéndose suprimido, por ejemplo, a San Benito del Calendario Oficial de la Iglesia, el obispo de Trujillo prohibió que se realizara en ese estado la romería anual que tanta fama tiene en el pueblo trujillano así como en todos los Andes y en el estado Zulia. Y sin embargo, se realizó la romería a pesar de todo y si esa noticia se supo por haber sido difundida por la radio, se repitió ese fenómeno, sin que se supiera, en varios pueblitos y comunidades campesinas del estado Mérida por lo menos, como me consta. En esos lugares el padre de la localidad procuró también boicotear dicha fiesta, sin resultado. Si la Iglesia llegó a una decisión de ese tipo, es por una ignorancia de la importancia de este fenómeno y de otros similares, a los cuales se puso la etiqueta de “folklore”, restándole así su verdadero significado y haciendo de ellos costumbres supervivientes y afuncionales, pero lindas y dignas por eso de ser conservadas (opinión del folklorista, no de la Iglesia). Esto es en efecto lo que quisiera hacer el folklorista y que ha procurado conseguir, **aunque con toda buena fe**: elementos culturales en conserva, así como hay sardinas o huevos chimbos en conserva (enlatados).

A escala social, sin embargo, los fenómenos no se conservan únicamente por su belleza o por constituir diversiones para turistas. Acá existe un sentido mucho más complejo, que no puede ser captado mientras tanto se esté trabajando a nivel de “folklore”.

En cuanto a la Iglesia, ella quisiera acabar con todos aquellos cultos y creencias “populares” y si bien existe la libertad de culto en Venezuela y logran los miembros del culto de María Lionza reunirse todas las veces que quieren en lugares privados o en lugares naturales alejados (montañas, cuevas, playas, orillas de ríos, etc.), no pueden sin embargo levantar templos en las ciudades. Algunos brujos y sacerdotisas, especialmente Beatriz Veit-Tané, han probado sin ningún éxito, pues nunca han recibido el permiso oficial que necesitaban.⁷ Ahora que el culto sigue creciendo cada día, es posible que corra algún día el peligro de ser perseguido, ya que constituye para la Iglesia una amenaza demasiado evidente. Existe un parecido entre este culto y el vodú haitiano, como lo han notado todos los que han conocido de cerca a ambos cultos y sabemos la enorme campaña contra la “superstición del vodú” llevada en Haití por la Iglesia. Nosotros esperamos que no llegaremos nunca a esos extremos en Venezuela, ya que el espíritu de intolerancia nunca ha solucionado nada, al contrario, como ya lo ha mostrado la historia.

Esta pérdida de elasticidad de la Iglesia actual, que ya la hace incapaz de sincretismos o de aglutinamientos, es muy curioso que la ha adquirido (para el aglutinamiento) un culto venezolano autóctono: el culto de María Lionza. Los que se acercan hoy a dicho culto siempre se sorprenden de encontrar en su seno elementos provenientes de todas partes, los cuales han sido integrados sin transformarlos siquiera. Como ya lo indicaba en mi primer trabajo al respecto (sin haber comprendido entonces la naturaleza de este fenómeno) dicho culto va aglutinando creencias y ritos del vodú, del espiritismo, del budismo, del catolicismo, del mahometanismo, etc. Todo el mundo tiene cabida en él. Todo el mundo puede creer en lo que le da la gana, con tal que reconozca el poder de María Lionza. Esta tiene una “corte” y en esa corte no existe el etnocentrismo, no existe el dogmatismo, al contrario, son aceptadas todas aquellas divinidades que deseen ingresar: María

7 Ver una de mis entrevistas a Beatriz Veit-Tané (Clarac de Briceño, 1970: 372-373).

Lionza es verdadera, Guaicaipuro es verdadero, el Negro Felipe es verdadero, Jesús es verdadero, Changó es verdadero, Buda es verdadero y lo son Santa Bárbara y los don Juanes y el Espíritu Santo y José Gregorio Hernández y la Virgen de Coromoto, etc.

El culto, que ha salido del campo hacia las ciudades y ahora regresa al campo desde las ciudades, se extiende poco a poco a través de todo el país, lanzando centros como tentáculos a todas partes. Hace unos años, por ejemplo, María Lionza no estaba en Mérida, hoy ya es un hecho. No estaba en Ciudad Bolívar, hoy es un hecho y a medida que va avanzando, va abarcando todos aquellos cultos locales que surgen acá y allá. El procedimiento es el siguiente: por ejemplo, surge en Mérida, alrededor de 1902, un culto en honor a Jacinto Plaza, personaje merideño, bodeguero, generoso y caritativo.⁸ La Iglesia no permitió que se le diera entierro en “tierra santa”, es decir, en el cementerio. La gente, sin embargo, empezó a ir desde entonces a su tumba, rezando, prendiendo velas, pidiendo favores, cuando los obtienen, dejan algún recuerdo en la tumba. Los estudiantes universitarios le piden asistirlos en sus exámenes, por ejemplo. El culto sigue siendo local durante un tiempo (hoy la tumba ha sido abarcada por el cementerio, que ha sido ampliado, hecho que los practicantes de ese culto consideran como un “signo”). Pero hoy Jacinto Plaza han ingresado también a la Corte de María Lionza y tiene capilla en la montaña de Sorte (como se sabe, montaña sagrada de ese culto en Yaracuy). ¿Cómo se ha realizado esto?

Hay dos vías muy fáciles, que ya se pueden indicar (puede haber otras): por un lado, los estudiantes que vienen a la Universidad de Los Andes desde otras ciudades del país, a las cuales regresan luego en período de vacaciones, conocen a Jacinto Plaza en Mérida y llevan luego esta creencia a sus hogares. Como algunos pertenecen al Culto de María Lionza y asisten a centros

⁸ Culto investigado en el seminario *América Latina*, Facultad de Humanidades, ULA, por unos miembros del mismo.

de dicho culto, Jacinto Plaza ingresa a través de ellos a esos centros, lo que se facilita más aún si consideramos que algunos de esos estudiantes son también médiums. Reciben así en trance a Jacinto Plaza.

La otra vía de la cual hablaba es al revés: por haber llegado ya a Mérida el Culto de María Lionza, a través de un centro con sacerdotisa, que funciona en esta ciudad y por asistir a dicho centro varios creyentes de Jacinto Plaza, éste, por este solo hecho, tiene plenos derechos a ingresar al Culto, como personaje de posesión posible en el trance.

Esta enorme plasticidad, esta gran movilidad interna, facilitan el ingreso continuo de nuevos miembros. En 1968 escribía yo (en el artículo sobre María Lionza, ya citado): “La relación dialéctica entre ese surgimiento de cultos mágico-religiosos y la transformación social de la sociedad venezolana en su conjunto nos pueden ayudar a comprender la situación y tratar de ver cómo se proyecta ese culto en el futuro, cuáles son sus posibles vías de desarrollo y qué sentido ‘humano’ tiene todo esto”.

Después de cuatro años observé cómo el Culto ha seguido creciendo más y más y cómo iba abarcando poco a poco todo el fenómeno religioso del país en su seno.

También he podido observar desde entonces, gracias a mi investigación de comunidades campesinas, el fenómeno siguiente: como sabemos, nuestro campesino va emigrando a la ciudad, con un ritmo cada día más rápido. He seguido esa migración a los miembros de ciertas comunidades, los he visto instalados en los barrios pobres de Caracas, en Los Erazos y en Petare, por ejemplo. Cuando ya tienen algún tiempo de vida “urbana”, he observado que entran a veces a engrosar las filas de los creyentes en María Lionza, cosa que no sucede en la comunidad campesina de origen: en ésta no ha llegado todavía este culto y cuando uno de los miembros de la comunidad pertenece al culto (que él ha

conocido en la ciudad) lo tratan los demás de “brujo” en el mal sentido de la palabra (pues el buen brujo se llama ahí “médico”) y lo acusan de todos los males que ocurren en el lugar.

Pero ¿en la ciudad qué sucede? Se encuentran aislados, en medio de campesinos provenientes de otras partes de Venezuela y que tienen costumbres y creencias distintas. La religión católica, a la cual pertenecen muy superficialmente, no les aporta ninguna ayuda. Siguen siendo marginados en su seno, como ya lo eran en la comunidad de origen, con una agravante y es que, cuando tienen contacto con algún parente, éste, por ser de la zona urbana, es menos capaz aún de comprender y aceptar ciertas creencias y “supersticiones” que su colega de la zona rural.

Al contrario, se le presenta a este campesino desarraigado el Culto de María Lionza, lleno de comprensión por todo su universo conceptual, integrando incluso éste con toda naturaleza y él descubre que no es un culto demoníaco como lo creía, pues todo el mundo cree en su seno en Dios Todopoderoso, en la virgen María (en todas las vírgenes) y en Jesucristo (factor de importancia capital): se encuentra lejos del “médico ramero” o “médico yerbatero” (curandero) de su pueblo, no puede acudir al médico oficial pues en los hospitales y Seguro Social hay que hacer largas colas, se está mal atendido y no se puede comprar luego las recetas. No habla ese médico un lenguaje comprensible y no sabe curar cierto tipo de enfermedades... Pero he ahí al médico, el brujo o la sacerdotisa, que hace también función de curandero y que sabe tratar además **todas** las enfermedades. No solo esto, sino que también ayuda con su “poder” para que el desempleado consiga trabajo, para que salga de la cárcel el pariente que está preso, etc. El creyente mismo adquiere poder: aprende a fumar tabaco, se le incita a hacer la experiencia del trance que le permitirá por lo menos “ver” u “oír” y por consiguiente, entrar en contacto directo con aquellos personajes míticos que hacen la función de consejeros por excelencia.

Sin tener conciencia de lo que sucede, el campesino que ingresa al culto de María Lionza encuentra dentro de éste una solución a la contradicción que lo ha partido en dos toda la vida en su comunidad: contradicción entre las normas y creencias aprendidas de la religión católica, por un lado y por el otro, sus propias normas y creencias tradicionales.

En efecto, he podido estudiar tal contradicción en las comunidades rurales andinas (especialmente en La Pedregosa, donde he estado más tiempo), donde la ética religiosa entra en lucha perpetua contra la forma natural de vida de los campesinos, lucha que no llega a ninguna solución dentro de la comunidad. Tomaré como ejemplo lo que sucede en relación al matrimonio: hay una estructura normativa impuesta, según la cual se prohíben las relaciones sexuales fuera del matrimonio. Los padres prohíben a sus hijas tener novios y desde pequeñas se las amenaza con colgarlas del techo para darles una paliza el día que se las sorprenda con un hombre. Y en efecto, cuando una muchacha empieza a frecuentar a un varón, toda la comunidad la denuncia a sus padres. Se insiste mucho en que sólo el matrimonio por la Iglesia es válido y que es pecado vivir con un hombre “sin estar casada”.

Ahora bien, en la práctica, ¿qué sucede? En su mayoría, las muchachas terminan por “irse con un hombre”. Huyen con él porque “se fastidian de la casa”. ¿Y cuál es la reacción de los padres?

Una vez el hecho consumado, se acabó el problema: no ha pasado nada. La muchacha va a visitar a su familia y es bien recibida. A veces incluso la aceptan con su amante en la misma casa de los padres y éstos la ayudan a criar a sus hijos, hasta que se junta con otro hombre. En el curso de los años la mujer a veces llega a casarse “por la Iglesia”, sea con su primer concubino o con el segundo o con el tercero o el cuarto... Este último acepta a los hijos de las uniones anteriores. Y es muy curioso el que esas

mujeres, que viven o han vivido en unión libre y que han tenido hijos de varios de ellos, son las primeras en acusar a sus jóvenes parientes a quienes encuentran en compañía de un novio.

Aquí podemos ver claramente cómo entran en contradicción las **normas religiosas “aprendidas”** desde la colonización, **pero jamás internalizadas**, con las costumbres naturales que han sido seguidas por ellos desde antes de la llegada de los españoles.

De modo que si se les pregunta a los campesinos de una de esas comunidades: “¿cuál es la norma en cuanto al matrimonio?”, responderán “casarse por la Iglesia”. Pero, al observarlos en su vida cotidiana, se descubrirá que, **en la práctica** la norma es “no casarse por la Iglesia”.

¿Qué problemas no es capaz de provocar en la personalidad individual y colectiva una contradicción de este tipo entre las creencias teóricas y lo vivido en la práctica?

En el culto de María Lionza, sin embargo, no se le presenta nunca al creyente esta situación dolorosa: puede seguir creyendo en Dios y en todas las vírgenes y los santos y pertenecer al Culto y creer en Guaicaipuro o en el Negro Felipe y nunca se le dirá que es pecaminoso vivir en concubinato. No hay ninguna ética establecida, hay total libertad de ser y de vivir como uno quiera, mientras se respeten ciertas normas básicas: llevar flores e incienso a María Lionza, aguardiente al Negro Felipe, cuando uno ha recibido favores de ellos. Cada vez que se pueda hacer el gasto, se llevará al centro al cual uno pertenece: tabacos, perfume, incienso o aguardiente, para agradar a los personajes de la divina Corte y para que pueda trabajar el médium.

Así mismo, en el culto de María Lionza, las contradicciones entre las normas de la Iglesia y las otras (todas las otras) se resuelven de modo sencillo y satisfactorio para todos.

No se debe creer, sin embargo, que este culto cuenta solamente con campesinos entre sus devotos. Tiene, como ya lo dije en mi trabajo ya citado, fieles de todas las clases sociales, por su enorme capacidad de adaptación a los miembros. Los personajes de las posesiones se manifiestan según el gusto y el estilo del creyente, según su categoría social. He visto en un centro bajar a Sócrates cuando el consultante era un profesor universitario.

Podemos terminar esta parte con la reflexión siguiente: **hay que** abolir la magia y la religión, pero **¿se puede** abolirlas? Ha sido el ideal de Malinowski en África, así como de otras ideologías en otras partes del mundo y la religión a menudo ha entrado en guerra contra la magia, vanamente.

Sabemos hoy que esta meta nunca ha sido alcanzada y que en el siglo XIX y los principios del XX, que tanto quisieron ser racionales, hubo una segunda mitad de este último que pareció querer irracionalizarse más cada día no sólo en los países dependientes sino en las mismas sociedades industriales y “científicas”, no sólo por el interés creciente que existe por la magia, la astrología y todo aquello que no pertenece a esa imagen que tenía de ella la cultura occidental, sino también por los efectos negativos, no controlados, de la “civilización superior”, especialmente aquellos relacionados con la contaminación de la biosfera, por ejemplo o por la pérdida de verdaderas relaciones humanas.

La creencia en la magia y la religión se ha atribuido a la angustia y la alienación del hombre. Pero ¿habrá un sistema capaz de terminar con la alienación o la angustia o las suscitará de nuevo, bajo otra forma, tal vez?

La experiencia ya nos ha demostrado que nuestras soluciones son sobre todo de tipo ideológico. Ya sería tiempo de comprender que una verdadera actitud científica sería la de abrirnos a los otros hombres y no de obligarlos siempre a ellos a abrirse a nosotros. La investigación estructuralista ha logrado dar un nuevo paso a

la comprensión de este fenómeno, demostrando que se puede ser humano, con todo lo que significa esta palabra, sin tener que pertenecer por esto a la cultura occidental.

Bibliografía

BOAS, FRANZ.

1940. *Race, Language and Culture*, N.Y.

1940. "The limitation of the comparative method of Anthropology", en *Race, Language and Culture*, N.Y.

BROWNE, ORDE.

1935. "La Brujería y la legislación colonial", En: *África*, Vol. VIII.

CANNON, W. B.

1942. "Voodoo Death", en *American Anthropologist*, vol. 44.

CLARAC DE BRICEÑO, JACQUELINE.

1970. "El culto de María Lionza", en *América Indígena*, vol. XXX, Nro. 2, México, 1970, pp. 359-374.

CRUSON, ALBERTO

1972. *Religiosidad Popular e Iglesia como Institución*, Instituto Internacional de Sociología, Caracas.

HEGEL.

1928. *Filosofía de la Historia Universal*. Revista de Occidente, Madrid.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE.

1958. *Anthropologie Structurale*. Plon, París.

1962. *La Pensée Sauvage*. Plon, París.

LISCANO, JUAN.

1972. *El Nacional*, Caracas, 27 de noviembre, p. D-7.

MALINOWSKI, BRONISLAV.

1954. *Magic, Science and Religion and other Essays*, Doubleday Anchor Books, N.Y.

1967. *Una Teoría Científica de la Cultura*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

- 1968a. *Dynamics of Culture Change in África*, traducción del Seminario de Postgrado sobre Metodología Antropológica, Escuela de Antropología y Sociología, U.C.V., Caracas.
- 1968b. *Trois Essays sur la Vie Sociale des Primitifs*, Payot, París.
- MELLAND, FRANK.
1935. "Aspectos éticos y políticos de la brujería". En: *África*, VIII.
- MÉTRAUX, ALFRED.
1967. *Religions et Magic Indiennes*. Gallimard, París.
1968. *Le Vadou Haitien*, Gallimard, París.
- PAUWELS, LOUIS ET JACQUES BERGIER.
1960. *Le Matin des Magiciens*. Gallimard, París.
- RICHARDS.
1935. "Un moderno movimiento de cazadores de brujas". En: *África*, VIII.
- SUÁREZ, MARÍA MATILDE.
1964. "Los Warao. Sus creencias mágico-religiosas sobre la enfermedad". En: *Boletín Indigenista Venezolano*, año IX, tomo IX, pp. 1-4.
1972. *El Hambre y las Nociones Calor-Frío en las Categorías de la Medicina Popular en un Municipio de los Andes*. 23º Congreso Internacional de Sociología, Caracas.
- THOMAS, L. V.
1972. *Enfermedad, Curandero y Curación en África Negra Tradicional*. 23º Congreso Internacional de Sociología, Caracas.
- TOYNBEE.
1928. *Estudio de la Historia*. Volumen 1. Emecé, Buenos Aires.
- TYLOR, SIR EDWARD B.
1958. *Primitive Culture*, Harper and Brother Publ., N. Y.
- ZAHAN, D.
1972. *Religion, Spiritualité et Pensée Africanines*, Payot, París.

ANTROPOLOGÍA VENEZOLANA



Introducción al problema del uso y tenencia de la tierra en relación a los grupos indígenas, o de origen indígena¹

...Aunque los latinoamericanos gritamos orgullosos nuestra condición de mestizos, en buena medida vivimos de espaldas al indio. Los hemos vuelto sólo pretérito, algo cuyo único destino es terminar, incorporarse ya para que nuestros proyectos de nación se cumplan. ¿Por qué seguimos soñando con naciones homogéneas, con una sola cultura, una lengua, una raza; naciones como las quería o las requería el estado napoleónico? Veintitantes estados en busca de nación.

GUILLERMO BONFIL BATALLA (1980B).

Desde la llegada de los españoles a este continente ha habido siempre una resistencia indígena, a veces armada, a veces pasiva, según las etnias y los momentos históricos. Hoy en día, en toda la América Latina esta resistencia se manifiesta bajo la forma de una posición crítica frente a la sociedad “criolla” o “ladina”, ya que ésta ha tomado el lugar de la de los españoles en la “Conquista”. Al principio se atribuyó esta actitud crítica de los indígenas a su “resistencia cultural al desarrollo y a las innovaciones técnicas”, más recientemente se ha pretendido sostener que tal actitud crítica del movimiento indio responde a fines de “manipulación política” y de “obstrucción de las tareas gubernamentales”.

1 “Introducción al problema del uso y tenencia de la tierra en relación a los grupos indígenas, o de origen indígena”. En *Boletín Antropológico*. N.º 10. (Mérida, enero-julio 1986). pp. 7-14.

mentales” y se acusa a los antropólogos de ser los instigadores de esto.²

Durante la Colonia los indios tuvieron a menudo que reclamar los derechos que la corona les reconocía sobre sus *tierras de resguardo*. En el Archivo Histórico de Mérida, por ejemplo, encontré solicitudes que en varias oportunidades presentaron los indios de la Cordillera de Mérida para recobrar sus tierras invadidas y robadas. Sus resguardos tuvieron que ser reconocidos varias veces por las autoridades como aparece en los *pleitos* siguientes que figuran en dicho Archivo. Únicamente para los indígenas merideños tenemos:

- *Indios de Acequias* (1670)
- *Indios de Mucurubá, San Juan y Lagunillas* (1777)
- *Indios de San Juan en relación a Estanquillo* (1782)
- *Indios de Pueblo Nuevo en relación a Orcaz* (1782)
- *Indios de El Morro en relación a Los Guáimaro*s (1794)
- *Indios de Pueblo Llano* (1797)
- *Indios de Lagunillas* (1806)
- *Indios de El Morro* (1807)
- *Indios de Pueblo Nuevo* (1809)
- *Indios de Jají* (1813)
- *Indios de La Mesa en relación al Llano de Surbarán* (1829)

2 Con respecto a este problema en otras partes del continente, ver por ejemplo “Los pueblos indios y el desarrollo” en Editorial de *América Indígena* (1983: 241-246).

- *Indios de Mucurubá en relación al Llano de Escagiüey* (1831)
- *Indios de Lagunillas* (1832)
- *Indios de Aricagua* (1834)
- *Indios de Tabay* (1837)
- *Ildefonso Hernández, indígena de San Juan* (1838)
- *Indios de Mucuchachí* (1841)
- *Indios de Mucutuy* (1859)³

En efecto, había siempre entre los españoles —y luego entre los criollos— unos despojadores como lo indican los documentos, siempre listos para quitarles a los indígenas sus tierras valiéndose de toda clase de “trampas y artimañas”, los cuales procuraban hacer documentos “a los lanzazos”, como dijo una vez un juez.⁴ Hay que reconocer que hubo a veces jueces ajustados a la ley. Tales fueron por ejemplo el juez Maldonado y el Juez de Paz de Lagunillas, en 1833, pues procedieron de acuerdo con el artículo 18 de la Ley del 13 de mayo de 1825, que decía textualmente:

*Pueden intentarse ante los Als. Parroquiales a prevención con los Municipales y jueces de 1^a. Instancia las demandas sobre despojo o perturbación de porción, aunque la cosa sobre que verse el despojo o perturbador sea eclesiástico o militar, debiendo conocer del juicio plenario de posesión o del de propiedad el juez competente.*⁵

-
- 3 Para más detalles ver el libro *La Persistencia de los Dioses. Etnografía Cronológica de los Andes Venezolanos* (1985: Parte II, capítulo VI).
 - 4 Ver al respecto el Archivo Histórico de Mérida. Sección *Encomiendas y Resguardos*, tomos I al VIII. El juez mencionado aparece en el tomo VII, año 1833, folios 282 a 286.
 - 5 Archivo Histórico de Mérida. Sección *Encomiendas y Resguardos*, tomo VII, año 1833, folio 287.

Estos juicios conservados en nuestros archivos son muy instructivos y nos muestran cómo las reacciones de los despojadores son parecidas en las distintas épocas hasta nuestros días. Los “vecinos” de Mérida acusados por los indios de despojo rechazaban la competencia de los jueces, procuraban hacer trasladar el juicio a otro sitio, a fin de contar con la ayuda de un juez corruptible, por lo que los indígenas tenían que volver a presentar su petición, lo que hacían mediante la ayuda de un escribano.

Esta admirable imparcialidad de ciertos jueces (admirable, a causa de la terrible presión que recibían de los “vecinos”) en distintas épocas, permitió a los indígenas de la Cordillera de Mérida conservar en varios sitios y hasta muy tarde una parte de las tierras de sus antepasados, bajo la forma del “resguardo”, tierras que luego heredaron sus descendientes campesinos del siglo XX, quienes las tienen todavía en propiedad (propiedad colectiva, “en sucesión” o individual).

Es de observarse también cómo se integraron esos indígenas, no sólo al sistema jurídico español —y luego al criollo ya que *apelaban como era debido al ser despojados (sin que entonces hubiera antropólogos para ayudarlos)*, sino también al mismo concepto de propiedad de la tierra, manejado legalmente, como se puede percibir a través de la lectura de los documentos acerca de tales juicios, lo que no significa que no conservasen su propia concepción de la propiedad, concepción que heredaron también en parte sus descendientes actuales, como mostré en *La Cultura Campesina en los Andes Venezolanos* (1976) y en *Dioses en Exilio* (1981).

En el ‘Editorial’ de *América Indígena* (1983: 242) se puede leer que

...la década de 1970, de acelerado crecimiento en América Latina, puso de relieve algunas de las contradicciones específicas de los pueblos indígenas enfrentados al desarrollo que ahora, en la crisis, ten-

drán que ser enfrentados teniendo en cuenta que al mismo crecieron y se fortalecieron las organizaciones indígenas y que han forjado o están forjando una clara conciencia de sus intereses como sujetos sociales y de sus posibilidades como actores políticos en el seno del estado.

El problema más antiguo y general de estos pueblos como de toda la humanidad es el de la apropiación y uso de la tierra y este problema se relaciona con dos políticas específicas del estado: reforma agraria y colonización. Como vemos, el problema es general y se presenta del mismo modo en toda América Latina, trátese de México, Perú, Brasil o Venezuela... Y en todas partes los colonos “criollos” se basan en el supuesto de que los “territorios no explotados intensivamente se encuentran vacantes”, de modo que se creen autorizados (y de hecho en general los gobiernos los autorizan) para establecer derechos de propiedad sobre tales territorios, “reduciendo así las áreas de vida a las poblaciones indígenas e impulsando modalidades productivas (como la ganadería y la agricultura de plantación) que reducen definitivamente el inventario de las especies aprovechadas por las culturas indias” (América Indígena, 1983: 242).

En la *Primera Reunión Técnica acerca de los problemas de las poblaciones indígenas de la cuenca amazónica*, realizada en Puyo, Ecuador, julio 1981, se decidió “llamar la atención sobre la urgencia de encontrar formas de expresión de la actividad humana que no deterioren el bosque y lo preserven y señalar que han sido las culturas indígenas hasta ahora las únicas capaces para hacerlo y que sus formas tradicionales de silvicultura deben ser la base de un nuevo modelo para el desarrollo de la región, que se les reconozca el crédito de haber domesticado la selva sin menoscabo de su fragilidad ecológica y el derecho concomitante a ocuparla en las mismas condiciones (América Indígena, 1983: 243).

Brasil es el país que representa por excelencia los desastres ocurridos en *comunidades indígenas desprovistas jurídicamente*

para enfrentar la desapropiación de sus tierras. En dicho país el problema ha surgido en relación con la construcción de obras tales como presas hidroeléctricas, pistas de aterrizaje, empresas mineras, pero también por ampliación de fronteras ganaderas y agrícolas de los empresarios criollos. El mismo problema vivieron muchos otros grupos indígenas en los otros países latinoamericanos. *Conocedora de la gravedad de tales casos, la OEA organizó, conjuntamente con CEPAL-ONU, del 4 al 8 de julio de 1983, un Seminario sobre los “Efectos sociales” de la Grandes Presas de América Latina subrayando la importancia de “tomar conciencia de los costos sociales y ecológicos que suponen y la necesidad de balancear el ‘interés público’ y los intereses concretos de los seres humanos cuya vida es directamente afectada por estos proyectos de gran escala”* (*América Indígena*: 1983: 244).

Subraya el *Informe de la OEA-CEPAL-ONU* que, si los antropólogos apoyan los movimientos indios en todas partes, es porque “han sido sensibilizados por su experiencia en el campo y que no pueden ser condenados por el papel que les ha correspondido desempeñar como portavoces de la posición crítica de los movimientos indios y tienen también derecho a exigir el respeto a sus organizaciones y a su independencia” (*América Indígena*, 1983: 245).

Si no lo hiciesen los antropólogos, en efecto traicionarían a su propia disciplina: serían los portavoces de una antiantropología y en antropología no se puede actuar como un arte. A menudo se trata, en antropología aplicada, de vidas humanas, de grupos humanos, de culturas en peligro de desaparecer.

Dentro de la OEA, el *Instituto Indigenista Interamericano* se ha encargado particularmente de buscar soluciones a estos problemas planteados por el desarrollo de las naciones latinoamericanas.

En cuanto al *problema de las fronteras*, ha sido y sigue siendo preocupación e parte de la OEA (de la cual es miembro Venezuela) y en el *IV Congreso Indigenista Interamericano* se presentó también una moción “para que los países que tengan en sus fronteras grupos indígenas de culturas y lenguas iguales o similares⁶ unifiquen sus programas de protección, de aculturación e integración, para *impedir en la medida de lo posible la disolución, divisiones o traumas en el campo social y cultural* (*Anuario Indigenista Interamericano*, 1980: 154). En relación a esta determinación, Venezuela y Colombia firmaron el *Acta del Río Arauca*.

El *V Congreso Indigenista Interamericano* realizado en Quito, entre otras resoluciones, “la formación de una *comisión amazónica* dedicada a la coordinación y planificación regional para solucionar los problemas de las poblaciones indígenas”, resolución que fue ratificada por el *VI Congreso Indigenista Interamericano* (*Anuario Indigenista Interamericano*, 1980: 154).

Aunque las respuestas de los “indios” frente a la acción gubernamental y las acciones de los “criollos” o “ladinos” son muy distintas entre sí (porque son distintas sus culturas, aunque los criollos los meten a todos dentro del mismo paquete: “indios”) la representación que gobiernos y criollos (o ladinos) se hacen en toda América Latina acerca de ellos es idéntica en todas partes: Pueblos salvajes, inmaduros, sin cultura, incapaces de saber lo que quieren e *imagen de vergüenza y retraso* para los países que albergan por la fuerza a todas estas nuevas naciones).

Las respuestas de “los indios” son diferentes entre sí ¿o vamos a identificar como iguales la respuesta de los Yanomami, por ejemplo, quienes han procurado mantenerse alejados de contactos con los criollos al internarse profundamente en la selva amazónica, con la respuesta de los Yu’pa que siembran café en la

6 Caso, por ejemplo, de Brasil y Venezuela, de Venezuela y Colombia.

Sierra de Perijá bajo la orientación y financiamiento del Instituto Agrario Nacional, con una resistencia cultural tan pasiva que pasa desapercibida y hace falta la “mirada” del antropólogo para descubrir en ellos la permanencia de un mundo *interior* indígena o con la de los Guajiros del Zulia, quienes conservan ferozmente su identidad étnica y su lengua, al mismo tiempo que se adaptan al comercio “criollo” y el contrabando (incluso desde Miami) y tienen profesionales de la medicina, del derecho o de la Antropología que ejercen en Maracaibo?

Pero en general los grupos autóctonos americanos tienen en todas partes una respuesta también semejante y es que *todos rechazan la integración “entendida como desaparición del grupo étnico y su cultura*; quieren conservar y aumentar sus recursos y el control sobre los mismos, en sus propios términos históricos, sociales y culturales. Tras este renacimiento hay, por una parte, *la afirmación de una legitimidad histórica que les ha sido negada. Una legitimidad que no vale sólo para el pasado, sino también para el presente y sobre todo para el futuro*, porque se fundamenta en hechos primarios y profundos como son la existencia de pueblos concretos y la diferencia de culturas, con toda la trascendencia que es preciso reconocerles” (Bonfil Batalla, 1980a: 188).

El problema que confrontan los indígenas es que los gobiernos y poblaciones de “criollos” (o “ladinos”) y sus programadores de desarrollo los conciben a ellos como seres infantiles y atrasados, *incapaces de pensar correctamente*, de modo que creen necesario tomar decisiones por ellos y tales decisiones, en la mayoría de los casos, por supuesto, son desventajosas para los indios y *benefician solamente a los colonos y mineros “criollos”, quienes representan la “civilización” y el “progreso”*.

Es muy curioso como, un siglo después de la publicación por Lewis Morgan, abogado norteamericano, de su “Sociedad Primitiva”, que impresionó tanto a los intelectuales en Europa y los EE.UU. a fines del siglo XIX y principios del XX, su modelo, tan extrapolado

acerca de la humanidad, sirva todavía de estructura de pensamiento en los planes de gobierno de los dirigentes para nuestros pueblos latinoamericanos.

Es como si la historia se hubiera parado y *no sirvió de nada* en la práctica político-económica de nuestros pueblos *que este modelo haya sido científicamente desechado porque ya varias generaciones de antropólogos —y la primera generación la constituyeron los propios discípulos de esos teóricos de la evolución socio-cultural, tales como Malinowski, Radcliffe-Brown, Foy, Graebner, Schmidt, etc.— demostraron a la sociedad su falsedad por no descansar en nada concreto y demostrable, por lo contrario:* ya sabemos que las hipótesis de Morgan descansaban sólo sobre una base biológica darwiniana y datos de misioneros y viajeros de comercio, de modo que esta teoría es finalmente el resultado de *una inmensa extrapolación* y conste que *esas demostraciones no fueron hechas por antropólogos latinoamericanos (no lo hay sino recientemente) sino por europeos y norteamericanos, es decir por científicos procedentes de la propia sede de esa civilización* que Morgan puso en la cúspide para la evolución necesaria de todo grupo humano.

Cuando gobernantes y desarrollistas en América Latina rechazan nuestras opiniones y nuestra asesoría, las cuales *tienen una base de investigación científica, en nombre del PROGRESO*, nos sentimos, nosotros, antropólogos, *como tal vez se podrían sentir los físicos si se les prohibiera en nombre del PROGRESO hacer física cuántica*, bajo el pretexto de *que sólo la física de Newton es conocimiento...*

Los dirigentes político-económicos en América Latina se han quedado entonces, en su gran mayoría, voluntaria o inconscientemente (¿por ignorancia?) con Morgan y no logran salir del siglo XIX... pero hoy agregan el argumento del “Progreso Único para toda la Humanidad”, el de “Vigilancia de nuestras fronteras” y si los indígenas (concebidos como imbéciles y retrasados mentales) se organizan, si se atreven a levantar la voz para reclamar algún

derecho, se les acusa de haber sido “manipulados” y se culpa a los antropólogos de tal “manipulación” y de ir en contra de la “Soberanía Nacional”... Han de ser los antropólogos los “manipuladores”, ya que los indígenas serían incapaces de juzgar nuestra sociedad, según la ideología oficial...

Al terminar el siglo XX estamos entonces en las mismas condiciones que los españoles del siglo XVI, quienes discutían si los indígenas americanos tenían alma, hasta que el Vaticano se tuvo que pronunciar al respecto y declarar que sí la tenían...

Como escribe un colega en relación con la problemática indígena de México (Pellizi, 1982: 9):

...Sin confundirse con ella, la identidad india nutre con su fuerza la identidad mexicana, que sin ella se vaciaría, como cuerpo sin alma... Si esto es verdad habría que concluir que la cuestión no es ayudar a los pobre inditos o llevarlos a la “victoria” en cuanto proletarios, sino simple y radicalmente, no matar en ellos el alma secreta de México.

Ahora bien, *el sistema del “resguardo” que tenía la corona española para las poblaciones autóctonas de América* (sistema que se conservó en la región merideña venezolana durante gran parte del siglo XIX, mucho después de la Independencia), y que facilitó en dicha región, al contrario de lo que pasó en el resto del país, la conservación del derecho de posesión de los campesinos actuales, descendientes de la población indígena (Clarac de Briceño, 1982: 43-49), *era mucho más coherente y constituía una modalidad más justa y humana en su esencia, que la política indigenista seguida luego por el Estado republicano hasta hoy.*

El análisis de la situación actual, llevado a cabo en el número 10 (enero-julio 1986) *por los especialistas de la cuestión indígena en nuestro país*, es la mejor prueba de ello. Su contenido revela por primera vez al público en forma completa la constante que

hay en la problemática indigenista y le ofrece unos documentos poco o nada conocidos, de modo que el conjunto constituye un importante aporte histórico.

Bibliografía

ANUARIO INDIGENISTA INTERAMERICANO.

1980. *Anuario Indigenista Interamericano*. Vol. XL Instituto Indigenista Interamericano (México).

ARCHIVO HISTÓRICO DE MÉRIDA.

1833. Sección *Encomiendas y Resguardos*. Tomos I al VIII. (Mérida, Estado Mérida, Venezuela).

BONFIL BATALLA, GUILLERMO.

1980a. “La nueva presencia política de los indios. Un reto a la creatividad latinoamericana”, en *Anuario Indigenista. Instituto Indigenista Interamericano*, Vol. XL (México), pp. 165-191.

1980b. “Ponencia”, en *Primer Foro Paralelo al VIII Congreso Indigenista Interamericano*. Mérida-Yucatán, México (noviembre).

CLARAC DE BRICEÑO, JACQUELINE.

1976. *La Cultura Campesina en los Andes Venezolanos*. CDCHT / Universidad de Los Andes, Mérida.

1981. *Dioses en Exilio*. Fundarte, Caracas.

1982. “Reestructuración en la Cordillera de Mérida en relación al capitalismo emergente”, en *Boletín Antropológico*. Nro. 2 (Mérida, Noviembre-Diciembre), pp. 43-49.

1985. *La Persistencia de los Dioses. Etnografía Cronológica de los Andes Venezolanos*. Ediciones Bicentenario / ULA, Mérida. “Editorial”.

1983. “Los pueblos indios y el desarrollo”, en *América Indígena* Vol. XLIII, Nro. 2 (México, Instituto Indigenista Interamericano), pp. 241-246.

PELLIZZI, FRANCESO.

1982. “Misioneros y cargos. Notas sobre identidad y aculturación en los Altos de Chiapas”, en *América Indígena*. Volumen XLII, Nro. 1. Instituto Indigenista Interamericano (México), pp. 7-33.

Análisis de las actitudes de políticos criollos e indígenas en Venezuela (De los años 60 hasta el 2001)¹

Introducción

Haré para empezar una breve revisión de la política indigenista llevada por el Estado venezolano desde la promulgación de las leyes republicanas, para poner luego el énfasis en las décadas que van de 1960 a 2001 y analizar críticamente los enfoques y metas de estas últimas cuatro décadas, a fin de tener una base para la comparación con el proceso político que empezó en Venezuela en 1999.

Desde la llegada del español a nuestro continente, ha habido siempre una resistencia indígena, aunque en la historia escrita ha sido, generalmente, silenciada. Dicha resistencia ha sido a veces armada, sobre todo al principio, es decir, durante los dos primeros siglos de la conquista española y la colonia,

1 Este artículo fue presentado, como ponencia, en el Foro Mundial: *X Congreso de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe* (X FIFALC), realizado en Moscú, del 25 al 29 de junio de 2001 y también en el Simposio 16-2: *Multiculturalidad y autonomías indígenas en América Latina*. Fue evaluado como artículo por esta revista en el mes de agosto de 2001.

“Análisis de las actitudes de políticos criollos e indígenas en Venezuela (De los años 60 hasta el 2001)”. En *Boletín Antropológico*. Volumen III, Nro. 53 (Mérida, septiembre-diciembre 2001), pp. 335-372.

pero más a menudo se ha venido presentando como resistencia cultural pasiva.

A partir de la década del 70 del siglo XX, en unos países y en la década del 80 en otros, esta resistencia empezó a tomar una posición crítica frente a los criollos (o “ladinos”, como se los llama en otras regiones americanas), quienes en todas partes se apropiaron gustosamente del rol y la actitud del europeo frente al indoamericano, a veces en forma extrema, a veces en forma solapada y más o menos intensiva según las regiones y los momentos de esta historia (historia callada porque nunca ha convenido hablar de ella).

Cuando los indígenas empezaron, a partir de esas décadas 70-80 del siglo XX, a tomar una actitud crítica, se atribuyó ésta, oficialmente, a una *“resistencia cultural al desarrollo y a las innovaciones técnicas”* o a una incapacidad para adaptarse a un estrato “superior” de cultura. Con este señalamiento los representantes del sector oficial, estaban repitiendo un modelo ya obsoleto, pero muy querido y demasiado asimilado por todos los gobiernos y todos los individuos, cultural e históricamente alienados, por largas situaciones coloniales difíciles de superar, psicológica y socioculturalmente.

En otras ocasiones, frente a esa actitud crítica, el recurso del “criollo” y del gobierno fue acusar a los indígenas de ser “manipulados” por otros. Han sido los antropólogos, siempre, los más directamente acusados de tal “manipulación”. Así sucedió en Venezuela, muy particularmente en 1984-85, con el caso de los Piaroas o Wottujas del Valle de Wanai, al denunciar que su tierra sagrada había sido invadida por varios industriales caraqueños, liderizados por un tal Hermann Zing.

Tierras de Resguardo y realidad social americana

El problema de tenencia de la tierra indígena empezó desde la llegada de los españoles, como sabemos. La Corona española reconocía los derechos de los indígenas sobre sus llamadas “tierras de resguardo”, pero este discurso en el papel no llegaba a la realidad social americana, ya que los llamados “indios” tenían a cada rato que reclamar por la invasión y robo de sus resguardos, primero por españoles y luego por criollos, pleitos de los cuales están llenos nuestros archivos de toda Latinoamérica y que han sido muy raramente tratados por los historiadores.

Tengo personalmente referencias de 18 de esos juicios nada más en el Archivo Histórico de Mérida, de 1670 a 1859, y debemos pensar que ésos eran sólo los que llegaban a los tribunales, pues había probablemente muchos otros conflictos que jamás llegaban ahí. A través de tales juicios se puede observar que había —a veces— jueces imparciales, pero los había mucho más parcializados con sus coterráneos y a veces “compadres” (cuando no eran parientes directos) criollos.

Dotación de tierras: Una historia de acaparamiento

Podemos ver la llamada “*dotación de tierras*” a comunidades indígenas en Venezuela, desde la Colonia hasta recientemente, como la historia del acaparamiento de la tierra. El comportamiento del Poder Público frente al derecho de esas Comunidades ha sido diverso, llegando a veces a coincidir sus intereses, como en el caso de la coyuntura histórica inmediatamente anterior a la Independencia, la cual dio lugar al inicio de una política oficial de “dotaciones”, auspiciada por la Corona de España. Esto, porque la tenencia de la tierra había tomado un carácter totalmente latifundista, se había despojado a los indígenas de sus tierras y ellos habían sido incorporados sólo como mano de

obra al proceso productivo, mediante las “*Mercedes de Tierra*”. En el siglo XVIII, entonces, la Corona procede a constituir legalmente unas 300 comunidades indígenas con “dotación de tierra” (Arcila Farías, 1968: 18-25 y Valdés, 1974: 215-223).

En cuanto a la República, cambió el estatuto colonial de tenencia de la tierra para las comunidades indígenas, determinando la obligatoriedad de división de la propiedad comunal hasta su completa eliminación, a través de la Constitución promulgada por el Congreso de la Primera República, el 31 de diciembre de 1811, y luego la Ley del Congreso de la Gran Colombia, del 11 de octubre de 1821.

Ley del 25 de mayo de 1885 y el “Derecho a ser o no Indígena”

La ley del 25 de mayo de 1885 sobre Resguardos Indígenas (pues éstos habían logrado mantenerse en algunas regiones, como por ejemplo en Mérida, por inercia), en su Artículo 1º, decía: “*Dentro de los límites de la Nación sólo se reconocen como comunidades de indígenas las que existen en los Territorios Amazonas, Alto Orinoco y la Guajira, las cuales serán regidas y administradas por el Ejecutivo Nacional, conforme a la Ley*”. Es decir, que con la misma se quitó a los indígenas de varias regiones venezolanas el derecho a “ser indígenas”, principalmente en aquellas partes del país con mayor accesibilidad para los latifundistas, como en los estados andinos y sobre todo en los estados Falcón, Lara, Barinas y Anzoátegui, como podemos constatar hoy. Aparentemente las consecuencias de ese hecho pasaron hasta recientemente desapercibidas para los historiadores y se necesita todavía realizar investigaciones al respecto en todas las zonas afectadas por dicha ley. Es así como encontramos que, en las zonas de menor accesibilidad y por consiguiente de menor interés agrícola-comercial, no tuvo efecto esa ley hasta nuestros días, pues tenemos todavía hoy en Mérida, como en otras partes

del país, descendientes de indígenas que mantienen lo que llaman aún sus tierras “de resguardo”. Por cierto, se debe considerar el caso de los Kariña de Anzoátegui, que tuvieron un desenlace positivo reciente acerca del mismo problema, después de unos diez años de lucha- problema que se resolvió en 1998, gracias a la ayuda dada por algunos antropólogos de la Universidad Central de Venezuela —especialmente Josefina Moreno— quienes lograron demostrar la ascendencia indígena de esos Kariña y su derecho a la tierra de sus antepasados.

Leyes de Tierras Baldías y Ejidos de 1911 y 1936

Por la condición de debilidad económica del indígena, pocos de ellos lograron acceder a la propiedad individual, más cuando la Ley de Tierras Baldías y Ejidos del 11 de junio de 1911 reducía de cinco a dos años el plazo para que el indígena procediera al ejercicio de su derecho a la tierra, so pena de perención, lo que en general ocurrió.

Finalmente, el 19 de agosto de 1936, con una nueva Ley de Tierras Baldías y Ejidos se asimiló a la categoría de “ejidos” todos los resguardos de las “*extinguidas*” comunidades indígenas, permitiendo así la ocupación o venta de tales tierras por parte de los concejos municipales y luego las alcaldías (como sucedió en varias ocasiones, por ejemplo, en Lagunillas de Mérida).

Ley de Reforma Agraria y Derecho Indígena, 1960

Ese año, la Ley de Reforma Agraria debía consagrar el derecho de las comunidades indígenas a la tierra, poniendo fin de este modo —aparentemente— “*a la ficción querida por el liberalismo económico declinante, bajo la cual se mantenían legalmente extinguidas las comunidades indígenas, cuando*

socialmente son una realidad comprobable en ocho de las veintiún entidades federales que componen la división político-territorial de la República”, como lo señala el abogado Valdés (1974: 222).

De modo que, si no se hubiera promulgado esta ley en 1960, a todos los indígenas del país les hubiera podido suceder lo mismo que a los indígenas de Mérida, Trujillo, Falcón, Barinas, Anzoátegui, etc. en el siglo XIX.

Las organizaciones políticas indígenas y su fortalecimiento

A nivel nacional la situación se hace un poco más clara a principios de la década del 80, es decir: si los indígenas adquieren mayor conciencia de lo que está sucediendo, es porque fue en ese momento cuando se aceleró en América Latina –y en Venezuela también– el proceso del “desarrollo”, es decir cuando se empezó a creer que dicho proceso era aplicable en nuestros países. A la par se fundaron, crecieron y se fortalecieron las organizaciones indígenas, logrando una conciencia, siempre más clara de sus intereses como sujetos sociales y actores políticos frente a los intereses de otros sujetos sociales y actores políticos (los “criollos”) dentro de una misma nación.

La Primera Reunión Técnica acerca de los problemas de las poblaciones indígenas de la Cuenca Amazónica se realizó en Puyo, Ecuador, en 1981 y en la misma se declaró la urgencia de encontrar *formas de expansión de la actividad humana que no deteriorasen los bosques y selvas y que, al contrario, los preservasen*, señalando que las culturas nativas eran justamente las únicas hasta el momento en haber sabido hacerlo. Ahí ofrecieron incluso los representantes indígenas que “*las formas tradicionales de silvicultura fuesen la base de un nuevo modelo para el desarrollo de las regiones*” y que “*se les reconociera el crédito*

de haber domesticado la selva sin menoscabo de su fragilidad ecológica”, cosa que hoy sabemos, pero que no estaba clara en los organismos oficiales encargados de la política indigenista como veremos luego.

Todos los países latinoamericanos vivieron desastres ocurridos en comunidades indígenas desprovistas jurídicamente para enfrentar la apropiación de sus tierras por otros, siendo el Brasil en la década del 80 el mayor representante de tales desastres. En ese país surgió el problema muy temprano debido a la construcción de obras tales como presas hidroeléctricas, pistas de aterrizaje, empresas mineras, pero también por ampliación de las fronteras de las empresas ganaderas criollas.

Por conocer esta grave situación, la OEA organizó en julio de 1983, conjuntamente con CEPAL-ONU, un seminario sobre los efectos sociales de las grandes represas en América Latina. Señalaba el Informe de la OEA-CEPAL-ONU que salió de dicho seminario, por cierto, que si los antropólogos apoyaban los movimientos indígenas en todas partes era porque habían “*sido sensibilizados por su experiencia en el campo y que no podían ser condenados por el papel que les correspondía desempeñar como portavoces de la posición crítica de esos movimientos*” y que si no lo hiciesen estarían traicionando su propia disciplina. Por supuesto, se trataba ahí de los antropólogos latinoamericanos que trabajaban en su propio país y estaban comprometidos socio-culturalmente e históricamente con éste. Luego, felizmente, los indígenas ya no necesitarían a los antropólogos como portavoces e incluso llegarían a rechazar la ayuda de éstos.

El problema de las fronteras preocupaba aparentemente también en esa década a la OEA, de modo que en el IV Congreso Indigenista Interamericano se presentó entre otras una moción “*para que los países que tengan en sus fronteras grupos de indígenas de culturas y lenguas iguales o similares unificaran sus programas de protección, de aculturación e integración,*

para impedir en la medida de lo posible la disolución, las divisiones o traumas en el campo social y cultural’.

La Política Indigenista Venezolana de la década del 70

En marzo 1974 se publicó en la revista AMÉRICA INDÍGENA (revista publicada por la OEA en México) un número dedicado exclusivamente al “*indigenismo en Venezuela*”, en el cual participaron todos los antropólogos y políticos que eran actores sociales en esa década en relación al tema. Es importante señalar que sólo un indígena participó entonces en esta discusión, Nemesio Montiel, de la etnia wayuu (se decía todavía en esa década “guajira”), primer antropólogo indígena, graduado en la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela. Dicho número fue organizado colectivamente después de que hiciera yo a los colegas antropólogos el comentario de que el Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán, del Instituto Indigenista Interamericano, me había informado en México que Venezuela era el único país que pagaba para la época en forma regular su cuota para la publicación de esta revista, la cual, sin embargo, nunca había sido utilizada por los antropólogos venezolanos (no se pensaba que pudiesen utilizarla los propios indígenas).

Tiene esta publicación un interés histórico, por la fecha, los enfoques de los distintos autores de los artículos, y porque participaron en ella los principales actores de entonces. Estaba dividido el contenido en 4 partes diferenciadas:

A) Etnografía (con textos de *Gilberto Antolínez, Cocco Luis, Daniel Barandiaran, Misión Sta. María Erebato* y el primer antropólogo indígena venezolano, Nemesio Montiel, guajiro. Daban datos etnográficos esos autores acerca de los *Yaruro, Yanomamo o Guaica*, los *Maquiritare o Yekuana* y los *Sanemá, los Jirahara y Muku y los Guajiros*).

B) Antropología Física (con un solo artículo, de Adelaida de Díaz Ungría, sobre los *Yupa*).

C) La tercera parte de la revista es más importante para lo que estamos tratando: La llamaron “Antropología Social” y participaron en ella los antropólogos Nelly Arvelo-Jiménez, “Influencias aculturativas en el área marginal-fronteriza de Venezuela”; Esteban E.Mosonyi, “Hacia la autogestión Pan-indígena”; Gerald Clarac N., “Indigenismo de dominación o indigenismo de liberación”; Henry Sarmiento, “El dilema indígena”; Esteban E.Mosonyi , “Las comunidades indígenas en el contexto sociopolítico nacional ” y Omar González Ñañez ,“Los arquetipos culturales y la planificación del desarrollo regional. Un reto planteado en un área fronteriza”. Estos seis artículos constituyen una buena muestra de las discusiones que tenían lugar entonces en Caracas.

D) Otra parte también importante para la presente temática fue la cuarta parte, que se intituló Acción Indigenista, con la participación de la Dirección de Cultos y Asuntos Indígenas, organismo que presentó una “*Síntesis del Indigenismo en Venezuela*” (con un artículo de Josefina Navas de Laguna), “*Acción indigenista en Venezuela en el campo educacional*”, para ilustrar el artículo de síntesis en el aspecto de la educación. Luego el abogado Alberto Valdés comentó los problemas de “*La dotación de tierras a comunidades indígenas en Venezuela*”, y el recientemente fundado CODESUR (Conquista del Sur, programa que se inició bajo el primer gobierno de Rafael Caldera) fue el autor del documento “*Definición de los objetivos de la Conquista del Sur*”.

Estos títulos nos hacen entrar en lo que era la problemática indígena para la década del 70 y nos interesará ver luego qué cambios tenemos hoy en relación con dicha década. Esos profesionales trabajaban respectivamente en la UCV, en el Programa Indígena del IAN (recientemente inaugurado, pues anterior-

mente estaba la cuestión indígena sólo en la Dirección de Cultos y Asuntos Indígenas del Ministerio de Justicia), en el IVIC (Instituto Venezolano de Investigaciones Científica, fundado por Pérez Jiménez), en el Ministerio de Educación y en CODESUR que funcionaba en el MOP (Ministerio de Obras Públicas).

Es importante empezar por considerar la concepción del Indigenismo en Venezuela que tenía en 1974 la institución entonces encargada oficialmente del mismo: La Dirección de Cultos y Asuntos Indígenas del Ministerio de Justicia.² Dicha institución preparó su papel de trabajo para ese número 1 de América Indígena, de modo que los datos que nos da ahí son auténticos sobre sus actitudes y política. Empieza diciendo que, como no había todavía un censo completo de indígenas, ellos estaban utilizando una cifra aproximada de 100.000 individuos, lo que representaba apenas el 1% de la población total de Venezuela y se podía considerar que los indígenas estaban divididos en 29 grupos étnicos (datos que habían sido proporcionados por el Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela, Sección Etnografía), que dichas poblaciones se encontraban en los Estados Zulia (*Paraujanos y Guajiros*), en el Estado Apure (*Yaruros*), en los estados Anzoátegui y Monagas (*Kariña y Chaima*), en el Territorio Delta Amacuro (*Waraos*), en el Estado Bolívar (*Sapé, Pemón, Yaratani, Akawai, Patamona, Makushi, Ingariló, Arutani, Arabuaco, Caribe, Kariña*) y en el Territorio Amazonas (*Panare, Mapoyo, Chikano, Yuana, Yabarama, Guajibo, Piaroa, Baniva, Guarekena, Bare, Mandahuaca y Yanomami*).

Luego pasa la misma institución a dar unas fechas de fundación de los distintos organismos encargados de la cuestión indígena:

2 Ver *América Indígena*, 1974, enero-marzo, pp. 201-214, México.

1. 1950: Se crea el Ministerio de Justicia.
2. 1959: Se crea por Decreto la “Comisión Indigenista”, como Cuerpo Asesor del Ministerio de Justicia, con diez miembros de diferentes organismos oficiales (entre los cuales no se contaba por cierto ningún indígena ni ningún antropólogo). Es decir, era una comisión puramente política y del gobierno.
3. 1968: Se hace la distinción dentro del Ministerio de Justicia entre la “Comisión Indigenista” y la “Oficina Central de Asuntos Indígenas” (OCAI, que existe todavía, aunque con otro nombre).
4. 1971: Se crea la Dirección de Cultos y Asuntos Indígenas, adscribiéndola a la OCAI.

Los objetivos fundamentales de la política indigenista de estos organismos eran:

1. La consolidación de las comunidades indígenas, en el sentido de mejorar sus condiciones de vida y la completa marginación en que vivían.
2. Lograr la participación de dichas comunidades en el proceso de desarrollo socioeconómico del país.
3. Preservación y salvaguarda de los valores humanos y culturales específicos de las comunidades autóctonas: Darles la protección del Estado porque integraban el patrimonio nacional. La dispersión geográfica y la diversidad cultural de esas comunidades hacían necesario particularizar la planificación de la acción indigenista.

Las funciones se “cumplían” a través de la OCAI de la cual dependían los centros indigenistas y las misiones.

En la OCAI y en la Oficina Indigenista que tenía aquélla en Maracaibo había un abogado que se suponía debía prestar asistencia legal al indígena.

Para ese año 1974 decía la OCAI tener 35 indígenas becados por el Ministerio para cursar Primaria, Secundaria, Normal y Universidad.

Las actividades de los Centros eran, siempre según la Dirección de Cultos y Asuntos Indígenas:

- A) **Actividades médico-asistenciales** (desconociendo por completo, por supuesto, la medicina indígena, tal como era pensada y practicada por las distintas etnias). Este programa no llegó a implementarse sino muy tardeamente y sólo con algunos pocos grupos amazónicos.
- B) **Mejoramiento y auto-construcción de viviendas:** en 3 años, según dicho informe, se habían construido 127 viviendas y mejorado 32, cuyo diseño no tenía nada que ver con la concepción de la casa indígena, salvo en muy pocos casos.
- C) **En Educación:** se tenían 43 planteles, con un promedio anual de 16.000 indígenas. En las misiones había cursos adicionales de artesanía, economía doméstica y manualidades. En el Territorio Federal Amazonas había una Escuela de Promotores Indígenas dirigida por CODESUR en colaboración con la OCAI y el INCE.
- D) **Actividades agropecuarias:** tenía la OCAI tres hatos de ganado vacuno y uno de ganado vacuno y caprino (este último, en la Guajira).

- E) **Seguridad pública y supervisión:** se tenía en cada centro indigenista comunicación radial diaria con la OCAI en Caracas.
- F) **Servicio Odontológico:** había sólo dos profesionales que trabajaban con los Centros, uno en la Guajira y otro en el Amazonas.
- G) **Actividades deportivas:** se realizaban en los Centros Misionales.
- H) **Actividades coordinadas con las Universidades:** con la Escuela de Antropología de la UCV y con el Departamento de Ciencias Sociales de la UDO, asignación del Despacho en materia indigenista.
- I) **Servicio de Agua:** se afirma que se repartía “agua gratuita” a los indígenas en la Guajira.

Es importante observar como la acción indigenista planificada por la OCAI desde Caracas consideraba al indígena como objeto de planificación y no se le consultaba porque había que “*civilizarlo*” primero. No hubo aparentemente reacciones de protesta de los indígenas en esa época, muchos se dejaban hacer pasivamente. Ejemplo de esta actitud pasiva son muy particularmente los casos de los Panare y de los Yu’Pa.

Según el mismo organismo, el financiamiento era de 3.335.376,00 Bs. anuales, repartidos del modo siguiente:

- Zulia: Bs. 79.112,00, de los cuales había 15.000 para las Misiones.
- Apure: Bs. 19.936,00.
- Bolívar: Bs. 40.818,00 (de los cuales 23.982,00 para las Misiones).

- Delta Amacuro: Bs. 44.864,00 (de los cuales 20.000,00 para las Misiones).
- Amazonas: Bs. 60.358,00 (de los cuales 20.267,00 para las Misiones).

En el campo educacional el tema de la acción indigenista es desarrollado en ese número de la revista *América Indígena* por Josefina Navas, quien escribe para empezar: “***Hablar del indio es hablar del venezolano más auténtico, pero también es referirse al hombre más marginado de todo el territorio nacional***” (1974, 209), explicando ella que desde 1970 se comenzó un “Programa de Acción Educacional” a través del Ministerio de Educación para las zonas marginales fronterizas. Su objetivo principal era la integración de las minorías étnicas indígenas a la vida nacional, cuya base era el Artículo 78 de la Constitución Nacional entonces vigente, que decía: “***Todos tienen derecho a la educación. El Estado creará y sostendrá escuelas, instituciones y servicios suficientemente dotados para asegurar el acceso a la educación y a la cultura, sin más limitaciones que las derivadas de la vocación y de las aptitudes***”. Como se ve, este artículo no concernía a los indígenas en particular sino a toda la población en general. Lo mismo sucedía con el Artículo 1 de la Ley de Educación, que decía en sus Disposiciones Generales: “***La educación pública tiene como finalidad la formación y desarrollo intelectual de los habitantes del país y contribuir a su mejoramiento moral y cívico***”. En aquella Constitución no había ningún artículo que les diera derechos especiales a los indígenas. Se empezó aparentemente con un programa de educación de adultos en comunidades guajiras (Estado Zulia), pemones (Estado Bolívar) y maquiritares (yekuana, Estado Amazonas), para dar cumplimiento al Decreto No. 40 del Estatuto Orgánico de Ministerios, que confería al Ministerio de Justicia “***el resguardo, protección y civilización de indígenas***”, con lo cual se puede observar nuevamente para la fecha la actitud

paternalista de un Estado para el cual el indígena era un ser salvaje e infantil.

El Ministerio de Obras Públicas, a través de CODESUR, debía adelantar además un “*programa de penetración de vías terrestres, mejoramiento de la vivienda, construcciones escolares*” y a través del Instituto Agrario Nacional, otorgar títulos de propiedad a los indígenas, además de un programa de Asentamientos, Uniones de Prestatarios y Cooperativas, así como un programa de Promoción Social.

Dicho programa del I.A.N (Instituto Agrario Nacional), que empezó efectivamente en 1974, se paró en 1977 por la llegada a la presidencia de este instituto de Alberto Güerere, quien no estaba de acuerdo con los programas indígenas, por considerarlos inútiles, de modo que terminó con ellos y retiró del IAN al antropólogo y otros profesionales que trabajaban en esto. Un año después (1979), sin embargo y por el cambio de gobierno (COPEI, antes estaba un gobierno de AD) entra un nuevo presidente al IAN y el programa volvió a empezar, para ser nuevamente parado en 1985 (nuevamente gobierno de AD con Jaime Lusinchi en la presidencia del país), suprimiendo la planificación al mismo tiempo que se volvió a retirar del I.A.N. en 1985 al mismo antropólogo encargado del mismo programa, pues había estallado para entonces el conflicto Zing-Piaroas en el Amazonas.

Siempre en esa misma década del 70 se decía que las Fuerzas Armadas Nacionales debían cooperar en tareas de alfabetización y “enseñar la conservación de nuestras riquezas naturales, las que a menudo por ignorancia del indígena son destruidas con perjuicio para el equilibrio ecológico de la región”, como escribe también Navas en el mismo informe (*Id.*: 213). Esta autora pensaba que las mayores dificultades eran la inexistencia entre los indígenas de un recurso humano “apto”, el difícil acceso a las zonas indígenas y

el “nomadismo agrícola y pecuario”, con lo cual calificaba, indistintamente y con estereotipos sin fundamento, a todas las etnias.

El otro documento importante para nosotros en esta revista es el que presenta en forma anónima CODESUR (Comisión para el Desarrollo del Sur o “Conquista del Sur”), programa que fundó el presidente Caldera en 1972. Ahí se dice que el objetivo general de dicha Comisión era el desarrollo de la zona sur del país (concretamente: Territorio Federal Amazonas y Distrito Cedeño del Edo. Bolívar), es decir, un 26,5% del territorio nacional, con menos de 60.000 habitantes y con fronteras internacionales sin definición física y continua sobre 1.000 kms. Un porcentaje considerable de esta población no hablaba el español y estaba desvinculado de la vida nacional. Se denominaba a este 40% “*población indígena selvática*” y de ella se decía que estaba “*ajena a cualquier proceso significativo de civilización*” (p. 226 de este documento).

Los objetivos básicos de CODESUR, década del 70

A) La presencia física y sensible del Estado venezolano en todos los rincones de la patria y afirmación de la soberanía nacional.

B) La elevación progresiva del nivel socioeconómico y cultural de la población, como deber del Estado y por la diferencia existente entre la región sur y el promedio nacional, la prioridad debía darse al sur.

(Hay que recordar que esa década fue la de la moda de los programas de “desarrollo” en Venezuela como en toda América Latina, según el modelo del sociólogo argentino Gino Germani).

C) Por la necesidad de conseguir nuevas fuentes de ingreso, se veía “*insólito el que un 26,5% del territorio nacional no*

produjera nada significativo”, sobre todo por las grandes riquezas minerales que encerraba y por su posición estratégica como “puente” entre tres países.

La idea era “la Incorporación de las Fuentes de Riquezas de la Región en el proceso Armónico de Desarrollo del País”, el cual se pensaba como integral: Desarrollo minero, agropecuario, industrial, comercial... (Este se concretaría más tarde, al final de la década del 80 y principios del 90, con un programa de desarrollo de la CVG, expresado a través del MAPA “RETO”.

En el mismo número de esta revista (América Indígena, 1974) hay dos trabajos que se ocupan también de política indígena, pero que se diferencian por sus enfoques de la política indigenista oficial expresada en lo que acabamos de ver: Uno del antropólogo *Esteban Emilio Mosonyi* y otro del antropólogo *Gerald Clarac Noirtin*.

En ese año 1974 pensaba *Mosonyi*, al contrario de los organismos estatales, que la organización pan-indígena en Venezuela era un hecho ya irreversible. Ya existía en efecto una Confederación Indígena, constituida por Federaciones Regionales. Pensaba él que se podía ver esto como el núcleo para una futura autonomía de todos los grupos étnicos y que éstos habían llegado a una madurez político-social (evidentemente frente a la sociedad nacional). Pensaba que las tendencias organizativas Pan-indígenas en Venezuela y en toda América “*desmentían las tesis asimilacionistas sostenidas por el desarrollismo de derecha y las concepciones unilateralmente clasistas de algunos sectores de la izquierda*” (*Mosonyi*, 1974: 151).

Observaba *Mosonyi* como estaban surgiendo profesionales indígenas de la medicina, de la educación, del derecho, de la antropología, quienes ya estaban “*escalando posiciones importantes en la vida nacional sin renunciar a su filiación étnica*” y sin perder el contacto con su cultura propia (Id.).

Las tareas que, según él, debía acometer la Confederación Indígena eran:

Atender necesidades como la tenencia de la tierra, la atención médico-sanitaria, buscar el reconocimiento de las lenguas y culturas indígenas por parte de la sociedad criolla, participar en la planificación de la educación a todos los niveles, lograr el esclarecimiento de la opinión pública nacional sobre la problemática indígena, la introducción de nuevos renglones de producción, la facultad de elegir y remover libremente sus asesores no indígenas, con una auto-gestión que no significaba autosuficiencia ni aislamiento. Pedía a los organismos criollos “*no recaer en actitudes de dominación paternalista o neopaternalista*” (Id.: 159).

Fue capaz de intuir también Mosonyi, en esa época, la posibilidad de que la confederación indígena resultase a la postre un nuevo organismo de dominación, sujeto a intereses distintos de la base indígena, a manipulaciones por parte de grupos de presión, partidos políticos y otras entidades ajenas a la problemática indígena. Para que esto no sucediera recomendaba el mismo autor “*el refuerzo de la organización de bases en cada comunidad para lograr una conciencia activa y participativa, y conseguir un mecanismo auto-regulador...*” Pensaba que, de todos modos, era “*preferible contar con un organismo indígena susceptible de ser mediatisado, antes que con entidades no indígenas directamente mediatizadoras*” (Id.). De modo que, opinaba, la creación de la Confederación Indígena era “el paso más trascendental que se había dado” hasta entonces (1974), hacia “la liberación del indígena”.

Luego viene el trabajo de Gerald Clarac (el encargado de los programas del I.A.N. que iba a ser echado de esta institución en 1984 por el Caso Piaroa) sobre “Indigenismo de Dominación o Indigenismo de Liberación”, en el cual considera que el Indigenismo de Dominación pensaba a los indígenas como marginados porque “eran todavía indios” y que la única forma de civilizarlos

era que “dejasen de ser indios” para integrarse a la vida nacional y para “agilizar la integración de la población indígena a la vida nacional nos persuadieron de la efectividad práctica de un mecanismo: Los Centros de Coordinación Indigenista”, que él califica como “paternalistas, etnocentristas e incluso, etnocidas”. Los mismos transformaron a los indígenas en jornaleros que debían trabajar para tales centros o misiones, donde los endeudaban en forma permanente al darles crédito en unos “comisariatos” (especies de bodegas), crédito que nunca lograban pagar. Es decir; se hacía lo mismo que siempre se hizo en las haciendas del país con los peones agrícolas.

En cuanto al sistema educativo, que llegaba a través de los canales gubernamentales y las Misiones Religiosas, “**ambos eminentemente occidentalizantes**”, consideraba Gerald Clarac que era totalmente “**divorciado de la realidad sociocultural, económica y ecológica del sector indígena**” (p. 164).

Con la política crediticia, se lograba que la población “objeto de desarrollo” ... “se internara cada vez más en una dependencia económica que hacía posible el mantenimiento y acrecimiento de intereses ajenos a la comunidad” (Id.). Se pensaba y decidía por el hombre indígena, “porque está profundamente enraizada en nosotros la idea de que “el indio” es incapaz de razonar y decidir su futuro, razón por la cual se asume la responsabilidad de defenderlo, protegerlo y encauzarlo hacia la senda de la civilización” (p. 165). Expresa así mismo el autor que “la cultura-sistema invasora” había puesto a todo el mundo —indígenas y criollos— “a bailar un trompo extraño” y ante esto, era necesario romper con las relaciones de dependencia y dominación y salir del estado de sumisión, lo que se lograría “en la medida en que la mayoría venezolana, con la colaboración del Estado, encontrara su propia identidad cultural, dinamizándola en función del genuino bienestar del país, a la vez que se apropiara de su trabajo-recursos naturales y los utilizará para la satisfacción de sus necesidades e intereses internos” (p. 166).

En base a esta comprensión pensaba este autor que surgiría el “indigenismo de liberación”, el cual correría sin embargo el peligro de ser obstaculizado y adormecido por los poderosos intereses de dominación y sumisión, por lo que veía la vía de la “diversidad solidaria” entre las etnias como la única capaz de garantizar un verdadero proceso de enriquecimiento nacional y el justo respeto al hombre.

Importancia de la década del ochenta para el despertar político indígena

En esa década la etnia Piaroa (Wattujo) sufrió una importante invasión de sus tierras por industriales caraqueños, entre los cuales el líder era Hermann Zing, quien pretendía sacar a la fuerza a los indígenas de su propio territorio ancestral.

En noviembre 1985, después de los dolorosos hechos del Valle de Wanai (dolorosos para los indígenas y para los antropólogos que los vivieron con éstos), se realizó por primera vez un Encuentro Nacional entre antropólogos, abogados, ecólogos e ingenieros agrónomos, para tratar el problema de esta invasión, aprovechando la sede de ASOVAC, reunión anual de científicos del país, que ese año se realizaba en Mérida. Después publicó el Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes gran parte de lo discutido en aquella mesa de trabajo que duró varios días (publicación que se hizo a través del Nro. 10 de la revista *Boletín Antropológico*, Museo Arqueológico-ULA, Mérida, 1986 y para lo cual aportaron ayuda financiera los mismos que participaron en el debate y enviaron luego su texto para ser publicado, de modo que en el Museo Arqueológico se consideró que esa publicación constituía un “documento histórico de importancia”). En la mesa participaron los antropólogos *Haydée Seijas, M.E.Suels, Nelly Arvelo-Jiménez, A.Perozo, S.Zent, Gerald Clarac Noirtin, Alexander Mansutti Rodríguez, Roberto Lizarralde, Dieter*

Heinen y el ingeniero agrónomo **Silvino Reyes**, así como mi persona. Es decir: representantes de tres universidades del país y del IVIC, entre los cuales algunos habían sufrido directamente el problema Piaroa-Zing.

Por cierto, en la presentación de mi “Introducción” para esa edición del *Boletín Antropológico*, citaba un párrafo de un discurso **Guillermo Bonfil Batalla** en el Primer Foro Paralelo al VIII Congreso Indigenista Interamericano, Mérida de Yucatán, en noviembre de 1980. Vuelvo a transcribir sus palabras, por ser todavía vigentes en el pensamiento de muchos, 20 años después de él pronunciarlas y 15 años después de yo citarlas:

...Aunque los latinoamericanos gritamos orgullosos nuestra condición de mestizos, en buena medida vivimos de espalda al indio. Los hemos vuelto sólo pretéritos, algo cuyo único destino es terminar de incorporarse ya para que nuestros proyectos de nación se cumplan. Porque seguimos soñando con naciones homogéneas, con una sola cultura, una lengua, una raza: naciones como las quería o las requería, el estado napoleónico. Veintitanos estados en busca de nación...

De ese Nro. 10 del *Boletín Antropológico*, que salió publicado en el año 1986, hablaremos sólo de 5 trabajos que interesan directamente por el tema tratado aquí:

Después de un artículo informativo de **Haydée Seijas y M.E. Suels** sobre “*la tenencia de la tierra en comunidades con población indígena. Resultados analíticos del último censo*”, viene uno de **Nelly Arvelo-Jiménez, A. Perozo y S. Zent** sobre “*Frontera económica y territorios tradicionales al Sur del Orinoco*”, en el cual denuncian la percepción reciente de la región sur como “frontera agropecuaria y/o minera”, con los acaparamientos correspondientes de tierras indígenas o campesinas, consideradas baldías, situación ésta provocada por la creación y puesta en funcionamiento del Programa geopolítico

oficial denominado “Conquista del Sur”, ilustrando los autores su artículo con el estudio de varios casos:

A) **Caso de los Ye’kuana**, e’kuana cuyas tierras fueron invadidas en su parte del Alto Ventuari por colonos criollos en 1969, empezando éstos a restringirles el acceso a muchas de sus zonas de pesca, caza y recolección. La solución la dio la Compañía de Jesús en 1972, pero implicó para estos indígenas asentarse en zona de sabana (en lugar de los cuatro ecotonos que explotaban anteriormente) y constituir una unidad de producción ye’kuana-criolla que se denominó “Unión Maquiritare del Alto Ventuari”. Finalmente consiguieron del Instituto Agrario Nacional los Ye’kuana un título provisional colectivo de propiedad sobre 20.000 hectáreas., es decir, sólo una pequeña fracción de su territorio ancestral, victoria que tuvo “**un alto costo en sufrimiento humano, perturbación social, dislocación del patrón de asentamiento y pérdida de la capacidad de decidir sobre la adecuación de recursos propios y ajenos a integrar en un proceso de etnodesarrollo**” (Arvelo, 1986: 40-41). Para lograr esta reducción, la tierra invadida por los criollos había sido definida como “vacía” por un funcionario de la Comisión de Fronteras del Ministerio de Relaciones Exteriores a quien se reconocía como “experto en cultura Ye’kuana”, definición basada en la supuesta inexistencia de signos “visibles” de ocupación, definiendo además el modo de producción ye’kuana como “**inexistente**” y “**marginal**” y “**su presencia tildada de obstáculo para el desarrollo de la región**”. La movilización realizada por los Ye’kuana en defensa de su territorio fue percibida como “amenaza” para la seguridad nacional y la continuidad e integridad territorial de Venezuela, y **su fortaleza cultural** fue interpretada como “**carenza de identidad nacional...**”.

(Por cierto, el muy conocido y respetado autor venezolano Arturo Uslar Pietri le dio un respaldo oficial al gobierno acerca de los casos **yekuana y piaroa**, en sus programas de televisión (muy seguidos por la audiencia) por considerar que los antropólogos

eran ridículos y atrasados al apoyar a los “indios” en sus reclamaciones, ya que se debía más bien propiciar la *integración de éstos a la civilización* en lugar de “*encerrarlos en sus culturas respectivas*” y/o “*propiciar la formación de naciones independientes*”, malinterpretando así, por falta completa de información —que él recibiría probablemente sólo a través de los mass media— o por mala fe, tanto hacia los indígenas como hacia los antropólogos indigenistas).

B) **La Comisión de CODESUR** La Comisión de CODESUR había sido la encargada de programar dicha “conquista del sur”, asignando un papel fundamental al eje carretero Caicara del Orinoco – Guaniamento (zona geominera) y fue el primer tramo de la penetración terrestre hacia el Territorio Federal Amazonas, con numerosas carreteras que siguieron, significando la llegada de contingentes migratorios extra-locales desde principios de la década del 70. La presencia de núcleos campesinos criollos y de empresarios del agro en la zona fue desastrosa especialmente para el grupo PANARE (sabemos hoy las consecuencias tan negativas que tuvo dicha situación para ellos) y en la zona de Perijá para los grupos YU’PA y BARI.

Los antropólogos Arvelo, Perozo y Zent (1986) recalcaron en su artículo publicado en el dicho *Boletín Antropológico* Nro. 10 “*la atención que demandan los factores ambientales característicos de los trópicos húmedos, los cuales limitan la consolidación del modelo de desarrollo importado que se ha intentado implantar dado el éxito que ha tenido en las zonas templadas del planeta donde fue diseñado*” (p. 51).

C) El otro caso debido al mismo programa de CODESUR mencionado por los autores es el caso PIAROA, cuyo Valle de Wanai-Caño Santo fue invadido como dijimos arriba por un colono criollo (caraqueño) de nombre Hermann Zing Reverón, quien fundó su gran Hato San Pablo cerca de la carretera Caicara-San Juan de Manapiare, provocando así una década de hechos

conflictivos que terminaron con uno de violencia contra un grupo Piaroa en 1984, desencadenando un escándalo nacional, que condujo a la creación de una sub-comisión especial de la Cámara de Diputados (cuyo viaje a Wanai y el informe que siguió, liderizado por la diputada Paulina Gámus fue un monumento de injusticia y parcialidad); la cual terminaría propagando como tema recurrente por todos los medios de comunicación de masa “*la vulnerabilidad geopolítica del Territorio Federal Amazonas...*”.

En esa misma revista encontramos luego un artículo de **Gerald Clarac** (el antropólogo encargado por el IAN de la coordinación de programas de autogestión con los indígenas y víctima del grupo Zing - Paulina Gamus - Marcel Granier, por los ataques mancomunados que libraron éstos —contra él y **Esteban Mosonyi**— a través de todos los medios de comunicación de masa): en el cual recalcó el CASO PIAROA, aportando toda la cronología de los hechos y los informes técnicos que se hicieron al respecto, informe que, cuando lo presentó al Congreso Nacional que se lo había pedido, le valió ser echado nuevamente del IAN por el entonces Ministro del Interior Octavio Lepage, junto con otros 40 funcionarios, entre los cuales el Sociólogo Rubén Montoya, uno de los primeros denunciantes de lo que sucedía en Wanai.

Se les prohibió a los antropólogos que participaron en el proceso del lado de los indígenas, organizar mesas redondas y dar su opinión por los medios de comunicación de masa, prensa y televisión, acusándolos incluso de ser “comunistas” y “traficantes de droga”, como se puede ver en la prensa y en los programas de TV. de la época. Los antropólogos más atacados entonces fueron **Esteban Emilio Mosonyi** y **Gerald Clarac**. Las agresiones del gobierno contra ellos y contra los indígenas, aunque fueron manifestadas muy específicamente por el Ministro del Interior Lepage y la diputada Paulina Gamus, del partido Acción Democrática (nombrada, en el seno del Congreso Nacional,

Coordinadora de la Comisión que debía estudiar el problema), en la Cámara de Diputados, el informe de la Comisión estuvo a favor de los invasores caraqueños.

Ese muy complejo caso Piaroa tiene mucha documentación al respecto que valdría la pena estudiar para comprender la actitud y política indigenista del Estado en la década del 80 y poder compararla con la época presente. Este caso, del que se ocuparon en su momento los medios de comunicación social y que enfrentó a indígenas y antropólogos, por un lado, a grandes empresarios y políticos en el poder, lo podemos ver ahora, retrospectivamente, como el hecho que marcó en Venezuela una nueva página en la historia del problema indígena y en la conciencia política indígena.

Otro importante artículo de ese Número 10 del Boletín Antropológico es el de *Alexander Mansutti*: “**Integración Política y Cambio Social: Los Congresos Piaroa**”, en el cual se refiere al primer encuentro democrático y representativo de líderes de una etnia en Venezuela, los del Consejo de Sectores Uhuottoja (CONSEU) quienes impulsaron su I Congreso Piaroa a raíz de la invasión de Wanai por Hermann Zing, conflicto que, como hace observar *Mansutti*, pasó a ser noticia de primera página por la importancia de los intereses en juego, lo que originó un gran flujo de información, “**muchas de ella tergiversadora y producida con mala fe, lo que produjo un ambiente de gran confusión, ya que los mismos intereses controlaban los grandes medios de comunicación y levantaron una campaña de infundios e infamia contra los defensores de los Uhuottoja**”. Fue el conflicto clásico del cual dice Mansutti en aquel artículo que derivaba de “**la expansión de las fronteras económicas del mundo capitalista a costa de las posesiones de un grupo de aborígenes**”, y que lo transformaron “**de la noche a la mañana en un problema de narcotráfico, subversión e independentismo aborigen**”, el cual se decía que era consecuencia de las maniobras de Castro, Brezhnev y Kadaffi (Mansutti, 1986: 67).

A pesar de los obstáculos y toda la prensa en contra, los *Uhuottoja* siguieron preparando dicho congreso, para el cual recibieron la ayuda del Gobernador de Amazonas, General Muller Rojas (quien luego sería destituido también por el Gobierno Nacional a raíz del conflicto) y por decisión del Ejecutivo Regional y la Dirección de Asuntos Indígenas, se permitió el acceso a la zona de observadores criollos sin cumplir los requisitos del Decreto 250, porque se consideró que era aval suficiente la invitación que los *Uhuottoja* habían hecho para pasar a su territorio. El Gobernador logró ganarse a los *Uhuottoja* reconociéndoles en la práctica su derecho a escoger su delegado de etnia ante el Consejo Territorial Indígena. Ese primer encuentro fue un éxito, y decidieron repetirlo el año siguiente. “*Los derrotados* —dice Mansutti— fueron aquéllos que apostaron al fracaso del evento; aquéllos que regaron la malintencionada información de que dicho Congreso estaba manipulado por elementos extraños a la etnia. Derrotados quedaron los que hablaban de integrar al indígena, pero de manera tal que pudiera ser manejado por ellos”, y agrega Mansutti: “Estos, los más peligrosos, son los que quieren a un indígena ignorante, incapaz de defender sus derechos y de cumplir con sus deberes” (1986: 69).

Con base en esta primera experiencia, el liderazgo Uhuottoja preparó su Segundo Congreso, sin necesidad de apoyarse en la asesoría de instituciones extra-regionales. Sin embargo, los partidos políticos AD y COPEI impusieron un cerco a fin de captar el liderazgo emergente y así poder lograr un mínimo control sobre el movimiento y “*como el apetito desarrollista seguía moviéndose en Amazonas*”, los indios organizados eran “*impertinentes e inoportunos*”, pues les parecía ya bastante oneroso a esos sectores poderosos negociar con los movimientos obreros y campesinos como para tener que hacerlo, además, con los indígenas. El Gobierno nacional de Jaime Lusinchi y del Ministro del Interior Lepage le exigió la renuncia al Gobernador del Amazonas Muller Rojas, nombrando

en su lugar al General Jesús Vargas Chirinos, empezando a “*resquebrajarse así la alianza hecha anteriormente entre los Uhuottoja y el Gobierno regional, los canales de comunicación se dislocaron y se convenció al nuevo gobernador que lo que buscaban los Piaroa era una especie de revolución contra su gobierno*”. Destacamentos de policías y Guardias nacionales impidieron entonces en el aeropuerto de Ayacucho y en el puerto de Samariapo, el paso a la gente que quería asistir al Congreso, incluso se le prohibió el paso a indígenas Ye’kuana porque eran del Estado Bolívar y no de Amazonas. El Congreso se realizó de todos modos, sólo entre *Uhuottoja* y con un solo observador no piaroa, el antropólogo *Mansutti*, quien había logrado pasar antes de que se cerrara el acceso a la zona, razón por la cual pudo relatar lo sucedido.

Este antropólogo hace entonces la aguda observación de que “*la furia del Estado se había desatado contra el efecto de sus propias acciones: la integración política*”; porque, como hace notar, “*los congresos no son formas indígenas de organización política, son eventos característicos de sociedades segmentadas y complejas donde los miembros de un grupo social se reúnen a discutir problemas comunes y plataformas programáticas que les permitan mejorar su situación relativa en el marco de la sociedad global*”, de modo que era un primer paso de los Piaroa para integrarse a la sociedad venezolana. Sin embargo, “*lo que era normal para otros grupos sociales —como apuntó Mansutti— desencadenó contra los Uhuottoja una oleada represiva que, felizmente, no llegó a la represión física*” (1986: 71).

Algunas raíces de los problemas heredados en el Nuevo Milenio

El artículo de Roberto Lizarralde y Stephen Beckerman “*Historia Contemporánea de los Bari*”, en el mismo *Boletín*

Antropológico Nro. 10 (1986) muestra por primera vez por escrito y con ilustración mediante mapas el proceso de reducción progresiva del territorio de un grupo indígena (en este caso, los Bari de la Sierra de Perijá), de 1900 a 1983, bajo los efectos sucesivos y simultáneos de las actividades petroleras y la colonización agropecuaria de la región. Este artículo es importante para conocer las raíces y tener la comprensión del fenómeno actual de invasión minera carbonífera y de otra índole que sufren los Bari, los Yu'Pa y los Wayuu en el occidente de Venezuela, así como el fenómeno muy reciente (año 2001) de “invasión” de tierras “de hacendados” al sur del Lago de Maracaibo por parte de campesinos (probablemente de origen Bari), “invasión” que refieren en la actualidad los medios de comunicación de masa (especialmente los canales de televisión) sin preocuparse éstos, evidentemente, por buscar los orígenes del problema.

Quiero referirme ahora a un último trabajo publicado en dicha revista de 1986, el de *Dieter Heinen y Luis Urbina* sobre los “*Proyectos de Desarrollo en Guayana y el problema de la Tierra Indígena*”, por la vigencia que tienen hoy sus planteamientos en relación con el problema que ha tenido el grupo Pemón y que fue oficializado en 2000-2001, a causa del Tendido Eléctrico hacia Brasil: nos refieren estos autores que “*durante todo el año 1982 el Departamento. de Comunidades de CVG-EDELCA estuvo buscando a un antropólogo para analizar el sistema socio-político Pemón para poder planificar la última etapa de la Represa Raúl Leoni y la subsiguiente ampliación del lago de Guri*”. En efecto, los territorios de esta etnia se encuentran en las vastas áreas de la Guayana venezolana, desde el Delta del Orinoco hasta la frontera con Brasil, áreas que geopolíticamente forman parte del Estado Bolívar y del Estado Amazonas (en 1985-86 se llamaba todavía Territorio Federal Amazonas). En el límite norte del área, “*donde las aguas negras del Caroní se vierten en el Orinoco, está uno de los polos de desarrollo industrial mayor del país, basado en los importantes depósitos de hierro y bauxita. La zona cuenta con abastecimiento de*

energía hidroeléctrica abundante y barata, producida por la Represa Raúl Leoni". (El Delta del Orinoco es la morada de los Warao, quienes están actualmente, como se sabe, en un proceso compulsivo de migración mendicante hacia Caracas, el cual me parece haberse intensificado con la instalación en el Delta de empresas petroleras extranjeras, que recibieron concesiones del Gobierno anterior, de Caldera). La otra parte de Guayana es la Gran Sabana, tierra de los Pemones, de los cuales hablaremos también ahora.

Refieren los autores (1986) que los ejecutivos de la CVG y sus subsidiarios (especialmente EDELCA) "*ven los territorios indígenas del sur, especialmente las tierras altas de la Gran Sabana como de suma importancia estratégica, en tanto que región de las cabeceras del Caroní/Paragua que alimentan al proyecto hidroeléctrico del Guri, como también por su potencial agrícola para abastecer la población del área de Ciudad Guayana*" (la cual ya había subido de 32.444 habitantes en 1961 a 325.017 en 1981, último censo conocido en esa época por los autores).

En la década del 60 se había saturado el área de la Gran Sabana con insumos abundantes de fertilizantes y maquinaria agrícola, "*al tiempo que se animó a la población indígena para que se asentara en núcleos poblacionales constituidos por viviendas rurales – no funcionales para unidades residenciales indígenas que consisten en varias familias nucleares*". Ejemplos de este tipo de asentamientos, "*que en muchos casos no disponen de suficientes tierras fértiles como para alimentar una población de varios centenares, son San Rafael de Kamoiran, San Francisco y San Ignacio de Yuruani, así como Maurak y Betania*" (Heinen y Urbina, 1986:112).

Durante 50 años, los misioneros habían sido los empleadores principales de la mano de obra en la zona, pero llegaron en esa década del 60 los agrónomos europeos con su enfoque

de agricultura industrial y no supieron ganarse la confianza de los indígenas, “*quienes rehusaron cultivar flores ornamentales, higos y fresas, y utilizaron los nuevos asentamientos*” —muy disfuncionales— “*sólo como centros para sus cultos de Aleluya y Cochimán durante los fines de semana, mientras que seguían con su cultivo de yuca amarga y otros tubérculos en sus conucos*” (Id.: 113).

Hacia la segunda mitad de la década del 70, sin embargo, cambió drásticamente el cuadro, dicen los autores, con una nueva generación de ecólogos, geógrafos y antropólogos venezolanos quienes constataron que:

1. *La horticultura indígena no estaba interfiriendo con las cabeceras de los ríos.*
2. “*La quema limitada y controlada de pequeñas áreas de sabana tenía más bien un carácter preventivo al impedir la acumulación de materiales combustibles y evitaba de esta manera los incendios forestales*”, los que podían darse a raíz de relámpagos y otros accidentes naturales.
3. “*Importantes cultivos de la agricultura de conuco, tales como plátanos, cambures y caña, ayudaban a mantener el nivel freático por sus características rizomáticas en talas tradicionales en la margen de ríos pequeños*”, en un patrón de asentamiento disperso.
4. “*Cultivos exóticos tales como fresas, higos y flores ornamentales eran poco económicos en zonas tan alejadas de los mercados potenciales*”.

En otra parte de Guayana, los programas de canalización y drenaje del Caño Mánamo en el Delta occidental, por la Corporación Venezolana de Guayana, afectaron el hábitat de los Warao.

Se trataba de obras de infraestructura para la “Recuperación de Tierras” a fin de crear un “granero” para la futura población de Guayana. Los estudios de impacto se hicieron muy parcialmente, pues los ingenieros responsables desconocían —hasta ya bien avanzada la construcción de los muros de contención— la presencia de poblaciones indígenas en el Bajo Delta occidental. También pudo constatar Dieter Heinen más tarde, que la población indígena había sido minimizada en esos estudios de impacto y que no hubo previsión de oportunidades para la autosubsistencia tradicional de los indígenas, quienes se encontraron con la imposibilidad de seguir con su pesca tradicional, (sin contar los problemas posteriores que, como sabemos hoy, empezaron a confrontar los Warao obligados a migrar a tierras al lado de los ganaderos criollos). La salinidad resultante del Bajo Delta occidental es hoy irremediable, pues la apertura del Caño Mánamo inundó la mitad de la muy crecida capital del Delta Amacuro, que es Tucupita.

Otro ejemplo dado por los autores es el caso de la Represa de Gurí: después de haber creado en 1968 la Reserva Forestal de la Paragua, se declaró en el año 1975 por decreto presidencial 1141 que una zona muy extensa del Estado Bolívar sería afectada por dicha represa. Una de las primeras poblaciones afectadas fue la comunidad Pemón de la Isla de Periquera, pues la última etapa del Guri preveía llevar el nivel de la represa a la cota 270 y requería la re-ubicación de esta población. El problema era menos grave porque esos Pemones no se encontraban ahí en su tierra ancestral, habían llegado a la zona en los años 49, provenientes de Kamarata y de Kavanayen. El Departamento de Comunidades de EDELCA empezó el estudio del caso a partir de 1980, sobre la base de la experiencia que había tenido en las represas de Atarigua (Estado Lara), del Guamo (Estado Monagas) San Francisco de Tiznados (Estado Cojedes), San Francisco de Cara (Estado Aragua) y el Uribante-Caparo (Estado Táchira), es decir: en zonas “criollas”.

Los autores de este artículo manifiestan al final del mismo su esperanza de que el equipo de EDELCA sepa manejar la situación y sepan “*superar el etnocentrismo que se encuentra habitualmente en los planificadores*” y pedían que se accediera a oír no sólo la voz de los Pemones (quienes hablan también español) sino igualmente la de otros conuqueros indígenas monolingües de la zona. Sin embargo, como veremos luego, no se tomó en cuenta la asesoría antropológica ni se pidió su opinión a los indígenas, razón por la cual se llegó al problema tal como lo conocimos en el año 2000, del Tendido Eléctrico “para Brasil” y la alta sedimentación del Caroní y como consecuencia sedimentación también de la represa del Gurí, que bien quisieran los ingenieros compensar ahora desviando el río Caura para su utilización en el sistema hidroeléctrico de la región, cuando dicho río es —según me comentaron algunos ecólogos y antropólogos que trabajan en esa zona sur del país— *“el único río del planeta con aguas todavía puras”*. El otro problema debido a la sedimentación del Caroní y por consiguiente de la represa del Gurí, es la falla en la producción de electricidad, en un país que “da electricidad a Brasil y a Colombia” (en base a contratos firmados durante el gobierno del presidente Caldera), pero que no tiene suficiente para sus propios habitantes (los que sufren mayormente del problema son los venezolanos de la región andina, Mérida, Trujillo y Táchira).

Esa revista de 1986 termina con un Epílogo, en el cual hicieron los participantes en el evento unas recomendaciones:

1. Unir los esfuerzos de antropólogos estudiosos de la problemática indígena con los esfuerzos de otros profesionales para elevar ante las instancias oficiales competentes la recomendación de agilizar la elaboración y estudio del reglamento para la regularización de la tenencia de la tierra a las comunidades indígenas (en base a los artículos 2o -Literal D-161 - Numeral 3- y 167 de la Ley de Reforma Agraria).

2. Ubicar en la cartografía las 1602 comunidades indígenas del país censadas por la OCEI entre 1982 y 83, indicando que faltaban en dicho censo los datos de la etnia guajira del Edo. Zulia.
3. Levantamiento catastral de las áreas ocupadas por las comunidades en base a los datos del censo y a la cartografía.
4. Resolver las implicaciones negativas para las comunidades indígenas ubicadas en zonas bajo régimen especial (los autores hicieron referencia entonces muy especialmente a la Reserva Forestal de Imataca, al Parque Nacional Canaima, a la Reserva Forestal de la Paragua, a la del Caura, a la del Sipapo, al Parque Nacional Perijá y la zona del Guasare, y a la zona protectora del Caroni).

Al respecto, se pidió especial atención para las áreas que se consideraban entonces como “críticas”: los distritos Achaguas, Rómulo Gallegos y Pedro Camejo del estado Apure (100 comunidades *Yaruro* y *Guabibo-Cuiva*). El distrito Cedeño del estado Bolívar, por las implicaciones del Proyecto Bauxiven y el eje de carretera Caicara del Orinoco - Puerto Ayacucho (comunidades afectadas: *Panare*, *Piaroas* y *Mapoyo*). El distrito Atures del Amazonas, específicamente el Valle del Manapiare y la Cuenca del Cataniapo (comunidades *Piaroa*, *Yabarana* y *Guabibo*). Las comunidades *Kariña* del distrito Heres del norte del estado Bolívar, las de la Mesa de Guanipa y las del sur de Anzoátegui y Monagas. Finalmente, las comunidades *Yu'Pa* y *Bari* de los distritos Perijá y Catatumbo del estado Zulia (por la invasión de sus tierras por colonos criollos. Todavía no se conocía toda la problemática que iban a

vivir posteriormente estas etnias, a partir de la década del 90).

5. Finalmente, se decidió que era imprescindible realizar un “verdadero censo” de los grupos indígenas, como piedra angular para abordar el problema de la tenencia de la tierra de todas las etnias.

Dicho censo se realizaría en 1992, pero antes (1988) se organizaron los indígenas para fundar el CONIVE (Consejo Nacional de Indígenas de Venezuela) que sustituyó a la Confederación Indígena, en reacción a lo sucedido en Wanai-Amazonas entre los invasores criollos apoyados por el Gobierno, por un lado, y por el otro lado la etnia **Piaroa (Wuottuja)**. Podemos considerar que la fundación de CONIVE fue también una de las importantes consecuencias de los dos congresos **Piaroa** y de la actitud gubernamental frente al caso.

Años 1999-2000-2001

Quise hacer esta revisión —muy resumida— de algunos momentos históricos claves para comprender la política indigenista a través del tiempo en Venezuela, especialmente desde las décadas de los 50-60 del siglo XX y poder compararla con la política que ha empezado a desarrollarse recientemente en nuestro país con el gobierno de Hugo Chávez, comparar los problemas habidos en otras épocas con los actuales como, por ejemplo: el del Tendido Eléctrico de Guayana y el problema que este proyecto ha representado para los **Pemones**; la extraña migración mendicante de los **Yu'Pa** y la poca atención que se le está prestando, la migración de otros grupos indígenas y la infinidad de problemas que confrontan hoy los **Bari, Yu'Pa y Wayuu** con las minas de carbón del Guasare (convenio internacional firmado bajo el gobierno de Rafael Caldera), con el narcotráfico, con la guerrilla

colombiana, con la invasión de sus tierras por ganaderos criollos; el problema de la migración mendicante de los *Waraö* del Delta del Orinoco hacia Caracas y los problemas más graves cada día que se presentan en relación con las minas de oro, bauxita y diamantes siempre en aumento, muy especialmente en el caso de la enorme explotación aurífera altamente tecnificada de Las Cristinas, en la zona limítrofe entre Imataca y la Gran Sabana, donde existe un convenio internacional firmado por el gobierno anterior (Rafael Caldera), con enormes capitales que, bajo el pretexto de dar trabajo a 70.000 obreros, acabarán con la ecología y el sistema de los principales ríos de nuestra Guayana, por lo cual se han levantado numerosas voces en contra (indígenas *Pemón*, antropólogos, ingenieros agrónomos, profesores universitarios, ecólogos, cantidades de ONGs), pero sin que el país esté realmente enterado de lo que sucede, por la red de confusión creada al respecto por los medios de comunicación de masa, muy parcializados con los capitales extranjeros y con el “desarrollo necesario” de Guayana...

Todos estos problemas confrontados hoy muy especialmente en el Delta con la apertura del petróleo y la presencia de compañías extranjeras explotadoras de éste en pleno delta del Orinoco, en Imataca con la deforestación exagerada realizada bajo el pretexto de construir el Tendido Eléctrico que iba a llevar electricidad a Las Cristinas y a Brasil, en la Gran Sabana, con la contaminación ecológica, de ríos y paisajística, denunciada por los *Pemones*, en el estado Apure, con la muy difícil situación de los grupos *Jiwi*, obligados a una permanente mudanza y nomadismo por la acción de los ganaderos criollos; el siempre más agudo problema confrontado en la Sierra de Perijá por los *Bari* y los *Yu'Pa*, invadidos y asediados por hacendados, narcotraficantes, guerrilleros colombianos, empresarios del carbón, etc., problemas que tienen a menudo su origen en convenios firmados por los gobiernos anteriores, generalmente con empresas extranjeras, a través de decisiones unilaterales, sin consultar a los indígenas. Tienen cada día mayores consecuencias tales problemas desde

el punto de vista de la tenencia de la tierra, la contaminación ambiental y la migración sin meta de ciertas etnias.

Estos problemas entran ahora en contradicción con la nueva Constitución Bolivariana, con los derechos asignados a los indígenas dentro de ella, con las nuevas leyes que se han aprobado o que están ahora en discusión en la Asamblea Nacional: *Ley de Demarcación Territorial* (ya aprobada), *Ley de Tenencia de la Tierra* (en discusión feroz), *Ley de Educación de los Grupos Indígenas* y *Ley Orgánica de Educación, Ley de Cultura* (con el enfrentamiento esperado de los diversos sectores implicados) y *Ley sobre Cultos* (que engendra evidentemente enfrentamientos religiosos) etc. En efecto, ¿cómo conciliar, por ejemplo, la ley que da a los indígenas derechos sobre sus tierras ancestrales y les permite ya aplicar su demarcación territorial, con los convenios internacionales y los programas de ciertos sectores industriales (mineros) del país, que significan utilizar para el “desarrollo” esas mismas tierras o con el “Reto” de desarrollo de la Guayana venezolana y el Amazonas, proyecto de la propia Corporación Venezolana de Guayana? En base a todos esos planes de “desarrollo”, gestados en gobiernos anteriores, pero a través de convenios ya firmados, y difíciles aparentemente de revocar porque se trata de programas de la globalización, los cuales entraron al país antes de que el país se enterara.

¿Cómo quedará la nueva ley sobre tenencia de la tierra, por ejemplo? ¿Cómo se comportará la Asamblea Nacional (recientemente electa) frente a toda esta problemática? Vienen momentos cruciales para los indígenas, que han de ser muy astutos políticamente para poder aprovechar las ventajas que se les dan actualmente de poder discutir con la población criolla sus derechos constitucionales.

Una fecha histórica para la política indígena en su relación con la política criolla: El 25 de marzo de 1999

Habiendo decretado el Presidente de la República en 1999 llamar a una “**Constituyente Originaria**” en la que los pueblos indígenas tendrían tres representados seleccionados por ellos, de acuerdo a sus costumbres y normas ancestrales, se organizaron inmediatamente los indígenas del país y ayudados por CONIVE, realizaron en Ciudad Bolívar, el 25 de marzo de 1999, una asamblea con representantes de todos los grupos indígenas del país, a fin de elegir a estos tres representantes; respondían de este modo, antes que los criollos y antes de la decisión del Consejo Nacional Electoral (CNE) al decreto presidencial. Era en efecto la primera vez en su historia que se les presentaba tal oportunidad.

Sin embargo, la Corte Suprema de Justicia le ordenó al CNE cambiar el decreto, es decir, quitarle a la Constituyente su carácter “originario”, orden que permitió también al CNE cambiar los términos de la convocatoria a los indígenas y declarar nula la votación de Ciudad Bolívar, obligándolos a ajustarse al reglamento que al efecto dictaría el CNE. “**Podrían imaginarse lo difícil que ha de resultar a un organismo que nada sabe de indígenas normar electoralmente las costumbres políticas y democráticas de los 28 pueblos indígenas venezolanos. No sabían el ‘rollo’ en el que se estaban metiendo**”, escribió el antropólogo Alexander Mansutti (1999).

Habían venido 320 delegados indígenas desde los puntos más apartados del país para participar por primera vez en una asamblea de este tipo, de modo que no aceptaron la decisión del CNE y quisieron conservar sus tres representantes elegidos por ellos. Otros indígenas del país, de los mismos grupos étnicos, pero que no habían participado en el proceso por depender de los partidos “tradicionales” AD y Copei, asesorados por los enemigos del cambio (los “**amos de indios**” como los catalogó el

dirigente amazónico baniva Liborio Guaruya) concertaron unas estrategias para boicotear el referéndum decretado por el presidente para la Asamblea Constituyente, de modo que tomaron el CNE solicitando “justicia” y exigiendo “democracia”, “esa misma democracia que habían negado sistemáticamente a sus pueblos mientras disfrutaban de los privilegios del poder”, como escribe también Mansutti (Id.). El CNE, totalmente ignorante del mundo indígena y de su problemática, se desconcertó y aterró; dudando aún más de la elección de Ciudad Bolívar, utilizaron argumentos que fueron totalmente desmontados por los abogados del CONIVE, a pesar de lo cual mantuvieron su posición. Sin embargo, el CNE terminó reconociendo su ignorancia en asuntos indígenas y comenzó a llamar a “expertos” y desplazarse sus miembros por el país para anunciar que no reconocerían a los delegados indígenas ya nombrados y que esperaban recibir proposiciones para montar nuevos congresos, prescindiendo de CONIVE. Las organizaciones indígenas les demostraron, sin embargo, que una elección sin el CONIVE carecería para ellos de representatividad. Terminó más desconcertado aún el CNE, porque tanto los indígenas enemigos del proceso amenazaban ir a los tribunales, como el CONIVE, que amenazaba ir también a los tribunales en contra del CNE que no lo reconocía. Empezó entonces un proceso de negociación —proceso al cual están acostumbrados los indígenas en sus respectivas culturas— reconociendo verbalmente al CONIVE (organismo que había recibido muchas cartas de apoyo tanto a nivel nacional como internacional, de parte de organizaciones indígenas nacionales y de otros países americanos), reconociéndolo como única organización nacional de los pueblos indígenas del país, lo que le dio mayor fuerza moral y política luego frente a sus enemigos. Este organismo era en efecto el único con la capacidad de convocatoria de todos los grupos indígenas del país para una elección a nivel nacional, mientras que los demás indígenas no pudieron mostrar su capacidad para hacerlo, cosa que resultó obvia para el CNE. Los indígenas organizaron entonces unas Jornadas Nacio-

nales para “*El Proceso Constituyente Venezolano y el Derecho Colectivo de los Pueblos Indígenas*”, donde se concertaron unas estrategias de negociación con el CNE, con la ayuda de 54 líderes indígenas de Venezuela y algunos líderes de otros países suramericanos (especialmente Colombia y Ecuador), viendo la necesidad urgente de empezar por “***descolonizarse mentalmente***” a fin de involucrarse mejor en el nuevo proceso político venezolano, estar todo el tiempo en la opinión pública, saber manejar la fuerza que ofrecía la sola presencia en la Asamblea Constituyente, que era un espacio intenso de negociaciones donde se permitía todo manejo político, a fin de lograr los más importantes derechos indígenas. Tomaron ellos también el CNE, radicalizándose el conflicto muy rápidamente, participando en él los distintos sectores en pugna así como diputados del todavía existente Congreso Nacional y los abogados de ambas partes (indígenas y CNE). Se presentaron nuevamente unos Wayuu “adecos” que habían perdido en el proceso de Ciudad Bolívar, para pedir nuevamente que se descnociera al CONIVE, pero los abogados de éste demostraron que, de no solucionarse el conflicto, el CONIVE pararía el proceso constituyente, lo que asustó al CNE, llegándose finalmente a la decisión conjunta (CNE y CONIVE) según la cual este último organismo organizaría un nuevo congreso para el cual recibiría ayuda financiera del CNE, y que éste se contentaría de su solo papel de observador del proceso.

Todo el conflicto fue visto por la nación en televisión, aunque la mayoría de la población, no acostumbrada a escuchar discusiones en política indígena, no entendió nada de lo que sucedía, pero fue la primera vez que los indígenas estuvieron tan presentes en los medios de comunicación de masa.

En el congreso organizado de este modo, el cual se realizó en el entonces Distrito Vargas, resultaron elegidos los mismos representantes indígenas que habían sido ya electos en Ciudad Bolívar: Noelí Pocaterra (*wayuu*), José Luis González (*pemón*) y Guillermo Guevara (*Jiwi*), quienes estuvieron en la Asamblea

Constituyente y fueron elegidos también al año siguiente para la Asamblea Nacional, donde están peleando en lo inmediato los derechos de demarcación territorial (ya lograron la ley al respecto, en diciembre 2000), la ley de educación indígena, la ley de tenencia de tierra (en suspenso), siendo esta última la más difícil de pelear y sobre todo, difícil de obtener beneficios reales de esta pelea por tantos intereses en juego.

En la misma Asamblea Nacional están los representantes del desarrollismo y los enemigos tradicionales de los indígenas. Estos son numerosos, han alimentado durante toda la colonia hasta hoy una historia hispanizante, que ha alienado culturalmente al pueblo venezolano “criollo” y ha fomentado en él una vergüenza étnica que lo ha hecho pasivo, lo cual ha convenido a los gobiernos y clases económicamente poderosas hasta el fin del último milenio. Sin embargo, están todavía presentes estas fuerzas opuestas a una integración indígena digna, con respeto de sus derechos. Es lento el trabajo, es difícil cambiar abruptamente formas de pensar tan arraigadas, es difícil hacer comprender lo que realmente significa, tanto para los indígenas como para la población criolla, la afirmación del Preámbulo de nuestra nueva Constitución, según el cual la sociedad venezolana es “*multiétnica*” y “*pluricultural*”.

Hay que empezar por las escuelas, los alumnos y los maestros de escuela, pero éstos últimos han recibido una deformación cultural que transmiten a sus alumnos, de modo que es un círculo vicioso. Hay algunos programas en ciertas zonas (por ejemplo, en el Edo. Mérida y en Caracas) con el propósito de desalienar histórica y culturalmente a los maestros, pero tales programas son islas y se necesitará mucho tiempo antes de llegar a un cambio verdadero en la Educación.

En cuanto a la política del Estado en la actualidad, se observa un gran interés para devolver a los indígenas sus derechos, siempre denegados hasta hoy, pero hay también las ataduras de

convenios ya firmados y la necesidad de hacer ingresar inversiones del extranjero, de modo que las contradicciones son muy grandes, parecen a veces insalvables y los que trabajan en el sentido de un verdadero cambio de actitudes y de estructuras son muy pocos.

Tampoco ayudan a veces los mismos indígenas: Tienen actitudes y reacciones diferentes, según las etnias, según su identidad étnica conservada o no, según la actitud activa o pasiva que tienen frente a las manipulaciones de grupos de intereses contrarios a ellos, pero que a veces los dominan con argumentos interesantes de analizar antropológica y sociológicamente para comprender la ideología reinante, pero desastrosos para los indígenas. Es así como tienen éstos comportamientos muy distintos en relación con sus problemas: algunos los enfrentan en sus propias tierras y desde la política nacional (a la cual tienen ahora acceso gracias a sus representantes indígenas en la Asamblea Nacional), otros migran en forma digna, conservando su identidad étnica y su lengua al mismo tiempo que logran integrarse a la población criolla (como profesionales o como obreros, empleados de tiendas, mecánicos, profesores, abogados o como ladrones de carros y contrabandistas).

En el caso de la migración lograda o en parte lograda, tenemos por ejemplo a los *Wayuu*, a los *Pemones* y a los *Yekuana*, pero en el caso de la migración mendicante y sin ningún provecho para el grupo tenemos a los *Yu'Pa*, los *Panare*, y los *Warao*, lo que le permite prever al antropólogo Esteban Mosonyi, que habrá pronto más grupos indígenas migrando de esta forma tan poco decorosa, porque están decepcionados, según él, ya que tuvieron muchas esperanzas en 1999 y les parece que todavía nada se ha cumplido; de modo que invaden plazas de Caracas, de Maracaibo y otras ciudades, para hacer presión sobre el gobierno, lo que es muy negativo según Mosonyi, pues re-alimentaría por televisión la imagen negativa que tienen los criollos de los indígenas. Al respecto propone el antropólogo Mansutti que, para contrarrestar ese efecto negativo, se muestre también por televisión a

los indígenas migrados de forma exitosa, ya que no hay por qué pensar el indígena sólo como rural: él tiene derecho a ser también urbano si quiere, pero aparentemente todos los indígenas no tienen la misma capacidad de adaptación al mundo criollo que tienen los *Wayuu*, los *Pemones* o los *Yekuana* o están en situaciones de tierra más emergentes (como sucede con los *Warao* del Delta y los Yu'Pa de la Sierra de Perijá).

Caso de los indígenas actuales cuyos antepasados perdieron sus derechos por el decreto de 1885

En este caso estuvieron los indígenas de los tres estados andinos (Mérida, Trujillo y Táchira), así como los de los estados Falcón, Lara, Barinas, Portuguesa y la Sierra de Perijá, es decir, toda la región centro-occidental venezolana (exceptuando la Península de la Guajira en el estado Zulia). En el caso que concierne a Mérida, el Centro de Investigaciones Etnológicas (CIET) se ha ocupado muy especialmente durante el año 2000 y lo que va del 2001, del problema de tierra que tienen los descendientes de los indígenas de este estado, quienes están entre los que perdieron todos sus derechos desde finales del siglo XIX, por “decreto”, pero que lograron conservar en parte sus tierras en ciertas zonas, por su propia ignorancia de las leyes nacionales y por la inercia de los poderes públicos todavía no muy interesados en tales tierras (situación que está cambiando en la actualidad). Tienen la oportunidad hoy de aprovechar las nuevas leyes para conservar sus tierras colectivas; sin embargo, sus reacciones han sido muy distintas al respecto: unos comprendieron inmediatamente las ventajas que había en efecto para ellos de colaborar con la demarcación de tierras indígenas en Venezuela, aplicando a sus propias tierras los criterios establecidos para realizar tal demarcación (éste es el caso de la comunidad de *indígenas del Paramito de Timotes*), otros comprendieron las ventajas pero se amilanaron

por depender de un alcalde criollo corrupto, interesado en las tierras indígenas para ocuparlas con urbanizaciones, de modo que no quiere que se les aplique la actual Ley de Demarcación. Ha venido invadiendo tales tierras poco a poco, vendiéndolas a empresarios de la construcción, venta que ha aportado dinero a la alcaldía pero que ha venido despojando ya de parte de sus tierras a los “*Indios de Lagunillas*” (grupos indígenas *Kinaroes, Guazábara, Casés, Mukujumbu, Kinonenses, Biskibinis y Orcáz*) y a los “*Indios de Chiguará*”. A pesar de estos despojos y de saberse manipulados los descendientes de indígenas de Lagunillas, se dejan inducir en contra de nosotros los antropólogos (por quererlos ayudar en base a la nueva Constitución y la nueva legislación, para que recuperen sus tierras o conserven las que todavía tienen), gracias a un circuito de confusión creado entre ellos mismos por el alcalde, circuito en el cual, una vez más, se repite una situación ya conocida y sufrida por los antropólogos de la década del 80 en otras partes de Venezuela y por razones también de tenencia e invasión de tierra indígena, a saber: las acusaciones de “corrupción” que les hacen los políticos a los antropólogos, poniendo el discurso al revés, para crear confusión y que los indígenas no salgan beneficiados. Esta situación de pasividad de los indígenas de Mérida —tan diferente hoy de la de los indígenas de la región amazónica o de la Guayana venezolana— se debe a que no han estado en la pelea de los últimos veinte años porque no eran reconocidos “legalmente” como “indígenas”, por causa del decreto de 1885 que les quitó este derecho; de modo que se desconciertan frente a la posibilidad actual de que les sean reconocidos tales derechos y se dejan intimidar por políticos locales corruptos, que pertenecen a partidos derrotados a nivel nacional pero que detienen todavía un poder local en algunos casos. Otros grupos indígenas, como los de la zona sur de la Cordillera de Mérida, que viven en zonas muy apartadas y de difícil acceso por la topografía que los ha aislado de otras comunidades, desconocen la historia del país

y no han asimilado la nueva situación política y económica; creen que van a poder seguir disfrutando eternamente de sus tierras “de resguardo” e incluso que podrán “venderlas” cuando quieran, porque no logran comprender que no tienen derechos “legales” (aunque legítimos) sobre ellas, desde 1885.

Conclusión

Venezuela está viviendo hoy momentos históricos muy dinámicos y dramáticos para los indígenas y para las relaciones de éstos con la población llamada “criolla”, momentos en los cuales se exacerbaban las contradicciones, se oponen fuertes intereses, y no sabemos cómo va a terminar finalmente todo esto, a pesar de que los líderes indígenas en la Asamblea Nacional están logrando importantes leyes para apoyar sus derechos.

Otro hecho importante que podemos observar y que diferencia la situación del indígena a nivel nacional de la que tenía en la década del 70 y del 80, es la conciencia política que han venido desarrollando sus líderes nacionales, lo que los capacita para lidiar con los políticos e intereses criollos y los independiza de la ayuda que otrora les habían dado los antropólogos. Sin embargo, muchos indígenas están descontentos con sus tres representantes en la Asamblea Nacional, y piensan que son demasiado pasivos y “*se olvidan de resolver los problemas de las distintas etnias que los han nombrado*”.

Bibliografía

ARCILA FARÍAS, EDUARDO.

1968. “El régimen de la propiedad territorial en Hispanoamérica” en Arcila Farías y otros: Comisión de Historia de la Propiedad Agraria en Venezuela, Caracas, pp. 18-25.

BASTIDAS, LUIS.

1997. "Una mirada etnohistórica a las tierras indígenas de Mérida (I. Epoca Colonial)" en *Boletín Antropológico*, C.I.ET, Museo Arqueológico, U.L.A., Mérida, Nro. 41, Septiembre-Diciembre, pp. 46-68.
1998. "Una mirada etnohistórica a las tierras indígenas de Mérida (II. Siglo XIX e inicios del XX)" en *Boletín Antropológico*, C.I.ET, Museo Arqueológico, U.L.A., Mérida, Nro. 43, Mayo-Agosto, pp. 5-51.
1998. "Una mirada etnohistórica a las tierras indígenas de Mérida (III. El problema en la actualidad)" en *Boletín Antropológico*, C.I.ET, Museo Arqueológico, U.L.A., Mérida, Nro. 44, Septiembre-Diciembre, pp. 34-59.

CLARAC N., GERALD.

1974. "Hacia una política de dotación de tierra a los indígenas" en *América Indígena*, Nro. 1, Instituto Indigenista Interamericano, OEA, México.
1985. "El caso Piaroa" en *Boletín Antropológico*, Nro. 10, Universidad de los Andes, Mérida.

CLARAC DE BRICEÑO, JACQUELINE.

1986. "Introducción al problema del uso y tenencia de la tierra en relación a los grupos indígenas o de origen indígena" en *Boletín Antropológico*, Nro. 10, Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, Mérida, pp. 7-14.
2000. "La política indigenista venezolana a través del tiempo. Contactos y conflictos interétnicos en Venezuela: El eterno problema, los problemas recientes." Conferencia para el Simposio Nuevos Diálogos Interétnicos, Escuela de Criminología, U.L.A., Mérida.

GONZÁLEZ ÑAÑEZ, OMAR.

2000. "Justificación histórico-antropológica del Nuevo Diálogo." Conferencia para el Simposio Nuevos Diálogos Interétnicos, Escuela de Criminología, Universidad de Los Andes, Mérida.

MANSUTTI RODRÍGUEZ, ALEXANDER.

1986. "Integración política y cambio social: Los Congresos Piaroa" en *Boletín Antropológico*, Museo Arqueológico, Nro. 10, Universidad de Los Andes, Mérida.

1989. "Colonización y cambio social. Los Kariña del Edo. Anzoátegui" en *Boletín Antropológico*, Museo Arqueológico, Nro. 16, Universidad de Los Andes, Mérida.
1997. "Una mirada al futuro de los indígenas de Guayana" en *Boletín Antropológico*, Nro. 41, Centro de Investigaciones Etnológicas, Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, Mérida.
- 1999a. "Crónicas Indigenistas desde el Consejo Nacional Electoral en Venezuela: Por una representación legítima de los Pueblos Indígenas Venezolanos en la Constituyente" en *Boletín Antropológico*, Nro. 46, Centro de Investigaciones Etnológicas, Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, Mérida.
- 1999b. "Pueblos Indígenas y Cambios Constitucionales: El caso Venezuela" en *Boletín Antropológico*, Nro. 47, Centro de Investigaciones Etnológicas, Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, Mérida.
- MOSONYI, ESTEBAN E.
1974. "Autogestión Indígena" en *América Indígena*, NR. 1, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- VIDAL, SILVIA M. Y ALBERTA ZUCCHI.
1999. "Efectos de las expansiones coloniales en las poblaciones indígenas del Noroeste Amazónico (1798-1830)" en *Colonial American Review*, Vol. 8, Nro. 1.

Documentos utilizados

- América Indígena*, Órgano del Instituto Indigenista Interamericano, México, Vol. XXXIV, No 1, enero-marzo 1974 (Número dedicado al indigenismo en Venezuela).
- Boletín Antropológico*, Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, Mérida, Nro. 10, 1986 (Dedicado a los últimos aconteceres de la política indigenista del momento en Venezuela).
- Clarac, Gerald y A. Alvarez Fernández: *Situación confrontrada por la comunidad PIAROA "CAÑO VERA-GUANAY" con relación al ciudadano Hermann Sing. Reverón del Fundo "San Pablo" (Valle del Manapiare, Dpto. Atures, T.F. Amazonas)*, Instituto Agrario Nacional, 4 de julio de 1984, Caracas (documento inédito).

- Clarac, Gerald: “A la opinión pública (Me destituyen arbitrariamente por mi posición y actuaciones técnicas en el caso Piaroa del T.F. Amazonas)”, Documento para el Diario *El Impulso*, Barquisimeto, 1985.
- Clarac, Gerald: *La etnia pemón y la Gran Sabana. Documento inédito*, Consejo Nacional de Fronteras, Caracas, 1997.
- Clarac de B., Jacqueline: *Opinión sobre el caso del tendido eléctrico, Gran Sabana, Documento para la Fiscalía de Protección al Ambiente*, Caracas, dic. 2000.
- Clarac de B., Jacqueline: *Amigos descendientes de indígenas, estado Mérida (Documento para informar a los Descendientes de Indígenas del Edo. Mérida acerca de sus nuevos derechos en relación a la Demarcación Territorial)*, Mérida, 2000.
- Centro de Investigaciones Etnológicas, ULA: *Carta a la Asamblea Constituyente pidiendo el doble voto para los indígenas*, Mérida, 1999.
- Centro de Investigaciones Etnológicas (CIET), ULA: *Documento para los representantes indígenas a la Asamblea Nacional, pidiendo la inclusión de los derechos sobre la tierra para los descendientes de indígenas del Edo. Mérida y de otros estados en el mismo caso, en el occidente de Venezuela*, 2000.
- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*, 2000.
- Dirección de Corporación Venezolana de Guayana y filiales: Amazonas nuestro reto, *Mapa de la CVG y Filiales, Aprobado por el Servicio Autónomo de Geografía y Cartografía Nacional, MARNR, Oficio No 64-430*, Ed. Armis, Depósito Legal C.A.25292860 (sin fecha).
- González Náñez, Omar: *Informe de Asesoría sobre la Problemática del Ambiente y los Pueblos Indígenas (para el Ministerio del Ambiente, Caracas, 2000).*
- Ley de Demarcación Territorial*, Venezuela, enero 2000.
- Mansutti Rodríguez, Alexander: *Migrantes indígenas (Papel para la prensa de Ciudad Bolívar)*, 2000.
- Mosonyi, Esteban Emilio: *Migración indígena (Documento inédito, en discusión actualmente entre colegas antropólogos y representantes indígenas, para una mesa de trabajo)*, 2001.

Varios Autores: *Pronunciamiento de algunos antropólogos y abogados de Venezuela en relación con el caso Napoleón Chagnon, James Neel y Timothy Ash (parte de las conclusiones del Simposio Nuevos Diálogos Interétnicos, Escuela de Criminología, Univ. de Los Andes, Mérida, noviembre 2000).*

La política indigenista venezolana a través del tiempo. Contactos y conflictos interétnicos en Venezuela: el eterno problema. Los problemas recientes¹

Introducción

En este artículo les haré una breve revisión de la política indigenista en América, y particularmente en Venezuela, a fin de tener una base para la comparación con nuestro momento histórico actual. Pondré el énfasis especialmente en dos décadas de la historia de Venezuela: la del sesentasetenta y la del ochenta del siglo XX.

Desde la llegada del español a nuestro continente, siempre ha habido una resistencia indígena, aunque la ha silenciado la historia escrita. Dicha resistencia ha sido a veces armada, a veces pasiva, pero siempre la hubo y la sigue habiendo.

A partir de la década del 70 del siglo XX, en ciertos países, y en la década del 80 en otros, esta resistencia empezó a tomar una posición crítica frente a los criollos (o “ladinos”, como se los llama en otras regiones americanas) quienes en todas partes se apropiaron gustosamente del rol y de la actitud del europeo frente al indoamericano, a veces en forma extrema (como en los

¹ “La política indigenista venezolana a través del tiempo. Contactos y conflictos interétnicos en Venezuela: el eterno problema. Los problemas recientes”. En *Revista CENIPEC*. Nro. 21 (Mérida, 2002), pp. 11-44.

EE.UU o en Argentina) a veces en forma solapada y más o menos intensiva según las regiones y los momentos de esta historia (callada porque nunca ha convenido hablar de ella, menos en ciertas recientes películas del Oeste, en las cuales los norteamericanos procuran mostrarse un poco más objetivos al tratar de novelar acerca de la reconstrucción de ese su pasado reciente sin seguir mostrando —como antes— a sus indígenas como salvajes).

Cuando a partir de las décadas 70-80 empezaron los indígenas a tomar una actitud crítica se atribuyó ésta a una “resistencia cultural al desarrollo y a las innovaciones técnicas”, o a su incapacidad para adaptarse a un estrato “superior” de cultura, repitiendo un modelo ya obsoleto pero muy querido y demasiado asimilado por todos los gobiernos alienados y todos los individuos cultural e históricamente alienados por largas situaciones coloniales difíciles de superar, psicológica y socioculturalmente.

En otras ocasiones, frente a esa actitud crítica, el recurso del “criollo” y del gobierno fue acusar a los indígenas de ser “manipulados” por otros, naturalmente, los antropólogos fueron los más directamente acusados de tal manipulación². Los antropólogos más atacados entonces, fueron Esteban Emilio Mosonyi y Gerald Clarac. Las agresiones del gobierno contra ellos y contra los indígenas fueron manifestadas muy específicamente por el Ministro del Interior, Lepage, y la diputada Angelina Gamus, del partido Acción Democrática; esta última había sido nombrada, en el seno del Congreso Nacional, Coordinadora de la Comisión

2 Tal como sucedió en Venezuela en 1985, en el caso de los Piaroas o Wottujas del Valle de Wanai, cuya tierra sagrada había sido invadida por varios industriales cañaqueños liderizados por el Sr. Zing, (quien pretendía sacar a los indígenas de esa zona) se les prohibió a los antropólogos que participaron en el proceso del lado de los indígenas, de organizar mesas redondas y de dar su opinión por los medios de comunicación de masa, prensa y televisión, acusándolos incluso de ser “comunistas” y “traficantes de droga”, como se puede ver en la prensa y en los programas de TV de la época.

que debía estudiar el problema, pero el informe de la Comisión estuvo a favor de los invasores caraqueños.

El problema de tenencia de la tierra indígena empezó desde la llegada de los españoles, como sabemos. La Corona española reconocía los derechos de los indígenas sobre sus llamadas “tierras de resguardo”, pero este discurso del papel no llegaba a la realidad social americana, ya que los llamados “indios” tenían a cada rato que reclamar por la invasión y robo de sus resguardos (primero por españoles, luego por criollos) pleitos de los cuales están llenos nuestros archivos de toda Latinoamérica.

Tengo personalmente referencias de 18 de esos juicios, sólo en el Archivo Histórico de Mérida, de 1670 a 1859; debemos pensar que éstos fueron unos de los pocos que llegaron a los tribunales, otros jamás llegaron. A través de tales juicios se puede observar que había jueces imparciales, así como algunos muy parcializados con sus coterráneos y a veces “compadres” criollos (cuando no parientes directos).

La llamada “dotación de tierras” a comunidades indígenas en Venezuela, desde la Colonia hasta fecha reciente, ha sido la historia del acaparamiento de la tierra. El comportamiento del Poder Público frente al derecho de esas comunidades ha sido diverso, llegando a veces a coincidir sus intereses, como en el caso de la coyuntura histórica inmediatamente anterior a la Independencia, la cual dio lugar al inicio de una política oficial de “dotaciones”, auspiciada por la Corona de España. Esto, porque la tenencia de la tierra había tomado un carácter totalmente latifundista, se había despojado a los indígenas de sus tierras y ellos habían sido incorporados sólo como mano de obra al proceso productivo, mediante las “Mercedes de Tierra”. En el siglo XVIII, la Corona procede a constituir legalmente unas 300 comunidades indígenas con “dotación de tierra” (Farías Arcila, 1968: 18-25; Valdés, 1974: 215 a 223).

La República cambió el estatuto colonial de tenencia de la tierra para las comunidades indígenas, determinando la obligatoriedad de división de la propiedad comunal hasta su completa eliminación, a través de la Constitución promulgada por el Congreso de la Primera República el 31 de diciembre de 1811, y luego la Ley del Congreso de la Gran Colombia del 11 de octubre de 1821.

La ley del 25 de mayo de 1885 sobre Resguardos Indígenas (pues estos se habían mantenido en algunas regiones, como por ejemplo en Mérida, por inercia), en su Artículo 1º establece:

“Dentro de los límites de la Nación sólo se reconocen como comunidades de indígenas las que existen en los Territorios Amazonas, Alto Orinoco y la Guajira, las cuales serán regidas y administradas por el Ejecutivo Nacional, conforme a la Ley”.

Es decir, que con la misma se quitó a los indígenas de varias regiones el derecho a “ser indígenas”, pero sólo en aquellas partes del país de mayor accesibilidad para los latifundistas, como en los estados andinos y Falcón, Lara, Barinas, Anzoátegui, lo cual podemos constatar hoy. Aparentemente las consecuencias de ese hecho pasaron desapercibidas por los historiadores y se necesita todavía realizar investigaciones al respecto, como las que hemos empezado, por ejemplo, en el estado Mérida, en el cual encontramos que en las zonas de menor accesibilidad y por consiguiente de menor interés agrícola-comercial, no tuvo efecto esa ley, hasta nuestros días, pues tenemos todavía hoy en Mérida descendientes de indígenas que mantienen lo que llaman sus tierras “de resguardo”.

Por la condición de debilidad económica del indígena, pocos lograron acceder a la propiedad individual, más cuando la Ley de Tierras Baldías y Ejidos del 11 de junio de 1911 reducía de cinco a dos años el plazo para que el indígena procediera al

ejercicio de su derecho a la tierra, so pena de perención, lo que en general ocurrió.

Finalmente, el 19 de agosto de 1936, con la Ley de Tierras Baldías y Ejidos, se asimiló a la categoría de “ejidos” todos los resguardos de las “extinguidas” comunidades indígenas.

En 1960, la Ley de Reforma Agraria consagra el derecho de las comunidades indígenas a la tierra, poniendo fin de este modo —aparentemente— “a la ficción querida por el liberalismo económico declinante, bajo la cual se mantenían legalmente extinguidas las comunidades indígenas, cuando socialmente son una realidad comprobable en ocho de las veintiún entidades federales que componen la división político-territorial de la República”, como lo señala Valdés (1974: 222).

De modo que si no se hubiera promulgado esta ley en 1960, a todos los indígenas del país les hubiera sucedido lo mismo que a los indígenas de Mérida, Trujillo, Falcón, entre otros estados.

A nivel nacional la situación se hace un poco más clara a principio de la década del 80, es decir: Si los indígenas adquieren mayor conciencia de lo que está sucediendo, es porque fue en ese momento cuando se aceleró en América Latina —y en Venezuela también— el proceso del “desarrollo”, es decir, cuando se empezó a creer que dicho proceso era aplicable en nuestros países. A la par crecieron y se fortalecieron las organizaciones indígenas, logrando una conciencia siempre más clara de sus intereses como sujetos sociales y actores políticos frente a los intereses de otros sujetos sociales y actores políticos, dentro de una misma nación.

La primera reunión técnica acerca de los problemas de las poblaciones indígenas de la Cuenca Amazónica se realizó en Puyo, Ecuador, en 1981, y en la misma se declaró la urgencia de encontrar formas de expansión de la actividad humana que no deteriorasen los bosques y selvas y que al contrario, los preser-

vasen, señalando que las culturas nativas eran justamente las únicas hasta el momento en haber sabido hacerlo. Ahí ofrecieron incluso los representantes indígenas que “las formas tradicionales de silvicultura fuesen la base de un nuevo modelo para el desarrollo de las regiones” y que “se les reconociera el crédito de haber domesticado la selva sin menoscabo de su fragilidad ecológica”, cosa que hoy sabemos, pero que no estaba clara en los organismos oficiales encargados de la política indigenista, como veremos luego.

Todos los países latinoamericanos vivieron desastres ocurridos en comunidades indígenas desprovistas jurídicamente para enfrentar la apropiación de sus tierras por otros, siendo Brasil en la década del 80 el mayor exponente de tales desastres. En ese país surgió el problema muy temprano debido a la construcción de obras, tales como presas hidroeléctricas, pistas de aterrizaje, empresas mineras, pero también por ampliación de las fronteras de las empresas ganaderas criollas.

Por conocer esta grave situación, la OEA organizó en julio de 1983, conjuntamente con CEPAL-ONU, un seminario sobre los efectos sociales de las grandes represas en América Latina, y señalaba además este Informe de la OEA-CEPAL-ONU que si los antropólogos apoyaban los movimientos indígenas en todas partes era porque habían “sido sensibilizados por su experiencia en el campo y que no podían ser condenados por el papel que les correspondía desempeñar como portavoces de la posición crítica de esos movimientos”, y que si no lo hiciesen estarían traicionando su propia disciplina. Por supuesto, se trataba ahí de los antropólogos latinoamericanos que trabajaban en su propio país y estaban comprometidos sociocultural e históricamente con éste. Luego, y felizmente, ya no necesitarían los indígenas de los antropólogos para ser sus portavoces.

Igualmente el problema de las fronteras preocupaba aparentemente en esa década a la OEA, de modo que en el IV

Congreso Indigenista Interamericano se presentó también una moción “para que los países que tengan en sus fronteras grupos de indígenas de culturas y lenguas iguales o similares unificaran sus programas de protección, de aculturación e integración, para impedir en la medida de lo posible la disolución, las divisiones o traumas en el campo social y cultural”.

Quisiera darle ahora una breve revisión a la situación en Venezuela antes de 1985, interpretándola a partir de una publicación colectiva de enero-marzo 1974 en la revista América indígena.³ Ese primer número de 1974 fue dedicado entonces al Indigenismo Venezolano, por lo que tiene esta publicación un interés histórico, dividiéndose la misma en cuatro partes:

A) Etnografía (con textos de Gilberto Antolínez, Cocco Luis, Daniel Barandiaran, Misión Sta. María Erebatu y el primer antropólogo indígena venezolano, Nemesio Montiel, guajiro —entonces no se llamaba Wayuu a los Guajiros—), dando datos etnográficos esos autores acerca de los Yaruro, Yanomamo o Guaica, los Maquiritare o Yekuana y los Sanemá, los Jirahara y Muku, y los Guajiros; B) Antropología Física (con un solo artículo, de A. de Díaz Ungría, sobre los Yupa); C) Esta tercera parte es más importante para lo que estamos tratando en este simposio: se llamó “Antropología Social”, y participaron en ella los antropólogos Nelly Arvelo-Jiménez: “Influencias aculturativas en el área marginal-fronteriza de Venezuela”; Esteban E. Mosonyi: “Hacia la autogestión panindígena”; Gerald Clarac N.: “Indigenismo de dominación o indigenismo de liberación”; Henry Sarmiento: “El dilema indígena”; otro de Esteban E. Mosonyi: “Las comuni-

3 Revista publicada por la OEA en México. (Hago observar que ese número fue organizado colectivamente en Venezuela después de que hiciera yo el comentario a los antropólogos venezolanos, principalmente a Esteban E. Mosonyi, que el Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán, del Instituto Indigenista Interamericano, me había informado en México, que Venezuela era el único país que pagaba entonces en forma regular su cuota para la publicación de esta revista, y que sin embargo, los antropólogos venezolanos no la utilizaban nunca).

dades indígenas en el contexto sociopolítico nacional”; y Omar González Nañez: “Los arquetipos culturales y la planificación del desarrollo regional: Un reto planteado en un área fronteriza”; D) Otra parte también importante para la temática de hoy fue la cuarta: Acción Indigenista, con la participación de la Dirección de Cultos y Asuntos Indígenas, que presentó una “Síntesis del Indigenismo en Venezuela”, un artículo de Josefina Navas de Laguna, “Acción indigenista en Venezuela en el campo educacional”, Alberto Valdés: “La dotación de tierras a comunidades indígenas en Venezuela y CODESUR: Definición de los objetivos de la Conquista del Sur”.

Estos títulos nos hacen entrar en lo que era la problemática indígena para esa década del 70, y nos interesaría ver luego que cambios tenemos hoy en relación con dicha década. Estos profesionales trabajan respectivamente en la Ucv, en el Programa Indígena del IAN (recientemente inaugurado, pues anteriormente estaba la cuestión indígena sólo en la Dirección de Cultos y Asuntos Indígenas del Ministerio de Justicia), en el IVIC, en el Ministerio de Educación y en CODESUR (Comisión para el desarrollo del Sur), que funcionaba en el MOP.

Empezaremos por considerar —brevemente— la concepción que del indigenismo en Venezuela tenía en 1974 la institución entonces encargada del mismo: La Dirección de Cultos y Asuntos Indígenas del Ministerio de Justicia (ver *América Indígena*, 1974, enero-marzo, 201-214).

Dicha institución preparó su papel de trabajo para esa primera edición de América Indígena, así que los datos que nos dan ahí son reflejo de su política: Empieza diciendo que como no se había realizado un censo completo de indígenas, se utilizaba una cifra aproximada de 100.000 individuos, lo que representaba apenas el 1% de la población total de Venezuela, y que estaban divididos en 29 grupos étnicos (datos que habían sido proporcionados por el Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales

de la Universidad Central de Venezuela, Sección Etnografía) y que se encontraban en el estado Zulia (Paraujanos y Guajiros), en el estado Apure (Yaruros), en los estados Anzoátegui y Monagas (Kariña y Chaima), en el Territorio Delta Amacuro (Warao), en el estado Bolívar (Sapé, Pemón, Yaratani, Akawai, Patamona, Makushi, Ingarijó, Arutani, Arahuaco, Caribe, Kariña) y en el Territorio Amazonas (Panare, Mapoyo, Chikano, Yuana, Yabarama, Guajibo, Piaroa, Baniva, Guarekena, Bare, Mandahuaca y Yanomami).

Luego, la misma institución ofrece unas fechas de fundación de los distintos organismos encargados de la cuestión indígena: 1950: Cuando se crea el Ministerio de Justicia; en 1959: cuando se crea por decreto la “Comisión Indigenista” como Cuerpo Asesor del Ministerio de Justicia con diez miembros de diferentes organismos oficiales (entre los cuales no se contaba ningún indígena ni ningún antropólogo); es decir, era una comisión puramente política. En 1968: cuando se hace la distinción en el Ministerio de Justicia entre la “Comisión Indigenista” y la “Oficina Central de Asuntos Indígenas” (OCAI); y en 1971: cuando se crea la Dirección de Cultos y Asuntos Indígenas, adscrita a la OCAI.

Los objetivos fundamentales de la política indigenista de estos organismos eran:

1. La consolidación de las comunidades indígenas: mejorar sus condiciones de vida y la completa marginación en que vivían.
2. Lograr la participación de dichas comunidades en el proceso de desarrollo socioeconómico del país.
3. Preservación y salvaguarda de los valores humanos y culturales específicos de las comunidades autóctonas: darles la protección del Estado porque integraban el

patrimonio nacional. La dispersión geográfica y la diversidad cultural de esas comunidades hacía necesario particularizar la planificación de la acción indigenista.

Las funciones se “cumplían” a través de la OCAI, de la cual dependían los centros indigenistas y las misiones.

En la OCAI y en la Oficina Indigenista que tenía aquélla en Maracaibo, había un abogado que se suponía debía prestar asistencia legal al indígena.

Para 1974, decía la OCAI tener 35 indígenas becados por el Ministerio para cursar Primaria, Secundaria, Normal y Universidad.

Las actividades de los Centros, siempre según la Dirección de Cultos y Asuntos Indígenas, eran:

- Actividades médico-asistenciales.
- Mejoramiento y auto-construcción de viviendas (en 3 años se había construido 127 viviendas y se había mejorado 32 de ellas).
- En Educación ya se tenía 43 planteles, que atendían un promedio anual de 16.000 indígenas, y en las misiones había cursos adicionales de artesanía, economía doméstica y manualidades. En el Territorio Federal Amazonas había una Escuela de Promotores Indígenas dirigida por CODESUR en colaboración con la OCAI y el INCE.
- Actividades agropecuarias: tenía la OCAI 3 hatos de ganado vacuno y uno de ganado vacuno y caprino (este último, en la Guajira).

- Seguridad pública y supervisión: Se tenía en cada centro indigenista comunicación radial diaria con la OCAI en Caracas.
- Servicio Odontológico: había dos profesionales que trabajaban en los Centros, uno en la Guajira, otro en el Amazonas.
- Actividades deportivas: se realizaban en los Centros Misionales.
- Actividades coordinadas con las Universidades: con la Escuela de Antropología de la UCV y con el Departamento de Ciencias Sociales de la UDO.
- Servicio de Agua: se repartía agua gratuita a los indígenas en la Guajira.

Es importante observar cómo la acción indigenista planificada por la OCAI desde Caracas consideraba al indígena como objeto de planificación, no se le consultaba porque había que “civilizarlo” primero. Según el mismo organismo la asignación del Despacho en materia indigenista era de Bs. 3.335.376,oo anuales, repartidos del modo siguiente:

- Zulia: Bs. 79.112,oo, de los cuales había Bs. 15.000 para las Misiones.
- Apure: Bs. 19.936,oo.
- Bolívar: Bs. 40.818,oo de los cuales, Bs. 23.982,oo fueron para las Misiones.
- Delta Amacuro: Bs. 44.864,oo de los cuales, Bs. 20.000,oo fueron para las Misiones.

- Amazonas: Bs. 60.358,00 de los cuales, Bs. 20.267,00 fueron para las Misiones.

En el campo educacional la acción indigenista es desarrollada en ese número de la revista *América Indígena* por Josefina Navas, quien escribe para empezar: “Hablar del indio es hablar del venezolano más auténtico, pero también es referirse al hombre más marginado de todo el territorio nacional” (Navas, 1974: 209).

Explica ella que desde 1970 se comenzó un “Programa de Acción Educacional” a través del Ministerio de Educación para las zonas marginales fronterizas. Su objetivo principal era la integración de las minorías étnicas indígenas a la vida nacional, cuya base era el artículo 78 de la Constitución nacional entonces vigente, que decía:

“Todos tienen derecho a la educación. El Estado creará y sostendrá escuelas, instituciones y servicios suficientemente dotados para asegurar el acceso a la educación y a la cultura, sin más limitaciones que las derivadas de la vocación y de las aptitudes”.

Y la Ley de Educación en sus disposiciones generales, Artículo 1º señala:

“La educación pública tiene como finalidad la formación y desarrollo intelectual de los habitantes del país, y contribuir a su mejoramiento moral y cívico”.

En vista de esto, se empezó aparentemente con un programa de educación de adultos en comunidades guajiras, pemones y maquiritares (yekuana), para dar cumplimiento al Decreto No. 40 del Estatuto Orgánico de Ministerios, que confería al Ministerio de Justicia “el resguardo, protección y civilización de indígenas”.

El Ministerio de Obras Públicas, a través de CODESUR, debía adelantar un “programa de penetración de vías terrestres,

mejoramiento de la vivienda, construcciones escolares”, y a través del Instituto Agrario Nacional otorgar títulos de propiedad a los indígenas, además de un programa de asentamientos, uniones de prestatarios y cooperativas, así como un programa de promoción social.⁴

Las Fuerzas Armadas Nacionales debían cooperar en tareas de alfabetización y “enseñar la conservación de nuestras riquezas naturales, las que a menudo por ignorancia del indígena son destruidas con perjuicio para el equilibrio ecológico de la región”, escribe también Navas (Navas, 1974: 213). Esta autora pensaba que las mayores dificultades eran la inexistencia de un recurso humano “apto”, el difícil acceso a las zonas indígenas y el nomadismo agrícola y pecuario.

El otro documento importante para nosotros en esta revista es el que presenta en forma anónima CODESUR —Comisión para el Desarrollo del Sur o “Conquista del Sur” — (pp. 225-240). Ahí se dice que el objetivo general de dicha comisión era el desarrollo de la zona sur del país (concretamente: Territorio Federal Amazonas y distrito Cedeño del estado Bolívar), es decir, un 26,5% del territorio nacional, con menos de 60.000 habitantes y con fronteras internacionales sin definición física y continua sobre 1000 kms. Un porcentaje considerable de esta población no hablaba el español y estaba desvinculada de la vida nacional. Se denominaba a este 40% de población, “población indígena selvática”, y de ella se decía que estaba “ajena a cualquier proceso significativo de civilización” (p. 226 de este documento).

4 Ese programa del I.A.N. que comenzó en 1974, se paralizó en 1977 por la llegada a su presidencia de Alberto Gürere, quien no estaba de acuerdo con llevar a cabo programas para los indígenas, de modo que terminó con tales programas y despidió al antropólogo y a otros profesionales que trabajaban en esto. Gürere fue retirado del I.A.N. en 1978, y un año después, (1979), con el nuevo presidente el programa se reactivó, para ser nuevamente paralizado en 1985 y suprimida la planificación, al mismo tiempo que se volvió a despedir del I.A.N. al antropólogo encargado de la misma a raíz del conflicto Zing-Piaroas.

Los objetivos básicos de CODESUR, según este mismo organismo, eran:

- La presencia física y sensible del Estado venezolano en todos los rincones de la patria, y afirmación de la soberanía nacional.
- La elevación progresiva del nivel socioeconómico y cultural de la población, como deber del Estado, y por la diferencia entre la región sur y el promedio nacional, la prioridad debía darse al sur.⁵
- Por la necesidad de conseguir nuevas fuentes de ingreso, se veía “insólito el que un 26,5% del territorio nacional no produjera nada significativo”, sobre todo por las grandes riquezas minerales que encerraba y por su posición estratégica como “puente” entre tres países.

La idea era “la incorporación de las fuentes de riquezas de la región en el proceso armónico de desarrollo del país” y procuraba ser integral: desarrollo minero, agropecuario, industrial, comercial. En el mismo número de esta revista (*América Indígena*, 1974) hay dos trabajos que se ocupan también de política indígena, pero que se diferencian por sus enfoques de la política indigenista oficial expresada en lo que acabamos de ver: uno de Esteban Emilio Mosonyi y otro de Gerald Clarac Noirtin.

En ese año, 1974, pensaba Mosonyi que la organización pan-indígena en Venezuela era un hecho ya irreversible. Ya existía en efecto una Confederación Indígena, constituida por Federaciones Regionales. Pensaba que se podía ver esto como el núcleo para una futura autonomía de todos los grupos étnicos y que éstos habían llegado a una madurez político-social (evidente-

5 Hay que recordar que esa década fue la de la moda de los programas de “desarrollo” en Venezuela como en toda América Latina, según el modelo del sociólogo argentino Gino Germani.

mente frente a la sociedad nacional). Pensaba que las tendencias organizativas Pan-indígenas en Venezuela y en toda América “desmentían las tesis asimilacionistas sostenidas por el desarrollismo de derecha y las concepciones unilateralmente clasistas de algunos sectores de la izquierda” (Mosonyi, 1974: 151).

Observaba cómo estaban surgiendo profesionales indígenas de la medicina, de la educación, del derecho, de la antropología, quienes ya estaban “escalando posiciones importantes en la vida nacional sin renunciar a su filiación étnica” y sin perder el contacto con su cultura propia (Mosonyi, 1974: 151).

Las tareas que según él, debía acometer la Confederación Indígena eran: atender necesidades como la tenencia de la tierra, la atención médica-sanitaria, buscar el reconocimiento de las lenguas y culturas indígenas por parte de la sociedad criolla, la planificación participativa de la educación a todos los niveles, el esclarecimiento de la opinión pública nacional sobre la problemática indígena, la introducción de nuevos renglones de producción, la facultad de elegir y remover libremente sus asesores no indígenas, con una auto-gestión que no significaba autosuficiencia ni aislamiento. Pedía a los organismos criollos “no recaer en actitudes de dominación paternalista o neopaternalista” (Mosonyi, 1974: 159).

Consideró también la posibilidad de que la confederación resultase a la postre un nuevo organismo de dominación sujeto a intereses distintos de la base indígena, a manipulaciones por parte de grupos de presión, partidos políticos y otras entidades ajenas a la problemática indígena. Para que esto no sucediera, recomendaba el mismo autor: “el refuerzo de la organización de bases en cada comunidad para lograr una conciencia activa y participativa, y conseguir un mecanismo auto-regulador”. Pensaba que de todos modos era “preferible contar con un organismo indígena susceptible de ser mediatisado, antes que con entidades no indígenas directamente mediatizadoras” (Mosonyi, 1974: 159). De modo que opinaba que la creación de la Confederación Indígena era “el

paso más trascendental que se había dado” hasta entonces (1974), hacia “la liberación del indígena”.

Luego, viene el trabajo de Gerald Clarac sobre “Indigenismo de Dominación o Indigenismo de Liberación”, en el cual el autor considera que el primero estima a los indígenas como marginados porque “eran todavía indios” y que la única forma era que “dejasen de ser indios” para integrarse a la vida nacional y para “agilizar la integración de la población indígena a la vida nacional nos persuadieron de la efectividad práctica de un mecanismo: Los Centros de Coordinación Indigenista”, que él califica como “paternalistas, etnocentristas e incluso etnocidas”. Los mismos transformaron a los indígenas en jornales que debían trabajar para tales centros o misiones, donde los endeudaban en forma permanente al darles crédito en unos “comisariatos” (especies de bodegas), crédito que nunca lograban pagar. (Es decir, se hacía lo mismo que siempre se hizo en las haciendas del país con los peones agrícolas). En cuanto al sistema educativo, que llegaba a través de los canales gubernamentales y las Misiones Religiosas, “ambos eminentemente occidentalizantes”, era totalmente “divorciada de la realidad sociocultural, económica y ecológica del sector indígena” (Clarac, 1974: 164).

Con la política crediticia, se lograba que la población “objeto de desarrollo” “se internara cada vez más en una dependencia económica que hacía posible el mantenimiento y acrecentamiento de intereses ajenos a la comunidad” (Clarac, 1974: 164). Se pensaba y decidía por el hombre indígena “porque está profundamente enraizado en nosotros la idea de que “el indio” es incapaz de razonar y decidir su futuro, razón por la cual se asumía la responsabilidad de defenderlo, protegerlo y encauzarlo hacia la senda de la civilización” (Clarac, 1974: 165). Expresa así mismo el autor que “la cultura-sistema invasora” había puesto a todo el mundo —indígenas y criollos— “a bailar un trompo extraño” y ante esto era necesario romper con las relaciones de dependencia y dominación y salir del estado de sumisión, lo que se lograría “en

la medida en que la mayoría venezolana, con la colaboración del Estado, encontrara su propia identidad cultural, dinamizándola en función del genuino bienestar del país, a la vez que se apropiara de su trabajo-recursos naturales y los utilizara para la satisfacción de sus necesidades e intereses internos" (Clarac, 1974: 166).

En base a esta comprensión surgiría el "indigenismo de liberación", el cual correría sin embargo el peligro de ser obstaculizado y adormecido por los poderosos intereses de dominación y sumisión, por lo que veía la vía de la "diversidad solidaria" la única capaz de garantizar un verdadero proceso de enriquecimiento nacional y el justo respeto al hombre.

Situación en la década del ochenta

En noviembre de 1985, después de los dolorosos hechos del Valle de Wanai (dolorosos para los indígenas y para los antropólogos que los vivieron con éstos), se realizó por primera vez un Encuentro Nacional entre antropólogos, abogados, ecólogos e ingenieros agrónomos, para tratar el problema de la invasión del Valle de Wanai (perteneciente a la etnia Piaroa) aprovechando la sede de ASOVAC, reunión anual que ese año se realizó en Mérida. Después, el Museo Arqueológico de la ULA publicó gran parte de lo discutido en esa mesa de trabajo, que se prolongó varios días, en el No. 10 de su revista *Boletín Antropológico*, para lo cual aportaron ayuda financiera aquéllos que participaron en el debate y enviaron luego su texto para ser publicado. De modo que en el Museo Arqueológico se consideró que dicha publicación constituía un "documento histórico de importancia". En la misma participaron los antropólogos Haydée Seijas, M.E.Suels, Nelly Arvelo-Jiménez, A.Perozo, S.Zent, Gerald Clarac Noirtin, Alexander Mansutti Rodríguez, Roberto Lizarralde, Dieter Heinen, y el ingeniero agrónomo Silvino Reyes, así como mi

persona, es decir, representantes de tres universidades del país y del IVIC.

Por cierto, en mi introducción en dicho Boletín, citaba un párrafo de Guillermo Bonfil Batalla, que era parte de un discurso de él en el Primer Foro Paralelo al VIII Congreso Indigenista Interamericano (Mérida de Yucatán, noviembre 1980). Vuelvo a transcribir sus palabras, por estar ellas todavía vigentes en el pensamiento de muchos, veinte años después, y quince años después que yo las cité:

“... Aunque los latinoamericanos gritamos orgullosos nuestra condición de mestizos, en buena medida vivimos de espalda al indio. Los hemos vuelto sólo pretérito, algo cuyo único destino es terminar de incorporarse ya para que nuestros proyectos de nación se cumplan. Porque seguimos soñando con naciones homogéneas, con una sola cultura, una lengua, una raza: naciones como las quería, o las requería, el estado napoleónico. Veintitanos estados en busca de nación...”.

De ese No. 10 del *Boletín Antropológico*, que salió publicado en el año 1986, hablaremos sólo de cinco trabajos: Un artículo informativo de Haydée Seijas y M.E. Suels sobre “la tenencia de la tierra en comunidades con población indígena. Resultados analíticos del último censo”, luego otro de Nelly Arvelo-Jiménez, A. Perozo y S. Zent sobre “Frontera económica y territorios tradicionales al Sur del Orinoco”, en el cual denuncian la percepción reciente de la región sur como “frontera agropecuaria y/o minera”, con los acaparamientos correspondientes de tierras indígenas o campesinas, consideradas baldías, situación ésta provocada por la creación y puesta en funcionamiento del Programa geopolítico oficial denominado “Conquista del Sur”, ilustrando los autores su artículo con el estudio de varios casos:

A.- El de los Yé’kuana, cuyas tierras fueron invadidas en su parte del Alto Ventuari por colonos criollos en 1969, empezando

éstos a restringirles el acceso a muchas de sus zonas de pesca, caza y recolección, lo que fue resuelto por la Compañía de Jesús en 1972, lo que implicó asentarse en sabana (en lugar de los cuatro ecosistemas que explotaban ellos anteriormente) y constituir una unidad de producción ye'kuanacriolla que se denominó “Unión Maquiritare del Alto Ventuari”, y finalmente consiguieron los Ye'kuana del IAN un título provisional colectivo de propiedad sobre 20.000 has, es decir, una pequeña fracción de su territorio ancestral, victoria que tuvo “un alto costo en sufrimiento humano, perturbación social, dislocación del patrón de asentamiento y pérdida de la capacidad de decidir sobre la adecuación de recursos propios y ajenos a integrar en un proceso de etnodesarrollo” (Arvelo, 1986: 40-41). Para lograr esta reducción, la tierra invadida por los criollos había sido definida como “vacía” por un funcionario de la Comisión de Fronteras del Ministerio de Relaciones Exteriores a quien se reconocía como “experto en cultura Ye'kuana”, definición basada en la supuesta inexistencia de signos “visibles” de ocupación, y el modo de producción ye'kuana fue declarado “inexistente” y “marginal” y “su presencia tildada de obstáculo para el desarrollo de la región”. La movilización realizada por los Ye'kuana en defensa de su territorio fue percibida como “amenaza” para la seguridad nacional y la continuidad e integridad territorial de Venezuela, y su fortaleza cultural fue interpretada como “carencia de identidad nacional”.

B.- La comisión de CODESUR fue la encargada de programar dicha “conquista del sur”, asignando un papel fundamental al eje carretero Caicara del Orinoco —Guaniamito (zona geominera) y fue el primer tramo de la penetración terrestre hacia el Territorio Federal Amazonas, con numerosas carreteras que siguieron significando la llegada de contingentes migratorios extra-locales desde principios de la década del 70. La presencia de núcleos campesinos criollos y de empresarios del agro en la zona fue desastrosa también para el grupo PANARE (sabemos hoy las consecuencias tan negativas que tuvo dicha situación para ellos).

C.- El otro caso debido al mismo programa de CODESUR mencionado por los autores es el caso PIAROA, cuyo Valle de Uanai-Caño Santo fue invadido por un colono criollo (caraqueño) de nombre Hermann Zing Reverón quien fundó su gran Hato San Pablo cerca de la carretera Caicara-San Juan de Manapiare, provocando una década de acontecimientos conflictivos que terminaron en un hecho de violencia contra un grupo piaroa en 1984, desencadenando un escándalo nacional, lo cual condujo a la creación de una sub-comisión especial de la Cámara de Diputados (cuyo viaje a Wanai y el informe que siguió, liderizado por la diputada Angelina Gamus fue un monumento de injusticia y parcialidad), y propagó como tema recurrente por todos los medios de comunicación de masa “la vulnerabilidad geopolítica del Territorio Federal Amazonas”. Los mismos autores recalcaron en su artículo que:

“la atención que demandan los factores ambientales característicos de los trópicos húmedos, los cuales limitan la consolidación del modelo de desarrollo importado que se ha intentado implantar dado el éxito que ha tenido en las zonas templadas del planeta donde fue diseñado” (Arvelo-Jiménez, Perozo y Zent, 1986: 51).

En esta misma revista encontramos luego un artículo de Gerald Clarac (el antropólogo encargado por el IAN de la coordinación de programas de autogestión con los indígenas, y víctima del grupo Zing-Angelina Gamus-Marcel Granier, por los ataques mancomunados que libraron éstos contra Clarac y Esteban Mosonyi, a través de todos los medios de comunicación de masa). Recalca el caso piaroa, aportando toda la cronología de los hechos y los informes técnicos que se hicieron al respecto, lo que le valió ser echado nuevamente del IAN por el entonces Ministro del Interior, Lepage, junto con otros 40 funcionarios, entre los cuales el sociólogo Rubén Montoya, uno de los primeros denunciantes de lo que sucedía en Wanai.

Ese muy complejo caso Piaroa tiene mucha documentación al respecto que vale la pena estudiar para comprender la actitud y política indigenista del Estado en la década del 80 y poder comparar con la época presente. Otro importante artículo de ese número es el de Alexander Mansutti: “Integración Política y Cambio Social: Los Congresos Piaroa”, en el cual se refiere al primer encuentro democrático y representativo de líderes de una etnia en Venezuela, los del Consejo de Sectores Uhuottoja (CONSEU) quienes impulsaron su I Congreso Piaroa a raíz de la invasión de Wanai por Hermann Zing, conflicto que, como hace observar Mansutti, pasó a ser noticia de primera página por la importancia de los intereses en juego, lo que originó un gran flujo de información, “mucha de ella tergiversadora y producida con mala fe, lo que produjo un ambiente de gran confusión, ya que los mismos intereses controlaban los grandes medios de comunicación y levantaron una campaña de infundios e infamia contra los defensores de los Uhuottoja”, conflicto clásico del cual dice Mansutti en aquel artículo, que derivaba de “la expansión de las fronteras económicas del mundo capitalista a costa de las posesiones de un grupo de aborígenes”, y que lo transformaron “de la noche a la mañana en un problema de narcotráfico, subversión e independentismo aborigen”, el cual se decía que era consecuencia de las maniobras de Castro, Brezhnev y Kadaffi (Mansutti, 1986: 67). A pesar de los obstáculos y toda la prensa en contra, los Uhuottoja siguieron preparando su congreso, y recibieron la ayuda del Gobernador de Amazonas, General Müller Rojas (quien luego sería destituido también por el Gobierno Nacional) y por decisión del Ejecutivo Regional y la Dirección de Asuntos Indígenas, se permitió el acceso a la zona de observadores criollos sin cumplir los requisitos del Decreto 250, porque se consideró que era suficiente la invitación que los Uhuottoja habían hecho para pasar a su territorio.

El gobernador logró ganarse a los Uhuottoja reconociéndoles en la práctica su derecho a escoger su delegado de etnia

ante el Consejo Territorial Indígena. Ese primer encuentro fue un éxito, y decidieron repetirlo el año siguiente.

“Los derrotados —dice Mansutti (1986)— fueron aquellos que apostaron al fracaso del evento; aquellos que regaron la malintencionada información de que dicho Congreso estaba manipulado por elementos extraños a la etnia. Derrotados quedaron los que hablaban de integrar al indígena pero de manera tal que pudiera ser manejado por ellos”,

Y agrega Mansutti: “Estos, los más peligrosos, son los que quieren a un indígena ignorante, incapaz de defender sus derechos y de cumplir con sus deberes” (Mansutti, 1986: 69).

En base a esta primera experiencia, el liderazgo Uhuottoja preparó su II Congreso, sin necesidad de apoyarse en la asesoría de instituciones extra-regionales. Sin embargo, los partidos políticos AD y COPEI cerraron un cerco a fin de captar el liderazgo emergente y así poder lograr un mínimo control sobre el movimiento, y como el apetito desarrollista seguía moviéndose en Amazonas, los indios organizados eran “impertinentes e inoportunos”, pues les parecía ya bastante oneroso a esos sectores poderosos negociar con los movimientos obreros y campesinos como para tener que hacerlo también con los indígenas. El Gobierno nacional le exigió la renuncia al gobernador Müller Rojas, nombrando en su lugar al General Jesús Vargas Chirinos, empezando a resquebrajarse la alianza hecha anteriormente entre los Uhuottoja y el Gobierno regional, los canales de comunicación se dislocaron, y se convocó al nuevo gobernador que lo que buscaban los Piaroa era una especie de revolución contra su gobierno. Destacamentos de policías y guardias nacionales impidieron en el aeropuerto de Ayacucho y en el puerto de Samariapo el paso a la gente que quería asistir al Congreso, incluso se le prohibió el paso a indígenas Yé’kuana porque eran del estado Bolívar y no de Amazonas. El Congreso se realizó de todos modos, sólo entre los Uhuottoja y con un solo observador

no piaroa: Mansutti, quien había pasado antes de que se cerrara el acceso a la zona.

Este último hace entonces la aguda observación de que “la furia del Estado se había desatado contra el efecto de sus propias acciones: la integración política”, porque, como hace notar, “los congresos no son formas indígenas de organización política, son eventos característicos de sociedades segmentadas y complejas donde los miembros de un grupo social se reúnen a discutir problemas comunes y plataformas programáticas que les permitan mejorar su situación relativa en el marco de la sociedad global”, de modo que era un primer paso de los Piaroa para integrarse a la sociedad venezolana. Sin embargo, “lo que era normal para otros grupos sociales —como apuntó Mansutti— desencadenó contra los Uhuottoja una oleada represiva que, felizmente, no llegó a la represión física” (Mansutti, 1986: 71).

El artículo de Roberto Lizarralde y Stephen Beckerman “Historia Contemporánea de los Bari” muestra por primera vez en un escrito el proceso de reducción progresiva del territorio de un grupo indígena (en este caso, los Bari de la Sierra de Perijá) de 1900 a 1983, bajo los efectos sucesivos y simultáneos de las actividades petroleras y la colonización agropecuaria de la región. Este artículo es importante para conocer las raíces y tener la comprensión del fenómeno actual de invasión minera carbonífera y de otra índole que sufren los Bari, los Yu’Pa y los Wayuu y de la cual se puede hablar posteriormente en este simposio.

Quiero referirme ahora a un último artículo publicado en dicha revista de 1986, el de Dieter Heinen y Luis Urbina sobre los “Proyectos de Desarrollo en Guayana y el problema de la Tierra Indígena”: Nos refieren ellos que “durante todo el año 1982, el Departamento de Comunidades de CVG-EDELCA estuvo buscando a un antropólogo para analizar el sistema socio-político Pemón para poder planificar la última etapa de la Represa Raúl Leoni y la subsiguiente ampliación del lago de Guri”. En efecto,

los territorios de esta etnia se encuentran en las vastas áreas de la Guayana venezolana, desde el Delta del Orinoco hasta la frontera con Brasil, áreas que políticamente forman parte del estado Bolívar y del estado Amazonas (en esa época, Territorio Federal Amazonas). En el límite norte del área, “donde las aguas negras del Caroní se vierten en el Orinoco, está uno de los polos de desarrollo industrial mayor del país, basado en los importantes depósitos de hierro y bauxita. La zona cuenta con abastecimiento de energía hidroeléctrica abundante y barata, producida por la Represa Raúl Leoni”⁶, la otra parte de Guayana es la Gran Sabana, tierra de los Pemones.

Refieren los autores para 1985 que los ejecutivos de la CVG y sus subsidiarios (especialmente EDELCA)

“ven los territorios indígenas del sur, especialmente las tierras altas de la Gran Sabana como de suma importancia estratégica, en tanto que la región de las cabeceras del Caroni/Paragua que alimentan al proyecto hidroeléctrico del Guri, como también por su potencial agrícola para abastecer la población del área de Ciudad Guayana”.⁷

En la década del 60 se decidió saturar el área de la Gran Sabana con insumos abundantes de fertilizantes y maquinaria agrícola, “al tiempo que se animó a la población indígena para que se asentara en núcleos poblacionales constituidos por viviendas rurales —no funcionales para unidades residenciales indígenas que consisten en varias familias nucleares”. Ejemplos de este tipo de asentamientos, “que en muchos casos no disponen de suficientes tierras fértiles como para alimentar una población

6 El Delta del Orinoco es la morada de los Warao quienes están actualmente como se sabe, en un proceso lento de migración hacia Caracas, sobre todo, me parece, desde la instalación en el Delta de empresas petroleras extranjeras, que recibieron concesiones del Gobierno anterior

7 La población de esta ciudad se había elevado de 32.444 habitantes en 1961, a 325.017 en 1981, último censo conocido en esa época por los autores.

de varios centenares, son San Rafael de Kamoiran, San Francisco y San Ignacio de Yuruaní, así como Maurak y Betania” (Heinen y Urbina, 1986: 112).

Durante 50 años, los misioneros habían sido los empleadores principales de la mano de obra en la zona, pero llegaron en esa década del 60 los agrónomos europeos con su enfoque de agricultura industrial; no supieron ganarse la confianza de los indígenas, “quienes rehusaron cultivar flores ornamentales, higos y fresas, y utilizaron los nuevos asentamientos” —muy disfuncionales— “sólo como centros para sus cultos de Aleluya y Cochimán durante los fines de semana, mientras que seguían con su cultivo de yuca amarga y otros tubérculos en sus conucos” (Heinen y Urbina, 1986: 113).

Hacia la segunda mitad de la década del 70, sin embargo, cambió drásticamente el cuadro, dicen los autores, con una nueva generación de ecólogos, geógrafos y antropólogos venezolanos quienes constataron que:

- “La horticultura indígena no estaba interfiriendo con las cabeceras de los ríos.
- “La quema limitada y controlada de pequeñas áreas de sabana tenía más bien un carácter preventivo al impedir la acumulación de materiales combustibles y evitaba de esta manera los incendios forestales”, los que podían darse a raíz de relámpagos y otros accidentes naturales.
- “Importantes cultivos de la agricultura de conuco, tales como plátanos, cambures y caña, ayudaban a mantener el nivel freático por sus características rizomáticas en talas tradicionales en la margen de ríos pequeños” en un patrón de asentamiento disperso.

- “Cultivos exóticos tales como fresas, higos y flores ornamentales eran poco económicos en zonas tan alejadas de los mercados potenciales”.

En otra parte de Guayana, los programas de canalización y drenaje del Caño Mánamo en el Delta occidental por la Corporación Venezolana de Guayana, afectaron el hábitat de los Warao. Se trataba de obras de infraestructura para la “Recuperación de Tierras” a fin de crear un “granero” para la futura población de Guayana. Los estudios de impacto se hicieron muy parcialmente, pues los ingenieros responsables desconocían, hasta ya bien avanzada la construcción de los muros de contención, la presencia de poblaciones indígenas en el Bajo Delta occidental. También pudo constatar Dieter Heinen más tarde, que la población indígena había sido minimizada en esos estudios de impacto, y no hubo previsión de oportunidades para la autosubsistencia tradicional de los indígenas, quienes se encontraron con la imposibilidad de seguir con su pesca tradicional, sin contar los problemas que empezaron a confrontar los Warao en tierra con los ganaderos criollos. La salinidad resultante del Bajo Delta occidental es hoy irremediable, pues la apertura del Caño Mánamo inundaría la mitad de la muy crecida capital del Delta Amacuro, que es Tucupita.

Otro ejemplo dado por los autores es el caso de la Represa de Guri: después de haber creado en 1968 la Reserva Forestal de la Paragua, se declaró en el año 1975 por decreto presidencial 1.141, que una zona muy extensa del estado Bolívar sería afectada por dicha represa. Una de las primeras poblaciones afectadas fue la comunidad pemón de la Isla de Periquera, pues la última etapa del Guri preveía llevar el nivel de la represa a la cota 270 y requería la re-ubicación de esta población. El problema era menos grave porque esos Pemones no se encontraban ahí en su tierra ancestral, habían llegado a la zona en el año 49, provenientes de Kamarata y de Kavanayen. El Departamento de Comunidades de EDELCA empezó el estudio del caso a partir de 1980, sobre la base de su

experiencia en las represas de Acarigua (estado Lara), del Guamo (estado Monagas) San Francisco de Tiznados (estado Cojedes), San Francisco de Cara (estado Aragua), y Uribante-Caparo (estado Táchira).

Los autores de este artículo manifiestan al final del mismo su esperanza de que el equipo de EDELCA sepa manejar la situación y que sepan “superar el etnocentrismo que se encuentra habitualmente en los planificadores”, y pedían que se oyera no sólo la voz de los Pemones (quienes hablan también español) sino la de otros conuqueros indígenas monolingües de la zona

En el epílogo de la revista, hacen los participantes en el evento unas recomendaciones finales:

- Se acordó unir los esfuerzos de antropólogos estudiosos de la problemática indígena con los de otros profesionales para elevar ante las instancias oficiales competentes la recomendación de agilizar la elaboración y estudio del reglamento para la regularización de la tenencia de la tierra a las comunidades indígenas en base a los artículos 2º (Literal D), 161 (Numeral 3) y 167 de la Ley de Reforma Agraria.
- La cartografía, con la ubicación de las 1602 comunidades indígenas del país censadas por la OCEI entre 1982 y 1983, indicando que faltaban los datos de la etnia guajira en el Edo. Zulia.
- El levantamiento catastral de las áreas ocupadas por las comunidades en base a los datos del censo y la cartografía.
- Resolver las implicaciones negativas para las comunidades indígenas ubicadas en zonas bajo régimen especial; se indicó entonces muy especialmente la

Reserva Forestal de Imataca, el Parque Nacional Canaima, la Reserva Forestal de la Paragua, la del Caura, la del Sipapo, el Parque Nacional Perijá y el Guasare y la zona protectora del Caroní.

- Se pidió especial atención para las áreas que se consideraron entonces “críticas”: Los distritos Achaguas, Rómulo Gallegos y Pedro Camejo del estado Apure (100 comunidades Yaruro y Guahibo-Cuiva); el distrito Cedeño del estado Bolívar, por las implicaciones del Proyecto Bauxiven y el eje de carretera Caicara del Orinoco-Puerto Ayacucho (comunidades afectadas: Panare, Piaroas y Mapoyo); el Departamento Atures del Amazonas, específicamente el Valle del Manapiare y la Cuenca del Cataniapo (comunidades Piaroa, Yabarana y Guahibo); las comunidades Kariña del distrito Heres del norte del estado Bolívar, las de la Mesa de Guanipa y las del sur de Anzoátegui y Monagas; y las comunidades Yu’Pa y Bari de los distritos Perijá y Catatumbo del estado Zulia (Por la invasión de colonos criollos; todavía no se conocía toda la problemática actual que viven estas etnias).
- Finalmente, se decidió que era imprescindible realizar un verdadero censo indígena en todo el país, a realizar con especialistas conocedores de los grupos indígenas, como piedra angular para abordar el problema de la tenencia de la tierra de todas las etnias. Este censo se realizó en 1992.

Quise hacer esta revisión —muy resumida— de algunos momentos históricos claves para comprender la política indigenista a través del tiempo en Venezuela y poder compararla luego —en otras mesas de trabajo, o en esta misma— con la política que hoy ha empezado a desarrollarse en nuestro país; comparar los problemas habidos en otras épocas con los actuales, como, por

ejemplo, el del Tendido Eléctrico de Guayana y los pemones, la extraña Yu'Pa y la poca atención que se le presta, los problemas de las tierras indígenas de los Bari, Yu'Pa y Wayuu en relación con las minas de carbón del Guasare, los intentos permanentes de migración de los Warao del Delta hacia Caracas, las minas de oro de Imataca y de la Gran Sabana, entre otros.

Referencias bibliográficas

AMÉRICA INDÍGENA.

1974. Órgano del Instituto Indigenista Interamericano, México, Vol. XXXIV, No. 1, enero-marzo (con documentos de Nelly Arvelo Jiménez, Esteban E. Mosonyi, Gerald Clarac N., Alberto Valdés, Josefina Navas, Dirección de Cultos y Asuntos Indígenas, CODESUR).

ARCILA FARÍAS, EDUARDO.

1968. "El régimen de la propiedad territorial en Hispanoamérica". En Farías y otros : Comisión de historia de la Propiedad Agraria en Venezuela. Caracas, pp. 18-25.

BOLETÍN ANTROPOLÓGICO.

1986. Museo Arqueológico. ULA, No. 10, Mérida (con documentos de Jacqueline Clarac, N. Arvelo-Jiménez, Perozo y Zent, Gerald Clarac, Alexander Mansutti, R. Lizarralde y S. Beckerman, Dieter Heinen y L. Urbina.)

Comentarios antropológicos acerca de “El lenguaje como variable instrumental y mediadora del rendimiento académico”¹

En su artículo “El lenguaje como variable instrumental y mediadora del rendimiento académico”, publicado en el número 2 del *Boletín Antropológico*, María Morales de Romero presenta un interesante análisis psico-socio-lingüístico de ciertos “...resultados obtenidos a través de un estudio hecho por el Laboratorio de Psicología de la Facultad de Medicina, Universidad de Los Andes, sobre rendimiento estudiantil y académico en general.” Construye la autora un modelo en cuya primera parte nos muestra que “...el lenguaje de baja elaboración es un producto de la pobreza psicológica y motivacional presente, derivada de una estructuración social determinada”, pero que al mismo tiempo ese lenguaje es un “...instrumento de transmisión de la pobreza psicológica y el subrendimiento a las nuevas generaciones” (Morales, 1982: 29).

Es muy oportuno este análisis de M. Morales ya que actualmente nos enfrentamos en la universidad venezolana al angustioso problema de la falta de preparación previa del estudiante que ingresa a esta institución, a su pobreza de lenguaje y al subrendimiento estudiantil y académico en general.

1 “Comentarios antropológicos acerca de ‘El lenguaje como variable instrumental y mediadora del rendimiento académico’”, en *Boletín Antropológico*. Nro. 3 (Mérida, septiembre-octubre 1983), pp. 67-71.

Por la trascendencia entonces de este artículo y en respuesta además al deseo de la autora de “abrir la posibilidad de investigación en esta área” me ha parecido importante considerar también sus resultados a partir de un enfoque antropológico, el cual tiene como base mi propia experiencia de docente en la universidad y de investigadora de la cultura popular venezolana. Los comentarios que siguen pueden entonces ayudar a completar el análisis de M. Morales, ya que sacan a la luz otros factores que difícilmente pueden ser percibidos a través del enfoque psico-social-lingüístico, mientras que han podido ser detectados con el enfoque antropológico, aunque el objeto de estudio de este último no haya sido precisamente el subrendimiento estudiantil.

En relación con la “pobreza material” a la cual se refiere la autora, pienso que no es categoría suficiente para definir el contexto cultural del estudiante, ya que se trata de una categoría solamente económica y —además— *relativa*: se puede hablar de “pobreza material”, en efecto, cuando existe en el mismo contexto social una “riqueza material” que sirve de modelo comparativo. Habría que distinguir también entre pobreza material en la ciudad y la situación de la zona rural, la cual no se puede siempre clasificar como “pobreza material”. Efectivamente, la gente de un barrio popular en la ciudad (sobre todo tratándose de grandes ciudades como Caracas, Maracaibo, Barquisimeto, Valencia, Maracay, etc. y hasta nuestra Mérida de hoy) es “pobre” porque en el contexto sociocultural en el cual procura integrarse hay grandes contrastes socioeconómicos, lo que permite hablar en términos de “riqueza/pobreza”.

Sin embargo, en el caso de una sociedad indígena venezolana como la de los Yanomami, por ejemplo, no existen las diferencias socioeconómicas que hay en la sociedad venezolana “criolla”, de modo que se haría imposible distinguir en su seno a “pobres” de “ricos”. Hay quienes podrían considerar que tales sociedades son pobres en comparación con la nuestra, pero sería una comparación absurda en términos antropológicos. Sin entrar

en una discusión acerca del relativismo cultural, esas personas tendrían que admitir que de lo que se trata aquí es de diferenciar estratos “pobres” de estratos “ricos” dentro de una misma sociedad y una misma cultura, en cuyo caso tendríamos entonces que toda la población venezolana pertenece a una misma cultura (en el sentido antropológico del término), afirmación ésta que no resistiría un análisis serio.

Ahora bien, ¿qué sentido le da M. Morales al término “pobreza material”? Además de su fuerte connotación económica comparativa, tiene una “configuración psicológica particular” como nos advierte ella, cuyas características serían: “externalidad, baja necesidad de logro, poca elaboración lingüística, percepción del tiempo imprecisa y no diferimiento de la recompensa” (Morales, 1982: 29).

Veamos cada una de dichas características separadamente, a la luz de un muy breve enfoque antropológico:

1.- **“Externalidad”**: es una característica común a ciertas sociedades, no a causa de su “pobreza material” —vimos arriba que ésta es una categoría relativa— sino a causa de la explicación etiológica que dan tales sociedades a la mayoría de sus situaciones conflictivas, cualesquiera que sean: de orden biológico, psíquico, económico, sentimental, etc. Perciben tales conflictos en general a través de la noción de “persecución” (persecución por parte de entidades sobrenaturales o naturales), noción que, al existir en una cultura, obliga a la “externalidad”. Y éste es justamente el caso de la sociedad rural venezolana (de donde vienen muchos estudiantes y profesores en la actualidad) así como, a menudo, de la misma sociedad urbana (de reciente origen rural).

2.- **“Baja necesidad de logro”**: las necesidades de logro están en función de las posibilidades de logro que presenta una cultura determinada. La cultura occidental ofrece al respecto una enorme gama de posibilidades, otras culturas ofrecen posibili-

dades muy diferentes en su misma concepción, tan diferentes que sería absurdo querer establecer la comparación entre ellas y las de la cultura occidental. Para regresar al mismo ejemplo: ¿sería posible comparar las necesidades de logro de un Yanomami en su cultura amazónica con las de un neoyorkino o un parisino? Sin embargo, al hablar de “pobreza material”, de “externalidad” y de “necesidad de logro” el modelo que sirve para la comparación es el modelo sociocultural occidental, que es el de ese neoyorkino o de ese parisino.

Consideremos ahora el caso de nuestro campesino (de cultura generalmente más cerca de la de los indígenas venezolanos que de la de un europeo, un norteamericano o un ruso) cuando éste migra a la ciudad y asciende o procura ascender socio-económicamente (mediante el trabajo o el estudio): ¿debemos suponer que conoce y ha asimilado las oportunidades de logro de esta nueva sociedad donde se quiere integrar? Es difícil de aceptar, porque dicho campesino no pertenece o sólo pertenece en parte a la cultura que corresponde a esta sociedad (Clarac, 1981; Briceño, 1980 y Mosonyi, 1982), de modo que difícilmente puede presentar las mismas necesidades de logro que un miembro en plenitud de dicha sociedad. En efecto, las necesidades de logro, en su comunidad de origen no están necesariamente en función de los mismos objetivos socioculturales.²

3.- **“Poca elaboración lingüística”**: ya sabemos, a través de las investigaciones antropolingüísticas, que las lenguas habladas por sociedades a las cuales se designaba antes como “primitivas” pueden ser más complejas que las habladas en las sociedades de cultura occidental. Además, se sabe también que cada elaboración lingüística corresponde a una elaboración cultural.

2 Tales objetivos podrían ser, por ejemplo: ser “mayordomo de santo”, ser un gran “yerbatero” o un famoso “rezandero”, tener las cosechas suficientes dentro de una economía de subsistencia, etc.

El problema que se nos presenta en Venezuela es que nuestra población rural, generalmente mestiza, perdió su lengua indígena y habla mucho más un español del tiempo de la conquista de América y/o de la Colonia, que un español actualizado, con un problema adicional sobre el cual regresaremos con más detalles.

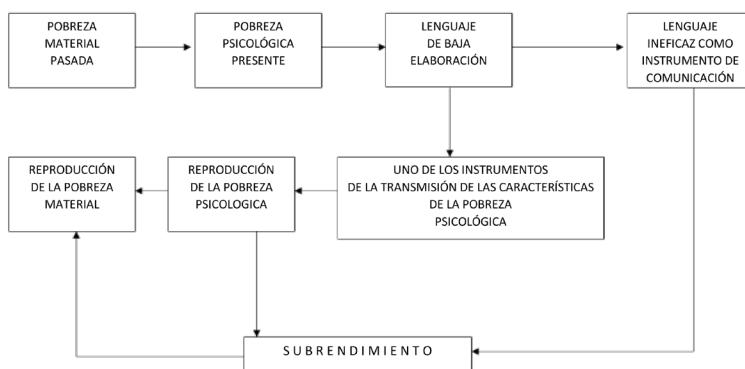
4.- “**Percepción del tiempo imprecisa**”: desde el punto de vista antropológico sería más correcto hablar de “percepción del tiempo diferente”. En efecto, la percepción del tiempo, tal como la utilizamos **no es universal**. Es imprescindible su manejo preciso, sin embargo, dentro de la cultura occidental. Pero nuestro estudiante, que a menudo viene de la cultura popular venezolana, la cual no es una cultura popular occidental (Clarac, 1981 y Mosonyi, 1982), tiene otra concepción y por consiguiente, otra percepción del tiempo, así que encuentra enormes dificultades para adaptarse a la concepción y percepción occidental del mismo, lo que constituye efectivamente una desventaja para él cuando ingresa a la universidad. Mis observaciones de este fenómeno durante varios años me permiten concluir que la percepción del tiempo de mis estudiantes actuales en la Escuela de Historia de la Universidad de Los Andes, es parecida a la de los campesinos merideños y totalmente diferente de la de los historiadores.

5.- “**No diferimiento de la recompensa**”: este punto es mucho más difícil de tratar por las complicaciones que presenta. El no diferimiento de la recompensa no caracteriza necesariamente a una población campesina, pues el campesino no está acostumbrado a diferir la recompensa cuando de agricultura se trata. Por ejemplo: cosecha en una fecha más o menos distante de la de sembrar, según los productos y corre siempre el riesgo de ver aún más diferida la recompensa (en este caso, una cosecha) cuando pierde un año a causa de la sequía o de inundaciones. Hay cosas que, sin embargo, no tienen diferimiento para él: las que son objeto de trueque, especialmente (¿tendría relación la concepción del estudio con el trueque en la mente de nuestro estudiante?).

Esta categoría de “no diferimiento de la recompensa” es un punto que merecería, como lo acabo de advertir, más tiempo y más estudio para tratarlo desde un punto de vista antropológico, ya que no ha sido estudiado todavía sistemáticamente por los antropólogos.

En una segunda parte de su análisis, María Morales presenta al lenguaje “como una variable cognitiva que se convierte en variable motivacional y mediadora del rendimiento por medio de una especie de ‘rebote’ entre el hablante y el oyente, (ya que) este último evalúa al primero a través de la señal lingüística emitida por él”, lo que le permite construir el gráfico siguiente y que reproduczo aquí:

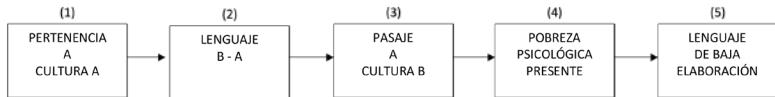
FIGURA 1
EL LENGUAJE COMO VARIABLE INSTRUMENTAL DEL RENDIMIENTO³



3 M. Morales de Romero. “El lenguaje como variable instrumental del rendimiento”, en *Boletín Antropológico*. 1982. Nro. 2 (Mérida, noviembre-diciembre), p. 30.

Me permitiré ahora modificar ese gráfico del modo siguiente:

FIGURA 2



Las modificaciones introducidas por mí, o sea, los cuadros (1), (2) y (3) se explican del modo siguiente:

1. Sustituí el cuadro 1 del gráfico de M. Morales, “Pobreza material pasada” por el cuadro “Pertenencia a Cultura A”, lo que me permite manejar un mayor número de variables, dentro de un enfoque material del tema.

Llamé “Cultura A” al contexto cultural de origen del estudiante promedio que ingresa a las universidades venezolanas autónomas, es decir, al estudiante que proviene de la clase popular. Dicha Cultura A se refiere a la cultura rural venezolana, la cual, cualquiera sea la región donde se manifieste, tiene fuertes raíces indígenas, además de algunas raíces africanas y raíces españolas del tiempo de la Colonia, situación cultural que debe ser propia de muchas regiones latinoamericanas.

2. Con “Lenguaje B-A” quiero decir que el grupo cultural A (popular) utiliza un lenguaje de significante B pero con significación A. En efecto, el hombre de cultura A perdió su lengua indígena sin tener tiempo de reestructurarla ni de producir una nueva lengua a raíz de la transculturación, mientras que sí se reestructuró en parte su cultura original. De modo que hoy habla

español (significante B), una lengua europea, pero con un contenido indígena (significante A).

3. Llamé “Cultura B” al contexto cultural occidental en el cual nació y se desarrolló la institución universitaria. A dicho contexto corresponde el “Lenguaje B-B”, refiriéndose la primera letra “B” al lenguaje como significante y la segunda al lenguaje como significado.

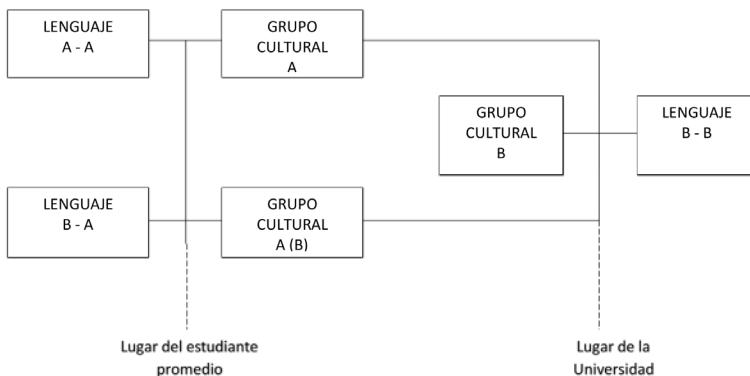
Cuando el estudiante que habla un lenguaje B-A, el cual corresponde a su cultura A (cultura indígena reestructurada al contacto de la española y de ciertas culturas africanas) ingresa a la universidad, está en fuerte desventaja lingüística que él, en muy pocos casos, logra superar, sobre todo porque le es difícil — por no decir imposible — tomar conciencia del problema. Esta dificultad se acrecienta aún por la característica de “externalidad” que a menudo define a este estudiante, así como define a su grupo de origen, no por causas meramente económicas sino esencialmente culturales, a las cuales se suma el problema económico.

Una vez que dicho estudiante, procedente de un medio rural, semirrural o recientemente rural, procura mediante el estudio integrarse económica y socialmente a un espacio social que se define no sólo en lo económico sino en lo cultural y lingüístico como occidental, entonces nos ayuda el modelo de M. Morales de Romero y del equipo del Laboratorio de Psicología para comprender el problema que actualmente surge en relación con el subrendimiento académico.

Es cierto que utiliza dicho estudiante un lenguaje de poca elaboración en relación con una sociedad de cultura y lenguaje B en la cual está procurando insertarse a partir de una Cultura A, con un lenguaje que sólo es B en apariencia, ya que su significado viene de una concepción y percepción del mundo A. Esto constituye un obstáculo para su comprensión, asimilación, adaptación y para su participación creativa en tareas académicas

o profesionales propias de la Cultura B con lenguaje B-B (es decir, un lenguaje que corresponde a esta concepción cultural del mundo y de la relación del hombre con el mundo). Al lograr el milagro de graduarse algunos de estos estudiantes (la mayoría, sin embargo, terminan por abandonar el estudio) van a engrosar el cuerpo de profesionales mal preparados e inconscientes del problema y de sus raíces, de modo que cuando tales profesionales van a trabajar en la enseñanza en liceos y universidades ayudan inevitablemente a la reproducción de esta situación y de este problema.

FIGURA 3



Bibliografía

BRICEÑO GUERRERO, J. M.

1980. *El Discurso Salvaje*. Caracas: Fundarte.

1981. *América y Europa en el Pensar Mantuano*. Caracas: Monte Ávila.

CLARAC DE BRICEÑO, JACQUELINE.

1981. *Dioses en Exilio. Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida*. Caracas: Fundarte.

- MORALES DE ROMERO, MARÍA.
1982. “El lenguaje como variable instrumental y mediadora del rendimiento académico”, en *Boletín Antropológico*. Nro. 2 (Mérida, NOVIEMBRE-DICIEMBRE), pp. 23-28.
- MOSONYI, ESTEBAN EMILIO.
1982. *Identidad Nacional y Culturas Populares*. Caracas: Editorial La Enseñanza Viva.
- ROMERO GARCÍA, OSWALDO.
1982. “Enfoque motivacional del rendimiento estudiantil”, en *Boletín Antropológico*. Nro. 2 (Mérida, noviembre-diciembre), pp. 29-33.

Cruxent, el maestro humanista, el arqueólogo amigo¹

Conocí al Profesor Cruxent en 1964, cuando yo estaba estudiando Antropología en la Universidad Central de Venezuela (UCV). Él ya no estaba dando clase en la Escuela de Sociología y Antropología (todavía no se habían separado estas dos carreras, cosa que se hizo mucho más tarde, en 1988), así que decidí ir a visitarlo a Pipe, donde había fundado el Departamento de Antropología del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC).

Recordaré siempre el ambiente en el que me recibió. Debo decir que, aunque en esa época yo sólo era una estudiante, me hizo pasar en seguida y me atendió con mucha gentileza y sin prisa. Quiso que hablásemos en francés, lengua que él dominaba muy bien.

Recuerdo un gran espacio, que parecía más bien un salón que una oficina, pero un salón donde se podía conversar al mismo tiempo que estudiar y hacer reuniones de trabajo. Había grandes estantes de bibliotecas en las paredes llenos de libros. Y: en todas las sillas, el sofá, el escritorio, los estantes, encima

1 “Cruxent, el maestro humanista, el arqueólogo amigo”. En *Cuba Arqueológica. Revista Digital de Arqueología de Cuba y el Caribe*. N.º 2 (2010). La Habana: www.cubaarqueologica.org, pp. 64-67.

de la biblioteca, sobre la alfombra, en todas partes había gatos, de todos los pelajes, colores y tamaños, que lo observaban muy atentamente a uno durante la visita.

Esto lo iba a recordar muchos años después, en 1987, cuando el Ministerio de Ciencias le otorgó el Premio Nacional de Ciencias y organizó para él un homenaje en la comunidad de Tara Tara, en el Estado Falcón. Fui desde Mérida a este homenaje con mi hijo Ricardo (adolescente) y con Antonio Niño, quien trabajaba en el Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes conmigo y tenía una gran admiración y sentía un gran afecto por Cruxent, pues éste había sido su profesor en múltiples seminarios cuando se realizó, en el Estado Zulia, el Proyecto de Rescate Arqueológico, organizado por CORPOZULIA, programa que dirigió durante seis años el arqueólogo argentino Muñoz Regueiro, con la ayuda de su esposa Marta Tartusi. Dicho seminario recibía entonces la colaboración de otros arqueólogos del país y principalmente de Cruxent.

El Dr. Tilio Arends, entonces Ministro de Ciencias y Tecnología, había aceptado la sugerencia de Cruxent para que el homenaje que se proyectaba, no se llevara a cabo en Caracas como era costumbre, sino en el pueblito falconiano de Tara Tara. Dicho pueblo se estaba haciendo famoso por haber encontrado Cruxent restos paleontológicos en la zona y porque ya ideaba el futuro parque arqueológico-paleontológico de Taima Taima.

Tara Tara era el pueblito donde había elegido el profesor establecer su residencia, lo que ha sido desde entonces una gran ventaja para los habitantes del lugar, porque Cruxent se ocupó de mejorar el ambiente y todos los servicios de este pequeño pueblo, donde se ha conservado un recuerdo imborrable de él y de la amistad que tuvo con todos los habitantes del lugar, tanto colectiva como individualmente.

Era el profesor muy generoso, nunca olvidaba a sus amigos. Había conocido en París a Alex Lhermillier y Nelly Ginoux, antropólogos, quienes se hicieron muy amigos de él, de modo que cuando los esposos Lhermillier, que estaban investigando a los indígenas Yu'pas de la Sierra de Perijá (gracias a un contrato que habían obtenido en la Universidad de Los Andes), se encontraron sin trabajo al no ser renovado su contrato y tenían que regresar a Francia (a su gran pesar), Cruxent los invitó a ir a Tara Tara, donde les consiguió una casa. Estuvieron los Lhermillier un año en el pueblo, de donde pudieron ir también a compartir varias veces con los Yu'Pas, grandes amigos de ellos y quienes los consideraban como parientes desde que esos antropólogos habían vivido dos años con ellos, aprendiendo su idioma, construyendo una casa como la de ellos, donde habitaban con su pequeña hija Nakassi (cuando hacían su tesis del Doctorado en Antropología), compartiendo todas las actividades de los Yu'Pas, de modo que éstos crearon un mito muy bonito, según el cual los Lhermillier eran descendientes de unos Yu'Pas que, hacía muchísimos años, habían migrado a Francia...

Todos estos recuerdos los podían compartir con Cruxent, quien había conocido también a los Yu'Pas varios años antes. Les había interesado muy particularmente el conocimiento que tenía "el Profesor" de los "*ti-yo-tio*" de los Yu'Pas, esas cortezas de árbol sobre las cuales estos indígenas escribían mensajes utilizando un código común a todo el grupo. Es una lástima que hoy, desde que sus hijos van a la escuela bilingüe, hayan perdido los Yu'Pas esta escritura. Los investigadores de la Universidad del Zulia que actualmente trabajan con los Yu'Pas podrían, tal vez, reconstruir ese código con los individuos de mayor edad de esta etnia.

En Tara Tara vivieron entonces Alex y Nelly, compartiendo con los habitantes y aprendiendo ahí Alex la cerámica, lo que le iba a servir mucho luego, cuando regresó a Francia y no pudo conseguir trabajo en ese país, por haber estado demasiado tiempo en Venezuela. En efecto: sobrevivió en Francia a partir

de ese momento, gracias a la cerámica aprendida en Tara Tara y a los recuerdos de los pesebres andinos. Creó un maravilloso pesebre muy complejo, con personajes de cerámica, vestidos a la usanza de los Andes de Mérida, Perú y Bolivia, colocó casca-das, caminos, puentes, pequeños autobuses, todo con movimiento. Esto gustó tanto a los franceses que el Ministerio de la Cultura lo invitó a llevar su pesebre por varias ciudades de Francia en época de Navidad, con gran éxito.

Llegamos temprano a Tara Tara, así que pudimos conversar tranquilamente con Cruxent, en su casa de piso de arena. Ahí hubo algo que nos interesó, impresionó y causó la admiración de mi hijo adolescente, además del interés de la conversación y de la increíble gentileza y hospitalidad de Cruxent: la gran cantidad de insectos y otros animalitos que vivían en total libertad en su casa, corrían por todas partes y se instalaban tranquilamente sobre los libros y los brazos de los asientos (arañas de todos los tamaños, lagartijas, grillos, mantis religiosas, además de los gatos). No mataba insectos ni animalitos de ningún tipo, consideraba que todos los seres tienen derecho a la vida. Su amor por la naturaleza era demasiado grande, tal vez escogió la arqueología como objetivo de vida para tener la excusa de pasar mucho tiempo en la naturaleza, por esto también tuvo interés por las etnias venezolanas, amazónicas y de la Sierra de Perijá, que vivían más cerca de ella que nosotros, la entendían mejor, la respetaban, como él...

En su casa había algunos de sus propios cuadros, hechos con toda clase de materiales, con redes de pescadores, arena, rocas desintegradas, pintura... Cuando lo había visitado en Pipe, varios años antes, pertenecía al *Techo de la Ballena* en Caracas y había participado en una exposición en Bruselas. Quería que sus pinturas fuesen a la vez estáticas y dinámicas, como la naturaleza. Lo entendí bien, por haber incursionado yo en la pintura a mi llegada a Venezuela en 1951: estuve estudiando en la Escuela de Bellas Artes de Valencia, bajo la dirección del Profesor Braulio Salazar y de Mauro Mejías, con Rafael Pérez, Montenegro y

otros, luego estuve en el mismo tipo de escuela en Viena, Austria, pero ahí el academicismo era demasiado fuerte, ahogaba la creatividad, así que me fui más bien al taller de un pintor ya famoso en ese país, Arnulf Neuwirdt, quien, como yo no tenía dinero para pagarle, me ofreció un cambalache: darle clases de francés y de español a su esposa a cambio de participar en su taller.

La gente llegó poco a poco a Tara Tara para asistir al homenaje, veían de Coro, La Vela, Caracas, Barquisimeto y por supuesto de Tara Tara. Llegó el Dr. Arends. Yo esperaba volver a encontrar a los colegas del IVIC, quienes debían tanto al Profesor Cruxent, pero no, no vino nadie del IVIC ni de la Escuela de Antropología y Sociología, de la cual Cruxent había sido co-fundador en la década de los 50. La única antropóloga en asistir a este acto fui yo.

En 1998 preparamos en Mérida el Primer Congreso Nacional de Antropología, y decidimos hacerle un homenaje a Cruxent por todo lo que Venezuela le debe: fundación del Departamento de Antropología del IVIC a petición del Dr. Marcel Roche, que lo estimaba mucho; fundación de las cátedras de Arqueología cuando cofundó la Escuela de Sociología y Antropología, con —entre otros— la Dra. Adelaida de Díaz Ungría, de origen español como él y emigrada a América como él también, para escapar a la dictadura y persecuciones de Franco. “Padre de la Arqueología Venezolana” como se le ha reconocido a menudo, sobre todo por haber dado a nuestro país la primera visión panorámica y cronológica de su arqueología, ya que investigó en todas partes: en Oriente, la selva amazónica, los Andes de Mérida y Trujillo, Aragua, Carabobo, Lara, Barinas, Zulia, la Sierra de Perijá, Falcón, etc. construyendo con su colega Irving Rouse su famoso modelo en cuatro etapas de la riqueza cerámica venezolana. Establecieron más de veinte estilos y series a lo largo de dichas etapas: *Paleoindio* (todavía sin cerámica), *Mesoindio*, *Neoindio* y —después del contacto de los indígenas con los españoles— el *Indohispano*. Estos términos los inventó Cruxent para distinguir

la cronología americana de la europea (que hablaba de *Paleolítico*, *Mesolítico* y *Neolítico*), por las reales diferencias cronológicas y de contenido que él pudo establecer entre nuestros dos continentes. Este modelo iba a servir a varias generaciones de arqueólogos desde la primera publicación en español de *Arqueología Cronológica de Venezuela* en 1963 y todavía es una referencia, aunque se trabaja hoy también con otras categorías además de las de estilo y serie.

Fue el primero en dar gran importancia a la época de los cazadores-recolectores en Venezuela, a la que se llamaba entonces “Prehistoria” y que logró fechar para el Estado Falcón en 14.920, 12.780 y 12.380 antes del presente, gracias a las puntas de piedra que encontró en el área de Muaco, en el Valle del Pedregal, en El Jobo, zonas hoy muy áridas, pero que presentaban anteriormente una vegetación frondosa que servía de alimento a los grandes animales del Pleistoceno: mastodontes, megaterios, gliptodontes y otros. Me dijo varias veces, cuando nos encontrábamos, que él “sabía” que el poblamiento de Venezuela había empezado por lo menos hacía 30.000 años...

Ya para la fecha de publicación de su libro *Arqueología Venezolana*, 1963, había logrado localizar en el Estado Falcón más de 45 sitios y recolectado unos 20.000 artefactos de piedra, los cuales constituyen sin duda una referencia para toda la arqueología americana, sur y norte y para nosotros, en Mérida, ya que acabamos de conseguir también, en una zona hoy muy árida, en el Valle del Anís, cerca de Chiguará, un sitio paleontológico con paleofauna y paleoflora de esa época antigua. Para nosotros en Venezuela la principal referencia cronológica, zoológica y botánica (y tal vez también cultural) son los trabajos de Cruxent en Taima Taima, Muaco y El Jobo.

En 1998 le hicimos en Mérida un homenaje al Profesor Cruxent, que resultó demasiado pequeño, conociendo la importancia de este personaje y gran amigo. Por esto nos contem-

tamos mucho cuando, más tarde, Camilo Morón, tesista mío en la Maestría en Etnología (Mención Etnohistoria) y amigo también de Cruxent, además de falconiano y con un immenseo amor a su tierra, empezó a reunir firmas en la Universidad de Los Andes para darle a ese padre de la arqueología venezolana un “Doctorado Honoris Causa” por esta casa de estudios. En vista del conocimiento que teníamos todos de la importancia de este gran arqueólogo y humanista, nos pareció muy injusto que se invirtiera tanto tiempo en tener que buscar firmas para apoyar la petición, pensábamos que nos hubiésemos podido olvidar de tanta burocracia en un caso como éste, pero no fue posible e infelizmente se nos fue el profesor amigo antes de darle este título que tanto y más que nadie merecía...

Miguel Acosta Saignes desde la visión de una antropóloga actual¹

Introducción

Conocí al Profesor Miguel Acosta Saignes a principios de la década de los años 60 del siglo pasado, cuando yo estudiaba Antropología en la Universidad Central de Venezuela. Nos impresionaba, a los estudiantes de Antropología, que él hubiera sido el primer antropólogo venezolano graduado como tal (en México) y que no lo aceptasen como profesor en la escuela donde estudiábamos nosotros, la Escuela de Sociología y Antropología, como se la llamaba en aquellos años. El hecho es que se lo excluyó siempre de nuestros programas de estudios, de modo que los alumnos que no lo iban a visitar personalmente a la Facultad de Humanidades, donde trabajaba en la Escuela de Historia, compartiendo el Departamento de Antropología y Geografía con Federico Brito Figueroa, ignoraban totalmente su obra, a pesar de que fue reconocida por la Academia Nacional de la Historia que publicó en 1980 una recopilación de sus trabajos.

1 Artículo escrito en 2009 para una obra colectiva sobre Acosta Saignes que debía publicarse en Caracas. Al no poder ser publicada ésta, la autora entregó este artículo en noviembre 2010 al *Boletín Antropológico*, que aprobó su publicación en sus páginas.

“Miguel Acosta Saignes desde una visión de una antropóloga actual”. En: *Boletín Antropológico*. Nro. 79 (Mérida, julio-diciembre, 2010), pp. 44-60.

Durante muchos años se conoció de él, sobre todo, su *Etnología Antigua de Venezuela*, (editada en 1954), tal vez por la falta de información existente sobre este tema hasta ese momento. Dicho libro fue de lectura obligatoria en el Bachillerato venezolano hasta la década de los años 70, lo mismo que el libro de Paul Rivet *Orígenes del Hombre Americano*, que luego se suprimieron. Estas lecturas, bien comentadas y analizadas eran importantes para hacer conocer un poco a los estudiantes su pasado indígena y los enfoques que entonces se manejaban al respecto. Desde la supresión de tales lecturas nuestros estudiantes de bachillerato han quedado totalmente ignorantes de su pasado anterior a la colonia y de las etnias indígenas que formaban y forman hoy parte de la nación venezolana. Como consecuencia, los docentes de la Escuela Básica también permanecieron en la alienación histórico-cultural frente a estos temas, ya que no se sustituyeron esos libros con ninguna otra obra y se fueron reproduciendo dicha alienación en sus alumnos, un problema para la actualidad revolucionaria venezolana difícil de superar en todos los ámbitos escolares y académicos.

La Etnología Antigua de Venezuela

Con este libro de 1954, Acosta Saignes tiene el mérito de haber lanzado el primer ensayo en nuestro país para procurar sistematizar los conocimientos acerca de la población del pasado “prehispánico”, adoptando en seguida este término en lugar del otro, mucho más corriente en su época: “precolombino” y por lo cual lo felicitó Fernando Ortiz en el ‘Prólogo’ que hizo para esta obra.

La polémica acerca de cómo referirnos a esas épocas pasadas no ha terminado hoy: tenían razón Acosta y Ortiz en no admitir el término “precolombino” para toda América, ya que Cristóbal Colón estuvo sólo en la zona del Caribe y en la

costa de Venezuela, sin comprender siquiera que estaba frente a un nuevo continente; de modo que no tuvo nada que ver él con las invasiones y conquistas posteriores de españoles, portugueses, holandeses, franceses e ingleses, además. de que era un término muy europeocéntrico. En cuanto al término “prehispánico” tampoco sirve en realidad para designar a las poblaciones americanas conquistadas por portugueses, ingleses, franceses u holandeses, menos aún si consideramos que no podemos seguir refiriéndonos a nuestro pasado autóctono americano sólo en base a la llegada de los hispanos: Es todavía comprensible —aunque no justificable— la idea de llamar “prehispánicas” a las poblaciones que estaban instaladas en las zonas de las cuales se apropiaron los españoles y donde impusieron su cultura, su lengua y su religión, pero seguimos estando alienados con este término al querer pensar toda la historia americana anterior a la llegada de los europeos como ligada necesariamente y únicamente a la historia de éstos y a esa llegada.

Es como si se refirieran los franceses, por ejemplo, a los galos llamándolos “prerromanos”, o los españoles a los celtíberos también como “prerromanos”, aunque los romanos igualmente impusieron su cultura, lengua y religión a gran parte de Europa. Conscientes otros colegas contemporáneos del problema que significa esta terminología, procuraron conseguir otro término, como por ejemplo la “época precolonial” de nuestros amigos arqueólogos Mario Sanoja e Iraida Vargas, pero, a pesar de la buena voluntad de ellos para concebir un término que nos pueda satisfacer más, debemos reconocer que no sólo es demasiado vago como referencia en el tiempo, porque hubo muchas colonias en muchos lugares de la tierra y en muchas épocas. Además, contiene el mismo problema del término anterior: refiere un pasado propio de América a partir sólo de una referencia propia de una situación económica creada por los europeos, que se inició a fines del siglo XV y en el siglo XVI según las regiones... y que dura todavía, aunque los colonizadores actuales de nuestra América

Latina han cambiado: Banco Mundial, F.M.I. y el consenso de Washington...

Sin contar lo absurdo que resultan ser todos estos términos al aplicarlos a poblaciones que estaban asentadas en el suelo americano desde ¡3.000, 5.000 o 15.000 años antes de nuestra era! Es decir, cuando ni siquiera existía España como nación, ni tampoco Holanda, Inglaterra, Francia, ni siquiera Roma... De modo que seguimos teniendo hoy el mismo problema que refería Acosta Saignes y hemos de conseguir algún día un término que nos pueda satisfacer a todos sin humillar retrospectivamente a nuestros antepasados, recurriendo, para denominarlos, a eventos socioeconómicos europeos mucho más recientes que las sociedades indígenas americanas y su propia historia. Las dificultades que encontramos para poder reconstruir esta historia no deben llevarnos a renunciar a ella y hacer como si sólo hubiese historia europea en América. Reflexionando acerca de este problema, hemos pensado en la posibilidad de hablar de "Historia Antigua" de nuestro continente, estableciendo etapas en la misma, a partir de datos etnográficos, etnohistóricos y sobre todo arqueológicos, a medida que se vayan obteniendo y a partir de las distintas regiones, tomando además en cuenta la reconstrucción de las numerosas migraciones que sabemos ocurrieron y de las cuales Acosta Saignes tuvo alguna visión, por ejemplo cuando establece comparaciones entre la cerámica de grupos culturales tan alejados en apariencia unos de otros, como los Olmecas y los indígenas de la costa oriental de Venezuela, cosa que observé también cuando visité el Museo Antropológico de México en 1968. Una sugerencia que hemos estado haciendo recientemente, por ejemplo, a nuestros alumnos y jóvenes investigadores ha sido: Historia Antigua de Sudamérica I, II, III, etc., actualizando siempre las distintas etapas a medida que vayan apareciendo éstas en el estudio y la reconstrucción.

Incluso el mismo nombre de América podría ser cambiado, como lo ha sugerido en distintas ocasiones el presidente Chávez,

utilizando un termino caribe de las Antillas: Abya ayala. La tarea no es fácil, pero tampoco imposible.

Con sus *Estudios de Etnología Antigua de Venezuela*, Acosta Saignes nos ha dado una visión de conjunto de las distintas interpretaciones hechas por los autores que lo precedieron, en Venezuela como en otras partes, acerca de las poblaciones autóctonas que estaban establecidas en las distintas regiones de Venezuela a la llegada de los españoles. Esas interpretaciones de esos autores estuvieron basadas, sobre todo, en las crónicas españolas o en trabajos más recientes para su época y de carácter más o menos etnográfico. Conoció Acosta Saignes bien las obras que cita y a las cuales a veces critica: Fray Pedro de Aguado, Fray Pedro Simón, Juan de Castellanos, Gumilla, Lino Duarte Level, José Gil Fortoul, Julio César Salas, Alfred Métraux, Paul Radin, Walter Krickeberg, Cooper, Wissler, Kroeber, Steward y Kirchhoff con su *Handbook of South American Indians*, encontrando un gran problema también en la utilización que hacen estos últimos autores del área “Circumcaribe”, que le parece poco adecuada, viendo esta denominación necesaria sólo en cuanto “recurso metodológico”. Critica igualmente algunas aseveraciones de los mismos autores en relación con Venezuela, las cuales le parecen poco evidentes y llama a buscar mayores informaciones arqueológicas para lograr desvelar, algún día, las incógnitas que nos dejan tales trabajos, prefiriendo a fin de cuentas la división de las áreas culturales hecha por Kroeber, las cuales le parecen más funcionales y cercanas a nuestra realidad indígena, aunque reconociendo que tienen todavía muchas fallas debido a la falta de datos suficientes para la época y a la especulación en base a este vacío informativo.

El problema de trabajar con la categoría de “áreas culturales” es que es limitante para el análisis, de modo que se tienen que estudiar hoy (y merecería hacer talleres en base a los datos aportados por Acosta Saignes, comparándolos con nuestros conocimientos actuales, medio siglo más tarde) haciéndonos

preguntas como éstas: “¿Desde cuándo empezó tal área?” “¿Dónde estaban antes los habitantes de la misma?” “¿De dónde vinieron?” “¿Cómo fueron las migraciones?” (hay una tendencia a pensar éstas como si hubieran sido necesariamente de norte hacia el sur, o del oeste hacia el este, pero se trata solamente de especulaciones hasta ahora debidas a la gran falla que tenemos, todavía, en cuanto a informaciones arqueológicas sobre estos pasados...). Es decir, hablar de “área cultural” es hablar de la época de la llegada de los españoles, de algo fijo en el espacio, como si no hubiese cambiado anteriormente y sin ver las transformaciones posteriores, ni las re-estructuraciones debidas a los distintos contactos, imposiciones, resistencias, etc.

Es decir, no es suficientemente dinámica esta categoría, sobre todo para hablar de una historia sociocultural tan compleja como ha sido la de este continente. En el primer semestre de 2010 salió publicado el número 4 de la *Revista Cultural COMARCA*, en la cual hay varios artículos muy interesantes acerca de Acosta Saignes, con datos desconocidos para la mayoría de nosotros hoy, especialmente los relacionados con una revista publicada en 1935 por Miguel Acosta Saignes e Inocente Palacios: *La Gaceta de América*. Dicha revista es desconocida para los estudiosos actuales, ya que no se encuentra registrada completa en ninguno de los Fondos Hemerográficos públicos del país, como lo indica Nelson Osorio Tejera. Llegó a publicar ocho números, desde enero de 1935 hasta agosto del mismo año, cuando desaparece por acción policial.

Acosta Saignes, investigador integral de nuestra América profunda y maestro para pensar

Las obras de él recopiladas por la Academia Nacional de la Historia en un volumen publicado en 1980 bajo el título *Estudios en Antropología, Sociología, Historia y Folclor* (Nro. 8 de

la colección ‘Estudios, Monografías y Ensayos’) fueron divididas en cuatro partes, probablemente bajo la asesoría del mismo autor, por lo cual nos podemos dar cuenta de que Acosta Saignes tenía la concepción de una Antropología “integral”, adelantándose con ello a su tiempo, así como lo hizo también Edgar Morin, quien igualmente la propuso en Francia en la misma época.

En efecto, a pesar de que los estudios en todas las escuelas de Antropología de nuestro continente americano fueron concebidos como “integrales” y constituidas por las cuatro ramas de la Antropología (Etnología y/o Antropología cultural, Arqueología, Antropología física o bioantropología y Antropolinguística) nunca ha funcionado como tal nuestra disciplina a través de los enfoques de investigación de los distintos antropólogos, quienes se dedicaron generalmente a una sola especialidad y a fines complementarios de sus análisis, muchas veces sin tomar en cuenta siquiera los aportes de sus colegas de otras especialidades.

No sólo estaba de acuerdo Acosta Saignes con la necesidad de este cuadruple enfoque “antropológico” sino que le agregaba, además, otros de gran importancia para la comprensión que tenemos en la actualidad de la Antropología (por lo menos en nuestro “Grupo de Mérida”, el GRIAL —Grupo de Investigaciones Antropológicas y Lingüísticas—) como es el *enfoque histórico*, lo que le da otra dimensión a su enfoque de “áreas culturales” y lo que él llamaba el “enfoque sociológico”, que correspondería actualmente a la investigación socioantropológica, como cuando se ocupa, por ejemplo, del problema de la reforma agraria, más que nunca vigente en nuestra actualidad venezolana del siglo XXI y en las nuevas leyes establecidas por la revolución bolivariana.

Esta antología publicada por la Academia Nacional de la Historia nos muestra la gran capacidad de análisis diversificado que él tenía y como todo le parecía importante de investigar, para llegar algún día a poder comprender lo que es nuestra nación, y

nuestra América Latina. El libro se dividió, como ya se señaló, probablemente bajo su asesoría, en cuatro grandes partes: a) Antropología (pp. 17 a 90), b) Sociología (pp. 91 a 164), c) Historia (pp. 165 a 226) y d) Folclor (pp. 227 a 235). Los problemas de la reforma agraria los concebía como de carácter “sociológico”, al igual que los tipos de familia existentes en Venezuela. El análisis demográfico de la población (realizado por él, en este caso en el Estado Miranda, pidiendo a sus alumnos que se hiciera algún día en todo nuestro país), también fueron considerados como “sociológicos” en su análisis de los fundamentos del prestigio social o de los orígenes lingüísticos y culturales de los “caciques”. La investigación propiamente “antropológica” la enfocó a través de la arqueología, especialmente el estudio de los petroglifos, sobre el cual habían puesto el énfasis los de su generación y la anterior; también acerca de los elementos “melanesios” en América o el estudio de parentesco —con una atención especial prestada a una posible filiación bilateral de los indígenas Achaguas— y mostró un curioso interés por los “pueblos arborícolas” de Venezuela descritos por Humboldt, descripción que él criticó reprochando a este autor haber interpretado muy ligeramente y sin revisarlas, las informaciones recibidas de informantes aparentemente poco conocedores del tema.

En cuanto a la “historia”, la enfoca en dicho libro a partir de reflexiones muy agudas acerca de los problemas de la periodización en la historia de América Latina —problemas contra los cuales luchan todavía los actuales etnólogos y etnohistoriadores— y a través de comentarios importantes a las fuentes aportadas por los cronistas, especialmente Fernández de Oviedo, Fray Pedro de Aguado, y Fray Pedro Simón; le parecía interesante también el estudio de los topónimos como un problema “de Historia, de Lingüística, de Folklore y de Geografía”. Sus análisis comparativos de lo escrito por Fray Pedro Simón constituyen la primera crítica hecha a este cronista, reprochándole por haberse contentado simplemente con repetir, veinte años después y a veces literalmente, sin cambiar una sola palabra, lo escrito por Fray Pedro de

Aguado. Acosta Saignes se admira de que los historiadores no lo hubiesen notado todavía...

En relación con el “Folclor”, término que estaba de moda en su época y no había sido criticado todavía por los antropólogos, cosa que hicimos posteriormente al conocer mejor los orígenes de dicho término,² lo enfoca en tanto que elementos indígenas y africanos presentes en la formación de la cultura venezolana, haciendo él mismo un estudio interesante, a la vez histórico y etnológico, del “mare mare” de los indígenas Kariña y del “baile del jaguar y de la luna”, pensando que este ritual se podría comparar con el de la “tura” del estado Lara. En el mismo libro se ocupa igualmente en esta parte del “tucutucu” (también denominado “cangrejo” o “trapichito”), así como de la “cajeta de chimó” y de los trabajos de cerámica en El Cercado, isla de Margarita, analizando estos temas desde un doble enfoque, etnográfico e histórico, al buscar los orígenes de estas tradiciones.

Pueblos primitivos, caudillismo y caciquismo

En su “Sociología del Cacique” critica muy acertadamente a Pedro Arcaya y a Gil Fortoul, por el uso indiscriminado que hacen del término “primitivo” para referirse a los pueblos indígenas de Venezuela y por la atribución del origen del caudillismo criollo a esos pueblos: “Esta es la base sobre la cual interpreta Arcaya la

2 El término “folklore” fue una adaptación de un término inglés arcaico, hecha por los teóricos evolucionistas ingleses del siglo XIX y principios del XX, para referirse a ciertos rasgos culturales “todavía” presentes en las sociedades europeas, a pesar de pertenecer éstas a la “civilización” (civilización occidental, evidentemente), es decir, al más alto grado de evolución establecido por dichos autores para sus propias sociedades. Esos rasgos, presentes en ciertas costumbres campesinas, no tenían ya ninguna función según ellos, se guardaban por sentimentalismo y podían desaparecer sin que esto afectara a una sociedad ya totalmente implicada en el alto desarrollo industrial, científico y tecnológico... Utilizaron entonces a propósito, para referirse a dichos rasgos, este término que es una palabra inglesa arcaica, que significa “cultura popular”.

estructura política de los pueblos llamados primitivos, que habría sido el antecedente del fenómeno del caudillismo...” (Acosta, 1980: 92) y critica igualmente a Gil Fortoul por afirmar éste, en su “Filosofía Constitucional”, que “en el gobierno primitivo todos los poderes están unidos en un solo individuo... La forma primitiva del gobierno es el despotismo absoluto”, por lo cual nos dice Acosta Saignes: “Por desconocimiento de las verdaderas formas de la vida preclasista, muchos han seguido aquellas afirmaciones y todavía encontramos hoy a algunos teorizantes que den como artículo de fe el pensamiento de que todo régimen caudillista, de preponderancia de un jefe, tiene su origen en las formas del gobierno llamado primitivo. Los teóricos del siglo XIX invocaban los conocimientos de la Etnografía, pero ocurre que, como quienes hoy les siguen, simplemente ignoraban en realidad cuanto ya para esa época había quedado bien claro en las obras de Morgan, de Taylor y de muchos otros antropólogos y sociólogos, acerca de la estructura social de las sociedades sin clases sociales” (*Id.*: 92).

Veía esto como debido a la ignorancia general y a las “fáciles generalizaciones sociológicas” a las cuales llevaba aquélla. Tampoco aceptaba el origen “caribe” del término “cacique”, encontrando más bien en autores como Oviedo y Henríquez Ureña un origen taíno a este término. Esto lo llevó a presentar un cuadro de lo que pensaba había sido la evolución de las sociedades antiguas de Venezuela y de la zona Caribe en general, tomando como base el esquema evolucionista de su época y las categorías empleadas por los arqueólogos europeos: Paleolítico inferior, Paleolítico superior, Neolítico y Civilización, interesándose especialmente por la forma de propiedad colectiva de la tierra que habría regido en las primeras “etapas”, antes de llegar a la “civilización” y a la propiedad privada de la tierra.

No había suficientes trabajos etnográficos todavía en época de Acosta, ya que la Antropología estaba apenas iniciándose en nuestro país, pero hoy sabemos que, si bien no se puede utilizar

este esquema evolutivo arqueológico europeo para comprender el pasado de nuestra América, tenía razón Acosta al considerar que las jefaturas en las poblaciones indígenas no representan un poder absoluto, pues el jefe (llámese cacique o como dicen algunos hoy: “capitán”) comparte la dirección del grupo con un consejo de ancianos a quienes siempre consulta y Acosta, que conocía bien a los cronistas, había comprendido que los españoles no habían entendido sino muy superficialmente la estructura social y política de los aborígenes americanos, utilizando a menudo términos de su propia organización social o de la de los árabes, razón por la cual hablaban incluso de reyes, emperadores y príncipes y relataban la existencia de “ciudades de oro”, lo que formaba parte de su mito del Dorado. El propio Acosta, en base a lo poco que entonces se conocía sobre los pueblos indígenas de su época, dividió a éstos en “recolectores”, “cazadores”, “pescadores”, “pueblos agricultores rudimentarios”, “pueblos de agricultura media” y en los Andes, “pueblos de alta agricultura”, siguiendo así el esquema evolucionista dominante desde el siglo XIX, sin comprender, por la falta de información —la cual fue traída posteriormente por los estudios sistemáticos realizados y que todavía no se habían hecho en su época— que una misma comunidad puede ser a la vez recolectora, pescadora, cazadora y agricultora, incluso en las sociedades más “civilizadas” —para utilizar un término del modelo evolucionista corriente en esa época y que se sigue utilizando en pleno siglo XXI, por la misma ignorancia que sigue prevaleciendo entre nosotros y que criticaba Acosta en su tiempo—.

En cuanto al origen y formación del “caudillismo”, no tenemos suficientes estudios todavía en nuestro siglo XXI para comprender este “fenómeno” hacia la comprensión del cual se acercó Acosta Saignes. Es posible que bajo dicho término se haya simplificado una realidad compleja de ciertas regiones de nuestra América, la cual necesita todavía ser investigada, así como necesita más investigaciones el rol del “cacique” en personajes como Manaure, por ejemplo, ya que pertenecen no sólo a la historia (y a una historia todavía desconocida hoy, a la cual sólo

se refieren algunos tesistas de Maestrías), sino que pertenecen también al mito y a la nostalgia de culturas anteriores, nostalgia que hemos encontrado con tanta frecuencia en ciertos rituales y cantos de nuestros campesinos andinos actuales y que parece estar presente, también, en otros rituales venezolanos como el mare mare, la tura, la chicha maya o el baile de San Benito o en los petroglifos del estado Falcón.

El censo, la familia venezolana extendida y los “arrimados”

Es impresionante observar cómo Acosta Saignes, en una época cuando los antropólogos se interesaban sobre todo por los estudios de parentesco y familia en las comunidades “indígenas” del planeta, incluyendo nuestro continente y nuestro país, entendió la importancia de estudiar la estructura de la familia “criolla” venezolana, estudio que él empezó cuando la población de Venezuela, registrada a través del censo de 1950, comprendía un total de 5.034.838 habitantes (de los cuales quedaron evidentemente excluidos la mayoría de los grupos indígenas, cuyo censo no interesaba todavía a ningún gobierno), repartidos en 40.463 centros poblados de los cuales había 12.388 con menos de 10 habitantes, por lo que comenta que, evidentemente, se debía tratar de familias aisladas entre sí.

Unida esta reflexión a la observación de que las viviendas contenían un número a menudo considerable de habitantes, indagó si aquéllos eran todos de una misma familia y encontró que podía haber en la misma casa más de un núcleo familiar (pareja con sus hijos) y que los mismos no estaban necesariamente emparentados, constituyendo estos últimos los llamados “arrimados”. Observó también la presencia de parientes solteros/as, de varias generaciones, que convivían con tales núcleos. Este trabajo lo hizo en base a los datos estadísticos censales, recogidos por él a través de una muestra en 350 lugares cuyo nombre

empezaba por la letra A, pertenecientes a varios estados, y en los cuales, en cada vivienda, había un número entre 15 y 32 personas, siendo éste el caso sobre todo de los Andes, aunque consiguió esos datos también en apartamentos de barrios de Caracas, como en el barrio “23 de Enero”, fundado por Pérez Jiménez para tratar de frenar la proliferación de ranchos en las colinas.

Comprendiendo que esos censos contenían demasiados problemas para un análisis consecuente, se preguntaba si no sería tiempo de “plantear seriamente el problema de la estructura familiar en Venezuela.” Al respecto debemos reconocer que, a pesar de que pasó ya medio siglo desde que manifestó esta inquietud, todavía no tenemos estudios confiables de las estructuras familiares venezolanas que no sean propiamente “indígenas”, aparte de los que hemos realizado en nuestro grupo de investigaciones de la Universidad de Los Andes, sobre la familia campesina merideña y la familia afrovenezolana del sur del Lago de Maracaibo, o sobre “parentesco y clase social” (Ver Clarac, 1976, 1981, 1992 y López Sanz, 1994) y los estudios que actualmente realizan al respecto los alumnos de nuestra Maestría en Etnología de la misma universidad, en cada cohorte desde el año 1996, sobre su propia familia o sobre familias de comunidades rurales sobre las cuales hacen etnografía.

Es que este tipo de estudio en nuestro país debe tomar en cuenta varios factores que no son considerados normalmente en los censos oficiales, ni en los estudios de parentesco realizados por antropólogos entre los indígenas (por ejemplo: Mansutti y Briceño, 1993 y J.P.Goulet, 1981), pues la situación sociocultural “criolla” (término que engloba muchos grupos humanos, de distintos orígenes) es muy diferente de la situación familiar indígena, difiere también según la región, el tipo de comunidad y la cultura implicada, recordando que somos una sociedad “pluricultural” que ignora todavía sus diferencias. El factor “migración” es de importancia fundamental por ejemplo, en el estudio de este tipo de familia, por los dos tipos de migración intensiva

que hemos tenido en el país, especialmente desde que empezó el siglo XX y el “boom” del petróleo: a) la migración interna, desde pueblos rurales hacia pueblos más urbanizados, en busca no sólo de servicios y trabajo, sino sobre todo de educación también, por no tener liceos y menos aún universidades en la mayoría de las pequeñas ciudades, o para escapar a guerrilleros y a combates entre éstos y el ejército; b) la inmigración extranjera, atraída por la explotación del petróleo y la visión exterior de un país “en vía de desarrollo”, inmigración que incluyó no sólo a los inmigrantes tradicionales desde Europa (italianos, canarios, portugueses, españoles...) sino también un nuevo tipo de inmigración de gran importancia: la de los otros latinoamericanos, para escapar de regímenes dictatoriales (como los argentinos y los chilenos), de guerrillas y sobre todo de narcotraficantes y paramilitares (como los colombianos) o simplemente de la pobreza (como los haitianos o los ecuatorianos) o para extender su comercio (como el caso de los chinos y japoneses).

Y en cuanto al estudio del parentesco en las comunidades indígenas, hay que introducir también nuevos factores en el mismo, por las condiciones nuevas en las cuales se encuentran hoy nuestros indígenas y sus nuevas aspiraciones territoriales, culturales y educativas y sus propias migraciones internas, tanto interregionales como hacia los centros urbanos.

Encontró Acosta Saignes que el tipo de familia más común en Venezuela era la “familia extendida” (a la cual agregó un nuevo elemento inexistente en general en el enfoque antropológico: el de los miembros, familiares o no, “arrimados”, que reciben ayuda de los demás, por lo cual propone introducir también el factor “solidaridad” en el análisis, por los distintos núcleos familiares asociados en la misma casa para ayudarse mutuamente con sus ingresos de trabajo y agregó a su clasificación el tipo “familia compuesta” o “cooperativa” (1980: 114).

Nuestros propios trabajos de investigación en los Andes venezolanos han venido confirmando las observaciones de Miguel Acosta Saignes: Ahí hemos encontrado ambos tipos de familia, pero muy especialmente esta “familia extendida”, que comprende varios núcleos familiares (básicamente la pareja vieja con sus hijos e hijas casados/as, con los respectivos hijos de éstos y tíos o tías o primos, primas solteros/as). Lo que no podía observar Acosta Saignes a través de los datos censales, es la presencia, en época de Navidad, de *varios niños Jesús* en el mismo pesebre familiar, fenómeno que —pienso— es muy peculiar de los Andes, sobre todo en el caso de la Cordillera de Mérida y viene a confirmar la hipótesis de Acosta acerca del origen indígena de este tipo de familia: En efecto, como he podido reconstruir en mis investigaciones en la región, era obligatorio antaño el sacrificio del hijo primogénito a los dioses de páramos y lagunas sagradas, sacrificio cuyo objetivo era obtener los favores de dichos dioses para asegurar la salud de las comunidades, la reproducción de muchos hijos/as sanos/as y la reproducción de los frutos de la tierra a través de buenas cosechas. Dicho sacrificio, que fue suprimido por los españoles en la región, a pesar de lo cual duró hasta bien entrado el siglo XX, fue sustituido por dos rituales que tienen la misma finalidad: el ritual de la “Paradura del Niño Jesús” y el del “angelito” (ver Clarac, 1981 y 2003) sin contar todo el contexto más amplio en el cual están metidos (como el ambiente andino de cerros y lagunas, el calendario religioso, las fiestas de San Benito (sustituto de las fiestas del dios Ches y del principio del año lunar, que empezaba con un mes solar a partir del solsticio de diciembre), la clausura de las paraduras con la fiesta de la Candelaria (con su triple ritual: católico, indígena de la agricultura y africano en el sacrificio de los gallos), los sacerdotes de la paradura o “cantores”, el ritual totémico en honor al sol y a su compañera (rituales conocidos como el de San Isidro y el de Santa Rita, a mediados de mayo) y todas las “locainas”, tan particulares y tan típicas de la región merideña...).

En relación con el tipo de familia, consiguió Acosta Saignes “un caso de poligamia” (en el estado Miranda) y un caso de poliginia sororal (en un cerro de Caracas, en 1955), sin contar sus observaciones de familia extendida matrilocal y matrilineal, que todavía son muy representativas de nuestra Cordillera de Mérida, por ejemplo, mientras que la poligamia la hemos encontrado bajo sus formas de poliginia sucesiva y poliginia paralela en varias comunidades rurales venezolanas, así como también en zonas urbanas. En cuanto a la poliandría sucesiva, está presente en todas partes, tanto rurales como urbanas.

Importancia insustituible del trabajo etnográfico

Creo necesario resaltar aquí dos importantes aspectos del trabajo antropológico de nuestro autor: 1) Su interés pedagógico, pues estaba siempre atento a aconsejar en forma muy didáctica a sus estudiantes acerca de la necesidad de ciertos enfoques para no permanecer en superficialidades y 2) su comprensión de la gran necesidad e importancia del trabajo etnográfico, que se puede leer en estas líneas (Acosta, 1980:12-13):

Para el progreso de las Ciencias sociales en Venezuela, hacen falta estudios directos, investigaciones de campo en muchos sentidos. Con ellos puede mantenerse un conocimiento continuado de cual resultado se obtiene con la aplicación de leyes y reglamentos, cuáles necesidades van surgiendo, cuáles problemas se resuelven y en qué tiempo, cuáles tropiezan con dificultades, qué caracteres surgen o se mantienen como regionales, cuáles son aprovechables y cuáles deben transformarse, etc. Es decir, la investigación directa es parte de la conciencia de la sociedad, de su autoexamen, para juzgar resultados y prever procedimientos.

Con esto hemos estado siempre de acuerdo en Mérida, en nuestro grupo de investigación pluridisciplinaria fundado en el Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes desde

1986, aunque con bases ya en la década anterior. Como Acosta creemos fundamental el estudio “directo” de todas las fuentes, sean etnográficas, de tradición oral, históricas, arqueológicas, bioantropológicas o lingüísticas.

Estamos en contra de la repetición acrítica de textos de autores anteriores, tratándose de nuestra realidad, sobre todo porque la experiencia nos ha mostrado los errores en los cuales han caído otros colegas que nos han precedido, al repetir informaciones concebidas como intocables, por ejemplo cuando se trata de nombrar a los antiguos habitantes de la Cordillera andina venezolana con el nombre “Timotocuicas”, que nunca han utilizado dichos habitantes para sí mismos, error siempre repetido, a pesar de tantas informaciones entregadas al respecto y que ha sido causa del grave problema reciente de un censo indígena totalmente equivocado, pues por un lado no se reconocieron nuestros indígenas merideños a sí mismos como “timotocuicas”, ni los supieron clasificar los ingenieros del Instituto Nacional de Estadísticas con sus verdaderos nombres, por no existir éstos en sus programas de computación: “Quinaroe”, “Guazábara”, “Mukumbú” (o “Mukujumbu”), “Casés”, “Horcáz”, etc. Esos son los nombres de dichos indígenas que fueron invisibilizados y tuvieron que reclamar para ser incluidos entre los indígenas venezolanos de la actualidad. Y si ellos tuvieron alguna vez un nombre genérico, puede haber sido “Mu ku”, que siempre utilizaron (y que los españoles escribieron “mucu” o “moco”) o alguno de los nombres con los cuales los designaban —y los designan todavía— ciertos grupos chibchas de Colombia, como los Tunebo: “Tha ku Wa”, por ejemplo (ver Osborn, 1985).

Los esclavos negros en Venezuela

Otra publicación conocida de Acosta Saignes, sobre todo por los que, siguiendo sus consejos o por gusto propio, han venido inves-

tigando las culturas afrovenezolanas, es *Vida de los esclavos negros en Venezuela* (1967), que tan importante ha sido por ser la primera obra sistemática realizada sobre este tema y es constantemente consultada y citada por aquéllos que, desde entonces, han investigado sobre el tema y escrito al respecto tesis y/o libros.

Pero me parece que aún más interesante, en relación con este tema, es su trabajo posterior: *Las ideas de los esclavos negros en América*, escrito por el autor en ocasión de la primera Promoción de Maestros Venezolanos en Asia y África, graduados en la Universidad Santa María (Caracas, 1986), promoción que llevó su nombre.

Podemos considerar este trabajo como un verdadero *Testamento para la investigación*, pues en él Acosta Saignes muestra su gran capacidad didáctica y experiencia reflexiva acerca de todo lo que nos falta por investigar en Venezuela —y en América Latina— sobre todo porque estaba, todo el tiempo, “enseñando a pensar”, al indicar caminos nuevos a los jóvenes tesistas e investigadores y motivarlos con temas sobre los cuales se ve que le hubiera gustado poder investigar.

Son unas hermosas páginas en las cuales, en efecto, demuestra en forma muy convincente cómo se puede tener ideas importantes sin necesariamente ser escritor. Los esclavos, nos dice, siempre tuvieron bien claras dos ideas principales, que están presentes en todas sus rebeldías, sus acciones libertarias, sus esfuerzos para re-estructurarse socioculturalmente y políticamente, siendo ejemplo para las naciones americanas. Esas dos ideas principales, siempre manifiestas, fueron “libertad” y “solidaridad”.

Esto, lo veo también como un mensaje de Acosta Saignes a todos nosotros, venezolanos/as y latinoamericanos/as, más en nuestra situación actual de construcción del “socialismo del siglo XXI”, donde la idea de solidaridad es tan importante para no caer

en los mismos egoismos de siempre, que el capitalismo ha venido exagerando mucho más en su nueva etapa “salvaje”, tan poco humana, tan destructora de vidas y tan destructora de nuestro planeta. Esta situación actual, por otro lado, de esfuerzos de integración de nuestra América Latina, integración que necesita los aportes de todos nosotros, dirigidos por utopías nuestras e ideas nuestras, para ser nosotros mismos, sin alienación histórico-cultural, dejando atrás para siempre la vergüenza cultural...

Bibliografía

ACOSTA SAIGNES, MIGUEL.

1954. *Estudios de Etnología Antigua de Venezuela*. Prólogo de Fernando Ortiz. Caracas: Instituto de Antropología y Geografía, Fac. de Hum. y Educ., UCV.

1967. *Vida de los esclavos negros en Venezuela* (Prólogo de Roger Bastide), Caracas: Editorial Hespérides.

1980. *Estudios en Antropología, Sociología, Historia y Folclor*. Colección Estudios, Monografías y Ensayos, Nro. 8. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

1986. “Las ideas de los esclavos negros en América” (Materiales para la primera promoción de Maestros venezolanos en Asia y África, graduados en la Univ. Sta. María). Caracas.

ASCENCIO, MICHAELLE.

1976. *San Benito ¿Sociedad secreta?* Caracas: Ed. M.A. García e Hijo. Clarac de Briceño, Jacqueline.

1976. *La cultura campesina en los Andes Venezolanos*. Mérida: CDCHT-ULA, Edit. Multicolor.

1981. *Dioses en Exilio (Representaciones y Prácticas simbólicas en los Andes Venezolanos)*, Caracas: Edit. Arte. (2da. edición: Mérida: Vicerrectorado Académico, ULA, 2003).

1987. “Comunidades afrovenezolanas del sur del Lago de Maracaibo”, en *Boletín Antropológico*. Nro. 12, Museo Arqueológico, ULA, Mérida, Venezuela.

1992. *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Parte I: “Primer acercamiento a un discurso antropológico sobre la enfermedad” y Parte IV, Cap. 3: “Desórdenes étnicos e idiosincrásicos en Mérida”, Mérida: Publ. del CDCHT y del C.P., ULA. (2da. Edición: Mérida; C.P., ULA, 1996).
- CLARAC DE BRICEÑO, JACQUELINE Y FRANCISCA RANGEL.
1992. “El síndrome de Chediak Higashi en Pregonero, Venezuela”, en *Boletín Antropológico*. Nro. 25, Museo Arqueológico, ULA, Mérida, Venezuela.
- GORDONES R., GLADYS Y L. MENESES P.
2005. *Arqueología de la Cordillera Andina de Mérida*. Mérida: GRIAL-Museo Arqueológico-ULA, Min. de la Cult., CONAC, Ed. Dábanatà.
- GOULET, JEAN-GUY.
1981. *El universo social y religioso guajiro*. Caracas: UCAB.
- LÓPEZ SANZ, RAFAEL.
1994. “Parentesco, etnia y clase social en la sociedad venezolana”, en *Boletín Antropológico*. Nro 31, Museo Arqueológico, ULA, Mérida, Venezuela.
- MANSUTTI, A. Y C. BRICEÑO.
1993. “Edad, generación y matrimonio entre los Piaroa de la Cuenca del Sopapo (Venezuela)”, en *Boletín Antropológico*. Nro. 27, Museo Arqueológico, ULA, Mérida, Venezuela.
- MORÓN, CAMILO.
2007. *Manaure. Al filo de la Eternidad y el Mito (Ensayo de etnohistoria)*. Mérida: Incudef, UNEFM, ULA.
- OSBORN, ANN.
1985. *El vuelo de las tijeretas*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
- RANGEL, FRANCISCA.
1987. “Situación demográfica y socioeconómica de las comunidades del sur del Lago de Maracaibo”, en *Boletín Antropológico*. Nro. 12, Museo Arqueológico, ULA, Mérida, Venezuela.
- RODRÍGUEZ LORENZO, MIGUEL ÁNGEL.
1983. *Presencia y Liberación de los esclavos en Mérida*. Memoria de Licenciatura. Mimeografiado. Mérida: Universidad de Los Andes,

Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Historia. (Puede consultarse en la Biblioteca del Museo Arqueológico, Mérida, Venezuela).

SAMUDIO, EDDA.

2002. “La cotidianidad esclava en las haciendas del Colegio San Francisco Javier de Mérida”, en *Procesos Históricos. Revista de Historia y Ciencias Sociales*. Nro. 1. Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Historia. Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela, pp. 1-62.

História del Boletín Antropológico (Museo Arqueológico, Centro de Investigaciones Etnológicas, Universidad de Los Andes)¹

El Boletín Antropológico fue bautizado el 21 de junio de 1983 por el entonces Vicerrector Académico Dr. Alfonso Osuna Ceballos, quien terminó el acto con estas palabras: “¡Ojalá algún día veamos el número 30 de esta revista!”.

Aquel día lanzamos los dos primeros números (que llevaban fechas de 1982 porque habían tenido dificultades para salir ese año) y hoy, trece años después, tenemos el orgullo de decir que nuestra revista no dejó nunca de ser publicada y que ha llegado ya al Nro. 36, el cual está actualmente en la imprenta y corresponde al primero de 1996. Los primeros números los tipeé yo misma a máquina, pues no teníamos secretaria, ni podíamos pagar una. Posteriormente, con el producto de la venta, empecé a buscar los servicios de una secretaria (que no nos cobrara mucho, pues necesitábamos también el dinero de esas ventas para pagar el costo de la publicación). Hoy tenemos una secretaria en el Museo Arqueológico que se dedica, entre otras cosas, a la revista, para lo cual ha recibido un entrenamiento especial. De esto debemos agradecer al Dr. Genry Vargas, quien era Vicerrector Administrativo y entendió nuestra necesidad.

¹ “História del Boletín Antropológico (Museo Arqueológico, Centro de Investigaciones Etnológicas, Universidad de Los Andes)”. En *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*. Año 6, Nro. 15 (Número Especial. Mérida, enero-abril 1996, pp. 89-97).

La mayoría de las veces fue en los Talleres Gráficos de la Universidad de Los Andes donde se realizó el trabajo de publicación, con mucha responsabilidad y una gran buena voluntad de parte del Jefe de Taller, el Sr. Luis Ramírez, quien se volvió un amigo sincero de la revista y del Museo. Incluso nos ha dado a menudo consejos acerca de la diagramación. Le estamos muy agradecidos. También a V. Krupij, quien consideraba que constituía un orgullo para los Talleres la publicación de una revista antropológica y siguió siempre con interés la progresiva extensión del radio de distribución de ésta.

No siempre podemos utilizar el servicio de los Talleres Gráficos, pues a veces les llegan órdenes de trabajo desde el Rectorado y al no poder atender en seguida a nuestro *Boletín*, tengo que buscar otra imprenta que haga el trabajo, a fin de no retrasar demasiado su periodicidad. La intención primera había sido sacar cuatro números al año, es decir, tener una regularidad trimestral, pero fue imposible por la dificultad de conseguir a tiempo financiamiento y los artículos de los colaboradores. Posteriormente otra dificultad iba a constituirla el tiempo que se pierde con el arbitraje, ya que no todos los árbitros contestan rápidamente. De modo que decidí finalmente sacar tres números al año y así tenemos hoy 37 números que ya han sido publicados, 36 ordinarios y uno especial, este último sacado en 1989, dedicado al problema de la destrucción impune del sitio arqueológico de la Pedregosa Alta y las características que tenía dicho sitio. Con éste hemos tenido dos números con una temática especial.

Los números ordinarios tratan de los resultados, parciales o definitivos, de investigaciones antropológicas realizadas en Venezuela y particularmente en Mérida por mi grupo de trabajo, en las distintas subdisciplinas de nuestra ciencia: etnología, antropología social, arqueología, etnohistoria, etnolingüística, etnomedicina, etnopsiquiatría y bioantropología (incluyendo la antropología dental)- Otros investigadores también participan, tanto de la Universidad de Los Andes como de la Universidad

Central de Venezuela, así en Antropología como en disciplinas afines: la lingüística, la historia, la sociología, la geografía y la geología, pues creo en la imperiosa necesidad del trabajo pluridisciplinario y en la confrontación de métodos y resultados, aunque dimos prioridad a los artículos antropológicos. Tenemos la satisfacción de ver hoy como la revista es reconocida, buscada, tanto en el país como en el extranjero y recibimos ya artículos de investigadores de otros países, los primeros han sido de Francia. Los artículos de investigadores africanos no tratan de Venezuela, pero sí de poblaciones africanas del pasado o del presente, en regiones de donde salió una parte de los antepasados de los venezolanos actuales, Uno de ellos es una hermosa descripción y análisis del “trabajo del luto” y del juicio a las viudas en relación con la muerte, escrito por una investigadora de la UNESCO, quien vivió esto en su niñez, al morir su padre. Hay varios detalles que se pueden comparar con ciertos rituales de la muerte entre nosotros y que nos muestran el origen de los mismos.

A pesar de que aceptamos hoy artículos de investigadores extranjeros o de otras regiones de Venezuela, la revista no ha dejado de ser el órgano de difusión de nuestro Centro de Investigaciones (hoy Centro de Investigaciones Etnológicas o CIET) y del Museo Arqueológico.

Hemos pasado a una nueva etapa en 1992, al lograr la indización de la revista. Al mismo tiempo pasó al programa informático de la Biblioteca Nacional, en lo que concierne a los artículos sobre los grupos indígenas, posteriormente entró también a la base de datos REVENCYT que creó FUNDACITE para las revistas venezolanas.

Recuerdo el día que la lanzamos por primera vez (año 1993, como dije antes). Fue en el pequeño museo que teníamos en la calle 25 de la ciudad de Mérida, museo creado por Jorge Armand, con el apoyo del entonces rector Dr. Pedro Rincón Gutiérrez y que dependía en principio de la Facultad de Humanidades.

dades y Educación, pero para el cual nunca habíamos logrado, el Profesor Armand y yo, el reconocimiento de ésta. De modo que el Museo Arqueológico tuvo revista antes de tener existencia legal (lograda en 1986, cuando se le mudó al edificio del Rectorado, con la ayuda efectiva del Rector Pedro Rincón Gutiérrez y del Vicerrector Julián Aguirre Pé y el reconocimiento del Consejo Universitario),

Al acto de presentación de la revista en 1983 asistieron, además del Vicerrector Osuna, numerosas personas de nuestra Universidad y de la ciudad, entre los cuales el Decano de Humanidades, Profesor Mario Bossetti y sobre todo nuestros primeros suscriptores, habiendo sido el Dr. Manuel Alfonso Chuecos el primero de éstos, seguido inmediatamente por el Dr. Alberto Noguera, la Dra. Luisa Palanquez de Ortiz y mi hermana Raymonde Clarac. Deseo que ellos encuentren aquí mi agradecimiento, ya que creyeron en seguida en nosotros, nos dieron su apoyo y no han dejado desde entonces de recibir la revista hasta hoy.

Siempre he pensado que un Centro de investigaciones debe tener un órgano de difusión de sus trabajos, ya que es la mejor manera no sólo de asegurar la incorporación de la generación de relevo a través de los jóvenes investigadores y tesistas, quienes aseguran la continuidad de los trabajos y aprenden sobre la necesidad de publicar, sino también de difundir los resultados de las investigaciones a los estudiantes universitarios y de Bachillerato e igualmente a la población en general, mostrando la línea o las líneas de investigación que se han seguido. Un país tiene el derecho de saber lo que hacen sus científicos y una de las principales formas de hacérselo saber es mediante las publicaciones que se realizan en el mismo país, en la lengua de éste, como lo he manifestado en artículos anteriores. Uno no debe escribir solamente para ser leído por los especialistas, así no se constituye una tradición científica en ninguna parte del mundo. Con ese propósito nació el *Boletín Antropológico*.

Además del *Boletín Antropológico*, tenemos otras publicaciones, entre las cuales figuran folletos divulgativos y libros para niños. El problema que tenemos con éstos es que se agotan rápidamente, pues tienen una gran demanda y no hay muchos subsidios para las publicaciones de este tipo.

Empezamos en 1982 con un Comité-Director constituido por los profesores Jorge Armand, Adrián Lucena, Alex Lhermillier y mi persona, pero muy pronto se desintegró porque Armand renunció a la Universidad (1985), Lhermillier, quien es francés, tuvo que regresar a su país en 1984 porque el Departamento de Antropología y Sociología, del cual dependíamos entonces, no le renovó su contrato y Adrián Lucena se dedicó a otras cosas. Seguí sola entonces en la dirección de la revista y del nuevo Museo, con la ayuda de mis estudiantes (muchos de los cuales son hoy investigadores de mi equipo y profesores de la Universidad de Los Andes). Ellos tenían poca experiencia en ese momento y al principio no había personal en el Museo ni tampoco para ocuparse de la revista, así que tuve que hacer a la vez de directora, secretaria, tesorera, distribuidora, ocuparme del financiamiento —la parte más dolorosa, porque había poco interés entonces en Venezuela e incluso en la Universidad para este tipo de cosas y me daba mucho trabajo conseguir el dinero.— En efecto, las ventas y suscripciones no daban lo suficiente como para un autofinanciamiento. Además, había que hacer conocer la revista y por consiguiente donarla a muchas instituciones, bibliotecas y personas a nivel nacional e internacional, había sobre todo que despertar la confianza en ella, pues, como sabemos, en nuestro país son muchos los que han intentado lanzar revistas, pero muchos también los que han abandonado por los sacrificios que esto significa.

Es así como hemos tenido otras revistas de Antropología en Venezuela, pero han desaparecido, aunque algunas duraron cierto tiempo, como por ejemplo *Antropológica*, la revista de la Sociedad de Ciencias de la Salle, que fue creada gracias a la iniciativa de su

fundador, Johannes Wilbert, tomando la continuidad de la revista de Ciencias Naturales de la misma Sociedad, en la cual al principio del siglo XX publicaron de vez en cuando artículos algunos de nuestros predecesores en Antropología, como Marcano, Requena, Cruxent, el mismo Wilbert, etc. Erika Wagner y la Asociación de Arqueólogos de Venezuela crearon igualmente la revista *AVA* en 1984 y en 1986 Iraida Vargas la revista *GENS*, de la Sociedad de Arqueología Venezolana: infelizmente no pasaron estas últimas revistas del número cinco. Asimismo sucedió con la revista de *Antropología Lingüística*, creada por Víctor Rago y un grupo de antropólogos de la Universidad Central de Venezuela, entre los cuales se encontraban Esteban y Jorge Mosonyi. La desaparición de estas revistas especializadas en Antropología hizo perder a las nuevas generaciones otras oportunidades para publicar en Venezuela. Queda nuestro *Boletín*, así como la revista *Fermentum* (de Sociología y Antropología), que se publica igualmente en la Universidad de Los Andes, bajo la iniciativa de Oscar Aguilera y Carmen Teresa García y que ha cumplido felizmente cinco años.

Teníamos al principio en la portada el nombre de la Facultad de Humanidades, ya que nosotros pertenecemos a ella, hasta que, un día, por tener dificultades con el financiamiento del número 6, fui a pedirle ayuda al Decano del momento, explicándole el significado de la revista, no sólo para el Museo Arqueológico, sino también para la misma Facultad, puesto que circulaba ya por muchas ciudades de Venezuela y llegaba a varios países. Me contestó aquel Decano: “¡Profesora, la Facultad no tiene ningún interés en esta revista!” Por esta razón desapareció el nombre de la Facultad en la portada a partir del número 6, en 1984. En esa ocasión fue el Director de Cultura y Deportes (así se denominaba entonces este cargo) de la Gobernación del Estado Mérida, Douglas Rivero Prieto, quien me dio la ayuda requerida y es hoy todavía un amigo del Museo.

Otras veces fue financiada la edición por mí o por los colaboradores, como sucedió muy especialmente con el número

10, dedicado al problema de la tenencia indígena de la tierra en Venezuela. Ese número fue el resultado de un simposio que yo había organizado sobre esta temática en Mérida en 1985, después del escándalo que produjo a nivel nacional el problema de la tierra de los Piaroa. Aquella publicación fue financiada por varios de los antropólogos que participaron en dicho simposio y cuyas ponencias fueron publicadas luego en nuestro *Boletín*.

Algunos comerciantes de la ciudad nos dieron unas pequeñas ayudas en ciertas ocasiones, como por ejemplo *LatilAuto* y la *Joyería Elías*. El *Banco Andino*, por el contrario, se rehusó a colaborar a través de su presidente, a pesar de que éste decía ser amigo del Museo. Me dijo una vez que él consideraba que tanto la revista como el Museo ¡habían de vivir de la autogestión! Me dijo eso porque yo le había informado que en Colombia, el *Banco de la República* financiaba todas las revistas de Antropología, para ver si podía obtener una pequeña ayuda —por lo menos— para la nuestra. Me pregunto: ¿qué museo y qué revista en el mundo se mantienen sólo sobre la base de la autogestión?

FUNDACITE aportó una ayuda para dos de nuestros números y CONICIT para uno solo. La experiencia con CONICIT fue muy triste, porque hubo poca comprensión de parte de este organismo y la ayuda aportada por esta institución fue tan mínima que no quise perder mi tiempo luego pidiéndole para los números posteriores. Considero en efecto que un organismo como éste hubiera debido hacer lo posible para fomentar la investigación científica en Venezuela, pero en lugar de esto, ha fomentado las publicaciones en el exterior, como si se tratara, con una errónea interpretación de la Universidad científica, de desarrollar la ciencia en los países del Norte. Si la ciencia es universal, puede hacerse y puede publicarse en cualquier parte del mundo, no puede haber monopolio en este sentido, como están tratando de hacer los EE.UU. en la actualidad y nosotros hemos acabado muy servilmente, como ya lo

hice ver en artículos publicados anteriormente tanto en el *Boletín* como en otras revistas.

Las dos instituciones consecuentes con nosotros en estos últimos años han sido el Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad de Los Andes (CDCHT), el CONAC (este último nos ha venido pagando, a veces con mucho retraso, lo que nos dificulta las cosas a causa de la inflación) y el pequeño subsidio que desde 1991 otorga cada año al Museo Arqueológico la Comisión de Cultura de la Cámara de Diputados del Congreso Nacional (si digo “pequeño” es porque no es nada en relación con los enormes subsidios que reciben los museos de arte de Caracas). Desde entonces el *Boletín Antropológico* se publica en parte por autofinanciamiento y en parte con la ayuda aportada por las instituciones nombradas. Para llegar a un autofinanciamiento completo tendríamos que aumentar el precio de venta, lo que no conviene en un país con tantos problemas económicos y donde estamos procurando formar una conciencia científica e histórica (en su sentido antropológico) en la población. Pero hemos ganado algo con el CDCHT y es que se ha venido desarrollando poco a poco en esta institución la conciencia de la necesidad de la publicación en la Universidad, de modo que es hoy más fácil conseguir su ayuda que hace unos años atrás. Hay todavía, sin embargo, mucha burocracia en este proceso. Los directores de otras revistas, por ejemplo Cristian Páez, Oscar Aguilera y Carmen Teresa García, quienes se han unido a mí en varias ocasiones para procurar volver más racional la ayuda del CDCHT. La Comisión de publicaciones de este organismo, así como el Coordinador del mismo se han mostrado muy comprensivos con nuestros planteamientos. El problema del CDCHT ahora es que a veces se queda sin dinero... lo cual hace difícil el retiro de un nuevo número de la revista cuando está listo, a menos que se haya publicado en los Talleres Gráficos, pues como estos son de la misma Universidad, saben esperar el pago.

Una vez le ofrecí a la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela (la única del país entonces) sacar la revista entre nuestras dos instituciones, con el fin de duplicar la producción, tener cuatro números en lugar de tres al año y abrir así un espacio mayor a los colegas que desean publicar. Aceptaron con entusiasmo, se hizo el proyecto en el cual se contemplaba que sacaríamos los números pares en la ULA y en la UCV los impares, pero aparentemente encontraron muchas dificultades en Caracas para lograr esto, de modo que el *Boletín Antropológico* se sigue editando en la ULA y ha mejorado desde muchos puntos de vista. Ya no tenemos que pagar fuera para la impresión, hemos doblado el tiraje y cambiamos el formato desde el número 32 con el fin de abaratar los costos de producción y de correo. Es una revista arbitrada e indizada, ya está en varias bases de datos (como las de FUNDACITE y de la Biblioteca Nacional) e ingresará pronto a INTERNET. Circula en varios países americanos y europeos y ha sido citada incluso por japoneses en ciertos congresos, siempre recibimos por ella cartas de felicitaciones de todas partes, tenemos suscriptores fijos, recibimos en canje revistas y libros para la Biblioteca del Museo y de nuestro Centro de Investigaciones y —sobre todo— el financiamiento ya no me da tanto trabajo como antes, ya que se produce más fácilmente, especialmente de parte del CDCHT que conoce ya el valor de esta revista y le da su apoyo. Por cierto, en unión a otros directores de revistas de la Universidad de Los Andes, hemos pedido a este organismo un financiamiento regular y automático para las revistas que se editan con regularidad y que cumplen con las normas de edición científica. En efecto, es una pérdida tener que volver a pedir facturas, proformas y financiamiento cada vez que va a salir un número pues causa mucho retraso en las publicaciones.

La revista ha mejorado también por otras razones fundamentales y es que está internacionalizando su Comité directivo y que, sobre todo, ya no depende exclusivamente de mi voluntad para mantenerse. Hay ahora un equipo de jóvenes investigadores

de mi equipo que no sólo escriben en ella, sino que ayudan en la lectura, las correcciones, la diagramación, las fotos y el arte final, tales como Miguel Angel Rodríguez Lorenzo, Lino Meneses y Antonio Niño. Está también la secretaria Oricia Soraya León, a quien se debe la impresión y que le ha tomado cariño al *Boletín*. Está asimismo el equipo que se ocupa de la distribución, especialmente Francisca Rangel quien tiene años ocupándose de las suscripciones y de la correspondencia respectiva, la secretaria Alba Salazar quien ayuda a Francisca en esta difícil tarea y la administradora del Museo quien se encarga ahora de la parte propiamente administrativa (primero fue Paula Salas de Márquez y ahora Omaira Rojas).

A todos debe mucho el *Boletín Antropológico*, como también a los distintos coordinadores del CDCHT que le han brindado apoyo: Juan Puig, Walter Bishop y ahora Juan Silva y por supuesto a nuestros suscriptores, algunos de los cuales no han dejado de recibirla desde que se lanzó por primera vez en el pequeño museo de la calle 25.

Antropología e Historia¹

La Historia está empezando a vivir un despertar epistemológico.

Hasta ahora se había construido dentro de un espacio y un “tiempo histórico” determinado por un “lugar social” limitado, el del sujeto que escribía la Historia, dentro de un sistema de referencia basado en la Filosofía del siglo XIX, dentro del esquema evolutivo unilineal en busca del Progreso Humano Universal.

Hoy sabemos que los llamados hasta ahora “hechos históricos”, que se creían “objetivos” e “imparciales”, ni resultaban de la observación ni podían ser sometidos al principio de la verificación. Constituyen de hecho una “relatividad histórica”, una multiplicación de filosofías individuales, de modo que hoy el discurso historiográfico está cuestionado.

El siglo XIX le dio a la Historia un puesto central, una función totalizadora para que tomara el puesto de la filosofía, dentro de una epistemología que perdió la realidad como substancia ontológica y procuró transformarla en “fuerza histórica”.

¹ “Antropología e Historia”, en *El Universitario* (Mérida, 2 de diciembre de 1985), Universidad de Los Andes, p. 20.

Hoy las cosas han cambiado. La ciencia misma ha entrado en crisis, todas las disciplinas científicas han empezado y hace algún tiempo un proceso de autocuestionamiento, de autoanálisis, se está abriendo sobre la construcción de un nuevo sentido, nuevas nociónes, nuevos objetos, nuevos enfoques, nuevos métodos...

La historia ha permanecido atrás, haciendo esfuerzos para mantenerse dentro de su principal marco de referencia teórico-metodológico: el siglo XIX, en contradicción con su propio ideal de cambio-progreso.

Pero ya la historia no puede seguir este camino, a menos de querer permanecer dentro del campo de la literatura. Los historiadores no tienen ya por qué seguir dependiendo además de otras ciencias para escribir historia, disfrazando así su dependencia bajo el concepto de que las otras ciencias son “auxiliares” de ella: la Economía, la Sociología, la Arqueología, la Antropología (llamada Etnología en la Europa Continental de principios de siglo) construían sistemas de referencia y el historiador se servía de sus teorías pero sin construir él mismo un sistema de referencia propio.

La historia se encierra además todavía dentro de una sola concepción del espacio-tiempo, en un siglo, el nuestro, en el cual la matemática conceptual, la astrofísica y la antropología especialmente han mostrado cada una dentro de su campo particular, la relatividad de la noción de espacio-tiempo y multiplicado las posibilidades de concebir éste.

La historia tiene que abrirse entonces a otras dimensiones, no puede quedar atrás si no quiere perder interés ante las otras ciencias del hombre.

Otro problema sobre el cual los historiadores se han visto obligados a reflexionar y esta reflexión ha sido provocada básica-

mente por la reflexión antropológica, en la llamada “universalidad” de una historia que se ha circunscrito hasta ahora a los pueblos con escritura, es decir, a una minoría de sociedades humanas.

Hoy están desapareciendo los antiguos estereotipos. La Antropología ha revisado sus enfoques, sus nociones mismas, al encontrar en sus antiguos objetos de estudio sociedades en crisis, en proceso de desestructuración, de reestructuración. La reflexión antropológica le abre a la historia (a la *investigación* en historia) una nueva alternativa, una nueva forma de pensarse, una nueva conciencia, nuevos campos donde desplegarse, un nuevo tipo de documentos a consultar, documentos a los cuales hasta ahora la historia ni tenía acceso, ni siquiera concebía incluso como “documentos”. Y sobre todo, la antropología le hace descubrir a la historia nuevas dimensiones del espacio-tiempo. Esto es importante en una sociedad como la nuestra que tiene tantas raíces étnicas, tanta heterogeneidad cultural, tantos problemas bio-psico-socioculturales, entre los cuales la alienación no es uno de los menores.

La Antropología puede ayudar entonces a la historia a reflexionar sobre sí misma, a reconstruirse, a abrirse sobre nuevas alternativas de investigación sobre zonas socioculturales silenciosas hasta ahora o que se han silenciado, del pasado como el presente de Venezuela. Puede ayudar a la historia a dar al venezolano un pasado que es realmente el suyo, a comprender un presente que es realmente el suyo y así a proyectarse sobre un futuro que sea realmente el suyo.

Estatutos y características cognitivas de la construcción de la Antropología en Venezuela¹

El presente acercamiento a la “crisis” que *aparentemente* afecta a la antropología a nivel internacional, parte de las preguntas siguientes: ¿Dónde estamos situados? ¿Qué hemos hecho? ¿Qué estamos haciendo? ¿Vamos a asistir pasivamente a una pseudomuerte de la Antropología? ¿Vale la pena construir una Antropología en Venezuela?

Empezaremos con un pequeño resumen histórico para, a grandes rasgos, hacer una aproximación a la Antropología venezolana, la cual podría ser dividida en dos grandes etapas: antes y después de la década de los cincuenta, ambas desconectadas entre sí.

Antes, nos encontramos con un pensamiento marcado por el positivismo, evolucionista unilineal y en menor grado, difusio-

1 1993. “Estatutos y características cognitivas de la Antropología en Venezuela”. En *Antropologías Latinoamericanas. Revista Alteridades*, N.º 6. México. Pp. 17-26.
1993. “La construcción de la Antropología en Venezuela”. En *Boletín Antropológico*. N.º 28. Mérida, pp. 39-52.
1994. “La construcción de la Antropología en Venezuela”. En *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*. Año 4, Nro. 10. Mérida, pp. 76-91.
2020. “La construcción de la Antropología en Venezuela”. En Annel Mejías Guiza y Carmen Teresa García, Editoras. *Antropologías Hechas en Venezuela*. Tomo I. Mérida-Venezuela: Asociación Latinoamericana de Antropología / Red de Antropologías del Sur, pp. 189-204.

nista y determinista geográfico, cultivado por eruditos influenciados por Europa (sobre todo Alemania y Francia).

Después, en ruptura total con la anterior (como si no hubiera existido), se fundan en Caracas, en la Universidad Central de Venezuela, el Instituto de Investigaciones Antropológicas (Facultad de Humanidades, 1952), el Departamento de Antropología y Sociología (1953) y luego la Escuela de Antropología y Sociología (Facultad de Economía, octubre de 1954), durante la dictadura de Pérez Jiménez.

Esta segunda etapa, se podría subdividir a su vez en tres períodos: a) de la fundación a 1968, b) de 1968 a 1986 y c) de 1986 en adelante.

Los principios de aquella Escuela de la UCV, que coincidieron con la fundación del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, estuvieron marcados por la personalidad de Miguel Acosta Saignes (formado en México), su amigo el médico Ortega y la influencia boasiana y funcionalista importada por tres profesores norteamericanos, cofundadores de la Escuela: Painter (sociólogo y pastor protestante en Caracas), Hill (sociólogo de Wisconsin) y Silverberg (antropólogo con posgrado en la India). Completaba la planta Adelaida González de Díaz Ungría (española, naturalista y antropóloga física); más tarde (1955) Antonio Requena (médico venezolano formado en Alemania) y J.M. Cruxent, catalán aficionado a la Arqueología, quien se entrenó con los norteamericanos Osgood y Rouse y es considerado el padre de la arqueología venezolana, fue además el fundador del Departamento de Antropología del IVIC, el cual se iba a definir más que todo como un departamento arqueológico.

En este *primer período* se puso el énfasis en el trabajo de campo, concebido como una recolección indefinida de datos (la esencia del método de Boas, escribió Radin, 1939, consistía en reunir datos y más datos y dejarles hablar por sí mismos, citado por

White, 1947: 406) ya que se pensaba que la teoría provendría sólo inductivamente de la experiencia. A diferencia de Boas, Kroeber o Lowie, el trabajo de campo en Venezuela fue siempre irregular, con poca rigurosidad y lo mismo que en los Estados Unidos, con dificultades para trascender la etapa etnográfica, sin llegar a la teoría. En suma: un boasianismo “latino”. Los estudiantes de Antropología (en número siempre ínfimo, al contrario de los de Sociología, cuya cantidad siempre fue en aumento) estaban obligados a salir al campo para cada materia de su programa de estudio, el cual formaba a nivel de licenciatura en Etnología y Antropología social, Arqueología, Antropología física y Antropología lingüística.

Este período marcó especialmente a la Arqueología, la cual ha seguido generalmente dentro del marco del particularismo histórico hasta hoy, aunque desarrolló también, a partir de la década de los setenta, paralelamente, una corriente materialista histórica. Dominaron entonces los conceptos de *fase* y *estilo*.

La mayor producción de ese período en Arqueología la aportó sin duda Cruxent quien, conjuntamente con el arqueólogo norteamericano Rouse, logra definir una cantidad de estilos cerámicos para Venezuela al mismo tiempo que una cronología relativa y absoluta, moviéndose dentro de la *Teoría de la H* y del concepto de *Área intermedia*, para cuya definición adquiere Venezuela gran importancia a causa de su situación a la vez andina, amazónica y caribe. Por cierto, me parece importante señalar aquí que, a pesar de la importancia dada por los arqueólogos norteamericanos a Venezuela en esta *Área intermedia* y como *barra de la H*, los antropólogos del mismo país no consideran a Venezuela como *andino* (ver Posgrado de Antropología, SELA, Quito y la exposición reciente *Encuentro en América*, Museo del Hombre, París, 1992-93), sino sólo amazónico.

Durante este mismo momento penetra en la Escuela, en la década de los sesenta, la influencia marxista (después de

la caída del dictador Pérez Jiménez en 1958 y la instalación de la democracia en Venezuela), *a nivel teórico* y sin llegar nunca su influencia a la metodología, la cual siguió siendo netamente funcionalista (incluso en seminarios y trabajos como, por ejemplo, los de Héctor Silva Michelena).

En el *segundo período*, que arranca brutalmente a partir de junio de 1968, se pasó curiosamente de la tendencia norteamericana y boasiana a la tendencia contraria: se suprimió el trabajo de campo, el cual fue visto con mucho desprecio y sólo logró sobrevivir en la Arqueología.

En este periodo podemos destacar cinco circunstancias: influencia del mayo francés, influencia de científicos sociales procedentes del Cono Sur, incidencia de la “*vergüenza étnica*”, desarrollo de la Arqueología y el llamado “*problema indígena*”:

- A. Influencia del *mayo francés*: llegó inmediatamente a Venezuela probablemente a causa de la gran cantidad de estudiantes venezolanos que se formaban en Francia gracias a la abundancia de petrodólares. Primero llegó a la Escuela de Antropología y Sociología, de donde se regó al resto de las escuelas y universidades del país, aunque la crisis que generó su impacto fue más fuerte en la Universidad Central de Venezuela (Caracas).
- B. Influencia de *científicos sociales procedentes del Cono Sur*, especialmente los argentinos que llegan exiliados a Caracas y tomaron rápidamente las riendas del movimiento.²

2 En relación con esa influencia, estoy agradecida a Carlos Herrán por su artículo “Tendencias actuales de la investigación antropológica en la Argentina” (1993) y por el envío de *Plural/Boletín da Associação Latino-americana de Antropologia* (Já-neiro, 1993) desde Brasilia, donde apareció su artículo, pues sin éste yo sólo habría dispuesto de mis observaciones acerca de la influencia argentina en Venezuela, sin conocer la problemática de la Antropología en Argentina, la cual aporta, sin duda, una base importante para la comprensión del fenómeno en Caracas.

Empieza bajo su dirección y la del sociólogo de origen alemán Sonntag, un proceso permanente de reflexión teórico-metodológica. Se declara que es imposible salir al campo sin “dominar primero la metodología” y se diagnostica que “no se domina la metodología en Venezuela”. Al perder todo estatus el trabajo de campo (se le definió como “paseos”) la exigencia metodológica se volvió radical y contemplativa de sí misma: se transformó en “metodología por la metodología y para la metodología”, se formaron “metodólogos” (lo que iba a tener un enorme éxito especialmente entre los sociólogos) y se consideró con desprecio la práctica etnográfica, incluso la arqueológica. Es decir: *el trabajo de campo perdió toda referencia legítimamente en la circulación del saber antropológico y en cuanto a sus fundamentos epistemológicos* (a lo cual iban a ayudar la principiante corriente epistemológica francesa y la Escuela de Habermas, al mismo tiempo que un materialismo histórico teórico y estrictamente evolucionista unilineal).

Se criticó el lenguaje de la observación, incluso el hecho mismo de “observar” y nunca se logró superar esta fase (la cual domina todavía en gran medida).

Se llegó prácticamente a decidir que *la antinomia sujeto conocedor / objeto conocido no podía ser superada y se despreció la experiencia personal del investigador como instancia importante del conocimiento etnológico y como fuente objetiva del mismo*, cayendo en la trampa del metodólogo “de profesión”, así como en la del historiador y de la ideología oficial, creyendo evitar esta última (como veremos luego). Toda esta reflexión-metodológica, dominada por la tendencia althusseriana, se dedicó a re-leer a Marx y a criticar todas las corrientes teóricas surgidas en Europa y los Estados Unidos, con una atención muy especial dada al funcionalismo y al neofuncionalismo.

¿Por qué este reconocimiento al “científico social” llegado de Argentina? ¿Por qué su influencia en Caracas?

Es aún más sorprendente si observamos el fenómeno desde la perspectiva de hoy, cuando sabemos ahora que el primer curso de Antropología social dictado en la Universidad de Buenos Aires lo fue por Ralph Beals en 1963 (9 años después de la fundación de la Escuela de Caracas) y que según Herrán (1993) fue totalmente ignorado. Siempre según este mismo autor, Esther Hermitte, argentina, procedente de Chicago y discípula de Pitt Rivers, llegó en 1965 a Buenos Aires y se dio cuenta de las carencias de la Antropología local. Cita Herrán:

1. Hiperdesarrollo de la teoría unida a una desactualización teórica de varias décadas.
2. Ausencia de trabajo de campo prolongado y realizado bajo condiciones de control metodológico.

Durante los 20 años siguientes, fuera de la universidad (a causa de la dictadura y porque Hermitte renunció cuando la policía asaltó la Facultad de Ciencias Exactas en Buenos Aires), dicha investigadora formó a un reducido grupo de discípulos en la evolución histórica, con estudios de demografía remontados hasta el siglo XVIII, abandonando así el corte funcionalista (Herrán, 1993). Pero los científicos sociales argentinos que emigraron y vinieron a Venezuela en 1966-67 (es decir, justo después de la intervención del Poder Ejecutivo sobre la universidad de ese país, 1966) no tuvieron tiempo de recibir la influencia de Hermitte y padecían, por consiguiente, de las carencias que ésta había notado a su llegada, *carencias que se fueron curiosamente imponiendo en Caracas a partir de 1968, bajo la influencia de estos inmigrantes, como un modelo teórico-metodológico en el cual la crítica (teórico-metodológica) se volvió a la vez medio y fin de la investigación* (a pesar de las buenas intenciones de que sirviera alguna vez para otro tipo de investigación).

¿Por qué razón se dejó influir de este modo la ciencia social en la formación académica en Venezuela desde 1952? Podríamos sugerir algunos factores que actuaron:

1.- El desarrollo de la sociología en Argentina, la cual había alcanzado un nivel académico notable alrededor de 1965 (justo antes de la intervención del Poder Ejecutivo), al contrario de lo que pasaba con la Antropología en este país. Sonaba particularmente (en toda América Latina y muy especialmente en Venezuela, que estaba iniciando sus programas de “desarrollo”) el nombre de Gino Germani, cuya obra —como podemos recordar los que vivimos esa década de los sesenta como estudiantes o como profesionales— se había constituido en el modelo de los programas de desarrollo en Venezuela. Incluso al criticarlo a nivel teórico (por la principiante influencia marxista en la universidad venezolana) se siguió utilizando hasta 1968 a nivel metodológico. Esto era perfectamente observable a través de los seminarios de Sociología de la Escuela de la Universidad Central, Caracas (por ejemplo, en el Seminario de Héctor Silva Michelena, a pesar de la ideología marxista de éste), de modo que las críticas al modelo funcionalista y al modelo de desarrollo no iban más allá de la crítica teórica, sin ofrecer otra alternativa real para la práctica investigativa. Hubo sin embargo seminarios interesantes como por ejemplo el de Sergio Bagú en 1967-68, en el cual participé, sobre metodología de las ciencias sociales y en el que se criticó el modelo de tradición de Rostow o el de José Cruz (1967-68), sobre la metodología de Malinowski, en el cual participé también, entre otros; sin olvidar los seminarios de crítica metodológica de Hugo Calelo y de Heinz Sonntag. Podemos observar retrospectivamente que los asistentes a esos seminarios (de carácter obligatorio para los jóvenes profesores, instructores en formación), quienes fueron a trabajar en los organismos creados en el país para el *desarrollo nacional y regional*: como todos los “Corpo” (Corpoturismo, Corpozulia, Corpoandes, etcétera) y CODESUR (Conquista del Sur) siguieron utilizando las categorías bipolares

de Gino Germani (sin resultado, por supuesto) o ... no hicieron nada, encerrándose en un trabajo meramente burocrático.

Había entonces en Venezuela una admiración por la sociología argentina, sea por influencia directa de Germani, sea por la crítica al modelo funcionalista desplegada por los recién llegados argentinos quienes, aparentemente, eran de tendencia marxista. Con la dificultad de esa década y de la siguiente para “adaptar” la teoría marxista a una metodología de investigación en nuestra sociedad, no pudo ser gestada una nueva metodología de campo y como la anterior había sido tan criticada, desapareció igualmente... así que se llegó a no hacer nada, salvo a nivel de un discurso científico social generalizado, del cual saldría posteriormente el doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela.

2.- Un segundo factor fue sin duda la politización extrema de las universidades autónomas en Venezuela, en detrimento absoluto de lo académico. Se formaron las generaciones que debían ser de relevo en la idea de que lo únicamente importante era la lucha por el poder político y, por consiguiente, la formación de “clientelas” políticas, lo mismo en partidos del *statu quo* que en los de izquierda.

- A. Un tercer factor presente en el segundo período y que creo de importancia para comprender aquella situación es la “*vergüenza étnica*”, latente en todo venezolano a causa de la situación colonial (la cual ha sido superada sólo aparentemente) y la multietnicidad, factor que influye de tal modo que, como decimos en Venezuela: “todo lo bueno viene de fuera” y esto se aplica tanto para los alimentos, como para la ropa, las máquinas, los modelos científicos, las publicaciones y la ideología en general. En efecto y a pesar del discurso contrario de algunos científicos sociales, esto es lo que funciona en Venezuela (funciona para no funcionar).

El desarrollo de la “vergüenza étnica” en Venezuela ha sido favorecido no sólo por la ideología colonialista antes de Bolívar y el origen pluriétnico de la población, sino también por la misma ideología que ha prevalecido después de Bolívar hasta nuestros días, a través de los discursos oficiales (políticos u otros), los planes y los medios de comunicación y tiene una fuente importante en la historiografía tradicional. Ésta ha presentado la historia de Venezuela como una ruptura a partir de la llegada de los españoles, *ruptura necesaria* (por la condición de *salvaje* con la que se consideró al indígena y al africano importado) y que habría llevado a una cultura totalmente hispanizante en Venezuela. Es decir: el venezolano no puede hablar de sus antepasados indígenas o africanos, porque considera que es vergonzante tener tales antepasados, pero tampoco puede hablar del español como antepasado, pues desde la gesta de Bolívar el español ha sido también rechazado como conquistador sangriento, colonizador, abusador, culpable de etno y genocidio... aunque trajo la “civilización”...

Todo niño venezolano es educado dentro de esta ideología que lo incapacita finalmente para la creatividad, porque no puede destruir definitivamente en él tres discursos de identidad, pues según Briceño Guerrero, quien los formuló y analizó (1977, 1980, 1981), se parasitan y anulan uno al otro en forma permanente en la producción intelectual, en las actitudes emocionales y en la acción política de Latinoamérica:

En primer lugar el *discurso europeo segundo*, importado desde el siglo XVIII, estructurado por la razón “segunda”, con sus resultados en la ciencia y la técnica y animado por la posibilidad del cambio social deliberado y planificado hacia la vigencia de los derechos humanos para la totalidad de la población.

En segundo lugar el *discurso mantuano (o cristiano-hispanico)*, “heredado de la España imperial, en su versión americana

característica de los criollos y del sistema colonial español”, que afirma en lo espiritual,

la trascendencia del hombre, su pertenencia parcial a un mundo de valores metacósmicos, su comunicación con lo divino a través de la Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica y Romana, su ambigua lucha entre intereses transitorios y salvación eterna...

pero que en lo material

está ligado a un sistema social de nobleza heredada, jerarquía y privilegio que en América encontró justificación teórica como paideia y en la práctica sólo dejó como vía de ascenso socioeconómico la remota y ardua del blanqueamiento racial y la occidentalización cultural a través del mestizaje y la educación, doble vía de lentitud exasperante, sembrada de obstáculos legales y prejuicios escalonados...

Y en tercer lugar, el *discurso salvaje*

...albacea de la herida producida en las culturas precolombinas de América por la derrota a manos de los conquistadores y en las culturas africanas por el pasivo traslado a América en esclavitud, albacea también de los resentimientos producidos en los pardos por la relegación a larguísimo plazo de sus anhelos de superación ... portador de nostalgia por formas de vida no europeas, conservador de horizontes culturales aparentemente cerrados por la imposición de Europa en América ... se asienta en la más íntima afectividad y relativiza a los otros dos poniéndose de manifiesto en el sentido del humor, en la embriaguez y en un cierto desprecio secreto por todo lo que se piensa, se dice y se hace...

Esos tres discursos, según este autor, se interpenetran, se parasitan y obstaculizan mutuamente y producen para América dos consecuencias lamentables, una de orden práctico (impedirían dirigir la vida pública hacia formas coherentes de organización) y

otra de orden teórico: no se lograría formar centros permanentes de pensamiento, de conocimiento y reflexión (Briceño G., 1983).

La vergüenza étnica, unida entonces a estos problemas de identidad, inhibe la producción antropológica, como inhibe la producción científica en general. Un estudio reciente acerca de la ciencia en Venezuela muestra que nuestro país tiene sólo 2.000 investigadores de los 60.000 que debería tener (cálculo comparativo con los países del “Primer Mundo”, información que recibimos recientemente del Coordinador del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico Tecnológico y de las Artes de la Universidad de Los Andes, Mérida). Esta vergüenza étnica se manifiesta no sólo como alienación cultural en toda la población, sino también como alienación científica: la mejor forma de evaluación de los científicos que han conseguido nuestros organismos financiadores de la ciencia (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Consejo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica y los Consejos de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico de las universidades autónomas) es que publiquen los resultados de sus investigaciones fuera del país y en lengua extranjera (si es posible por supuesto, en inglés y en los Estados Unidos, cabeza del imperio y del imperio también científico). Es decir que se puede ser el investigador mejor clasificado teniendo sólo artículos publicados en revistas “indizadas” en el extranjero y jamás haber publicado en su propio país ni en español. Después se quejan tales organismos de que no hay generación de relevo... El país ignora lo que hacen sus “científicos” y por supuesto, no tiene interés en ellos. Por la misma razón vienen todos los extranjeros que quieren, a investigar en Venezuela, a hacer entre otras cosas Antropología de nuestros “indios” y de nuestros “campesinos” y se regresan a publicar en sus países de origen, en su lengua por supuesto y se ignora en Venezuela todo lo que aquí han podido descubrir y analizar (menos raras y honrosas excepciones).

¿Cómo no llamar alienación a este fomento de las publicaciones en el exterior? Es como si la orden fuese: ¡investiguen para los norteamericanos!³

Con todos esos valores contradictorios y esta ambivalencia generalizada de actitudes ha llegado el joven venezolano a estudiar Antropología. En la Escuela de Antropología ha aprendido la “mirada antropológica” como si fuera un estudiante norteamericano o europeo, el cual llega a la Antropología con los prejuicios de su propia cultura sobre los “primitivos” o el “Tercer Mundo” y tuvo que reaccionar, con base en su propia vivencia histórico-cultural al respecto. Tales prejuicios, por otra parte, no pertenecen, en Europa, a su propia práctica social, ya que no tienen “indios” en su sociedad y sólo llegan a conocerlos cuando viajan lejos, al “expatriarse”, al ir lejos de su “Primer Mundo”. Pero el estudiante venezolano tiene a ese “primitivo” en su propia sociedad, como un pariente despreciado, vergonzoso y desvalorizado, en su presente y su pasado y *cuando aprende la “mirada antropológica” para verlo y desalienarse al respecto, no debe hacerlo con una mirada desde fuera, debe ser una mirada desde dentro: una mirada hacia sí mismo, hacia su familia, hacia su propia sociedad y los problemas de ésta.* No puede haber en Venezuela “repatriación” del antropólogo como está de moda ahora en Norteamérica, no tendría sentido. Ha de ser una “repatriación hacia dentro” y no geográfica. Al estudiar a sus indios, a sus campesinos, a los habitantes de sus ciudades, el antropólogo venezolano se está estudiando a sí mismo e incluyendo la Otredad en una forma natural, si podemos decirlo

3 Debemos considerar, además, que los artículos publicados en esas revistas “pres-tigiosas” de Norteamérica no son necesariamente buenos, a veces contienen graves fallas que no necesariamente pueden ser detectadas por los evaluadores, menos cuando éstos no conocen el país de origen de tales artículos o no han investigado en el lugar, razón por la cual es imposible la consideración de un orden “etic”. Hemos observado en algunos de estos artículos venezolanos “publicados” fuera, graves fal-las metodológicas, graves faltas de información, cuando no omisión voluntaria de la misma.

así, por su condición de individuo generado por una sociedad multiétnica con problemas de identidad.

Al construir alteridades culturales el antropólogo venezolano ha de hacerlo a partir de razones locales y a la vez de una razón abstracta y universal, porque ambas son “su” razón, aunque todavía no haya tomado conciencia de ello y siga hablando de alteridad como si fuera un antropólogo ajeno (norteamericano o europeo). No se da cuenta de que puede llegar a la vez a una explicación tanto del orden de lo émico como de lo ético, del orden de la taxonomía indígena como de la taxonomía científica; sólo que, en su caso, el orden etic no tiene por qué ser verificado por “observadores independientes” ajenos a su realidad, sino por observadores “nacionales” que viven la alteridad del mismo modo, en términos de conceptos “próximos”, al mismo tiempo que “alejados” de la experiencia.

Por estas razones quizás y porque no asumió —el antropólogo venezolano de los años sesenta, setenta y ochenta— la Antropología sino como una práctica antropológica norteamericana o europea, es decir, una reflexión ajena e introyectada, a veces después de pasar por una introyección argentina (como sucedió en las décadas de los setenta y de los ochenta), se inhibió de investigar, especialmente en Etnología y Antropología social.

D. En *Arqueología* ha habido una *relativamente mayor producción*, lo que se puede comprender ya que la Arqueología puede entenderse (y así lo ha sido, en efecto) como una actividad desligada de compromisos con los problemas de la sociedad del investigador, mientras que es mucho más difícil en nuestra sociedad latinoamericana hacer Etnología y Antropología social sin adquirir compromisos...

La Arqueología venezolana ha tenido dos tendencias básicas: la del *particularismo histórico*, colocado dentro de la

perspectiva histórico-natural suscrita por la mayoría de los discípulos de Boas y por nuestros propios arqueólogos. Como escribió una vez Kroeber: “El arqueólogo ... tiene que empezar con objetos que son materiales y en los que se aprecia un estilo” (1948: 115). El interés de Kroeber por las síntesis culturales regionales determinadas ecológicamente es también observable en Venezuela, a pesar del aparente rechazo de la noción de “área cultural” por varios investigadores.

El *materialismo cultural* es la segunda tendencia que, por influencia marxista e influencia de Stewart, empieza en Venezuela bien avanzada la década de los setenta, con Sanoja y Vargas, quienes son co-constructores de la llamada “Arqueología social” [junto con otros arqueólogos latinoamericanos como muy especialmente Bate (Chile), Gándara (México), Lumbreras (Perú), Veloz (Santo Domingo), Fonseca (Costa Rica) y Angulo (Colombia)]. Sus objetivos de ellos serían: el estudio de las historias regionales en forma pluridisciplinaria, la proyección de resultados bajo la forma de programas educativos, la demostración del cumplimiento de leyes históricas “que caracterizan el desarrollo global de la humanidad” (Vargas, 1990: 168) y la reflexión del arqueólogo sobre su papel en su sociedad. Todos estos objetivos han permanecido, sin embargo, hasta ahora en Venezuela a nivel del discurso, pero como tienen varios discípulos, hay que esperar los resultados de la década de los noventa para juzgar la producción de esta corriente, la cual puede considerarse ligada al tercer periodo de la Antropología profesional en Venezuela en lo que concierne a la Arqueología.

- E. En cuanto a la *Etnología* y la *Antropología social*, éstas cayeron, como dije anteriormente, en la trampa teórico-metodológica por las razones ya descritas y por otra razón, que se suma a las anteriores para completarlas: *su objeto de estudio “tradicional” ha sido básicamente el “objeto tradicional de la Antropología”*, confundiendo así **un** objeto de estudio de la Antropología con **el**

objeto de estudio de la misma, que es “el ser humano” (nunca se dijo “el hombre primitivo” o “el hombre del Tercer Mundo” a pesar de que muchos antropólogos lo interpretaron así, lo que se justificaba en los difusinistas y funcionalistas, que necesitaban “demostrar” la teoría evolucionista unilineal de sus maestros, aunque tuvieron que cambiarla porque no coincidía con sus propias observaciones de las sociedades “salvajes” y “bárbaras”, pero sin ninguna justificación hoy), *su objeto de investigación entonces fue el indígena, representado en Venezuela por “el indio”, objeto sin estatus a causa de la vergüenza étnica históricamente fomentada en el país.* Y también a causa de que su estudio significaba hacer “trabajo de campo”, cuando el trabajo de campo se desprestigió también en el segundo periodo como vimos.

Algunos continuaron, sin embargo, con valentía (pues había que ser valiente para ir contra la ironía despectiva de los teórico-metodólogos) aunque concentrando generalmente su actividad en una práctica social, el indigenismo, poco estimada lo mismo en los círculos universitarios como en los gubernamentales y que estaba destinada a un fracaso en cuanto a sus objetivos principales: conservación de la propiedad indígena de la tierra, integración de las comunidades indígenas a través de una política de “autogestión” y organización de un movimiento indígena de defensa de sus derechos contra la sociedad criolla invasora. Sólo el tercer objetivo se logró en parte, los dos primeros siguen “en pico de zamuro”, como se dice en Venezuela.

Por todas las razones ya aludidas en este trabajo y porque los indigenistas del país, liderados por Esteban Emilio Mosonyi, cometieron el grave error de descuidar el factor histórico de la “vergüenza étnica” y al ocuparse intensivamente de las comunidades indígenas agredidas por una política nacional interesada en encontrar otras fuentes importantes de ingreso,

además de los petrodólares, al hallarse ésta fuente en tierras indígenas, particularmente de Amazonas y la Sierra de Perijá, omitieron el trabajo paralelo, imprescindible para el logro de los objetivos trazados: la desalienación cultural e histórica de la población criolla, de modo que no se recibió ningún apoyo de ésta en momentos cruciales, como por ejemplo: la invasión de tierras maquiritare y yekuama al principio de la década de los setenta, la masacre de indios yaruro y guahibo en la misma década, la invasión de las Tierras Piaroa en la década de los ochenta, la mudanza de grupos warao por el proyecto de desarrollo minero, industrial y agrícola de Guayana y la de los pemones en relación con el ordenamiento territorial y la construcción de la presa del Guri, en la misma década y tampoco hoy respecto de los problemas generalizados de tenencia de la tierra en Amazonas, el Delta y la Sierra de Perijá, al mismo tiempo que cierto proyecto de ley, introducido en el Congreso Nacional —pero sin discusión todavía— sobre la supresión de la propiedad indígena de la tierra. Ni siquiera se recibió apoyo del Colegio de Sociólogos y Antropólogos de Venezuela o de la Escuela de Antropología.

El problema reciente de los Yanomami ha logrado trascender por primera vez y ser escándalo nacional e internacional, pero los medios de comunicación de masas (prensa y televisión) lo hicieron para apropiarse momentáneamente de un discurso que era lucrativo y que hoy ya ha sido olvidado porque otros se han vuelto más lucrativos... ¿Qué está pasando *realmente* con los Yanomami, con nuestras fronteras, con nuestra región amazónica y con nuestra Sierra de Perijá? Los medios de comunicación transmiten, de vez en cuando, algunas noticias acerca de los problemas localizados, pero cuando están realmente en juego los intereses financieros del sector dominante, se cuadran generalmente con éste y consideran al antropólogo como enemigo número uno, como sucedió en 1984-85 con el problema piaroa o en 1988 con la destrucción de un importante sitio arqueológico en Mérida.

Si el llamado “*problema indígena*” hizo crisis particularmente a partir de los ochenta, fue porque empezó en dicha década la decadencia del modelo económico basado exclusivamente en la explotación y venta del petróleo, despertando el interés por explotar y desarrollar las zonas hasta entonces casi exclusivamente ocupadas por las etnias indígenas.

Es evidente que éste es un ambiente que no facilita el trabajo del antropólogo ni impulsa a los jóvenes a estudiar Antropología.⁴

Pienso, sin embargo, que es fundamental la investigación antropológica en Venezuela como en toda nuestra América Latina, pues el antropólogo, mejor que cualquier otro estudioso, es capaz de poner el dedo en las llagas, de descubrir los problemas de nuestro subcontinente y de ayudar a la elaboración de soluciones más próximas a nuestra realidad. Por esto creo *fundamental también regresar al trabajo de campo, pero concebido como una actividad consciente y realmente multidisciplinaria (no sólo a nivel del discurso)* pues, como dijo Devereux: entre más enfoques tengamos del mismo problema, mejor lo podemos comprender. Estos enfoques han de ser arqueológicos, etnológicos, históricos (en el sentido amplio de una historia milenaria y realmente americana y no de la historia tradicional del “europeo en América”), geográficos, genéticos, biológicos, lingüísticos, artísticos... a fin de poder llegar a comprender lo que es “ser americano”, en el pasado y en el presente y en base a esta comprensión de nuestro ser y de nuestros problemas actuales, buscar soluciones a éstos. La Antropología en Latinoamérica ha de ser también en efecto una práctica social, la cual ha de empezar con nuestra propia desalienación cultural, desalienación científica y desalienación de nuestras poblaciones.

4 Hay una sola Escuela de Antropología en el país (en la Universidad Central de Venezuela, Caracas) que gradúa media docena de antropólogos al año, mientras que hay cinco escuelas de Sociología. Aparte de dicha escuela hay algunos centros de investigación como el Departamento de Antropología del IVIC, el Centro de Investigaciones del Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes, Mérida.

Mi práctica de investigación me ha hecho tomar conciencia de la urgencia que tenemos de producir conocimientos sobre nosotros y de no caer en *modas* de la Antropología del norte, porque éstas nos pueden alienar más aún. No podemos caer en la contemplación autocrítica de nuestra disciplina y de nuestra metodología, como si ésta fuese internacional y abstracta, pues nuestros problemas antropológicos no son los de los países del Norte.

Así mismo, creo en la necesidad de que los antropólogos de América Latina establezcan contactos entre sí, antes de establecerlos con los del Norte (América o Europa), pues ésta ha sido nuestra tendencia. Así tendremos más ocasiones no sólo de conocernos mejor sino, sobre todo, de desalienarnos con respecto a los planteamientos del Norte, planteando nosotros mismos nuestros propios problemas del tipo que sean, en lugar de asumir los problemas teóricos y metodológicos de los del Norte como si fuesen nuestros y como si se relacionasen con las mismas realidades socioculturales e históricas

Lo que espero que puedan comprender los jóvenes antropólogos de la tercera etapa que se ha venido abriendo en Venezuela, es que la Antropología en Venezuela debe buscarse a sí misma como disciplina y encontrar nuevos caminos. Los principios de esta etapa han sido muy difíciles, por toda la problemática anterior, pero hay algunas señales de que estamos empezando a vivir un cambio, el cual coincide con la nueva etapa política y económica que está viviendo el país, lo cual no puede ser una mera coincidencia.

Nuestra práctica antropológica no tiene por qué, en efecto, preocuparse básicamente por los puntos de vista de un Ricoeur, un Clifford o un Geertz, por si el proceso de solución de problemas en el terreno es o no es interacción dinámica y diálogo continuo entre intérprete e interpretado y otros problemas similares, con los que se ha involucrado la Antropología venezolana en su **tercer período de la segunda etapa**, porque los problemas que confron-

tamos no se reducen a problemas metodológicos de descripción e interpretación, sino con los problemas de nuestra propia sociedad en crisis y en nuestros países latinos existen, entre otros, problemas graves de identidad, estrechamente unidos a nuestros problemas históricos y mientras nos interesamos por los problemas metodológicos cognoscitivos de los antropólogos norteamericanos o europeos y nos desinteresamos de nuestros propios problemas cognoscitivos y sociales, quedamos fuera del quehacer antropológico y fuera de nuestra realidad y de nuestro devenir histórico.

En lugar entonces de solo contemplar críticamente las ideas metodológicas de los del Norte para aprobarlas o rechazarlas, hemos de *hacer Antropología* nosotros mismos con la metodología que sea para empezar, pero *trabajando* y esto significa hacer trabajo de campo en nuestra actualidad, así como reconstruir las raíces históricas de esta nuestra actualidad, y considerar nuestros problemas de identidad como objeto importante de investigación, a fin de dar un paso más en la comprensión de nuestra humanidad particular, lo que significaría dar un paso más en la comprensión del hombre, *paso que debemos dar ahora nosotros* y no dejar que los demás lo den por nosotros, o decidan por nosotros acerca de si debe o no “morir” la Antropología... La “ambigüedad” geoespacial e histórico-cultural de Venezuela en el pasado como en el presente, hace que fuera de nuestro país seamos vistos según los intereses político-económicos internacionales: *los antropólogos norteamericanos*, a diferencia de sus arqueólogos, *nos excluyen* de la región andina y de la amazónica para vernos sólo como “*del Caribe*”, mientras que *cierto sector francés* nos concibe sólo como de la *región amazónica*...

Es decir que la decisión al respecto *no es venezolana*, se decide para nosotros y nosotros o lo ignoramos o reclamamos, pero entre nosotros mismos, pasivamente...

Estas consideraciones son importantes pues muestran, entre otras, *la marginalidad de decisión en la cual se nos quiere*

mantener acerca de nosotros mismos, desde las decisiones “científicas” de otras partes del mundo donde se detiene el poder de decisión y donde se quiere conservar éste. Esto nos asoma a un tipo de dificultades —entre otras— que se debe enfrentar en un país latinoamericano como el nuestro para desarrollar una identidad cultural y territorial, una identidad “científica”, para desarrollar una Antropología y considerarla como un aporte a “la” Antropología. Estas constituyen limitaciones (que hemos de concientizar) a los recursos de los cuales disponemos o podríamos disponer para un *quehacer antropológico...* Un quehacer *definible*, en el sentido de Edgar Morin, como el juego de dos retroacciones (negativa-positiva), *en el cual en nuestro caso la proliferación desordenada es mayor que la autorregulación*, de modo que ignoramos todavía hacia dónde dirigir ésta para que actúe, como en el caso del modelo de Morin. En efecto, *el problema de las violencias* está más enfatizado en nuestros países *que el de las “libertades”*; *la regulación* entre nosotros incluye demasiados antagonismos poco claros y tenemos siempre regresiones hacia el desorden, lo que nos podría llevar a pensar que tenemos una tendencia más hacia la deriva y la dispersión que hacia la evolución unilineal, lo que haría de nosotros un prototipo de la humanidad bien interesante de estudiar... por nosotros mismos, pues ¿quién mejor que nosotros puede entender esta forma tan prototípica, en el sentido de Morin, de ser “hombre”?

Decía Kuhn (1970: 77) y esto se anunciaba ya en la lógica de la investigación popperiana, que *“las crisis son una condición previa y necesaria para el nacimiento de nuevas teorías”*; pues este *potencial heuristicó del concepto de crisis*, si lo aplicamos a América Latina y a Venezuela (a la que veo como un prototipo de América Latina) *debería llevarnos a gestar teorías...* Si no lo hacemos, seguimos en la mera contemplación pasiva y dolorosa, es decir, rechazamos la posibilidad del quehacer antropológico... se lo dejamos a los demás... y *aceptamos la proposición postmoderna...* El postmodernismo está en oposición a Freeman (1983) cuando sustentaba que para una “mayor científicidad” en Antropología

se debía prestar una mayor atención al factor biológico y a la metodología social.

Tanto la tesis neopositivista de Freeman como la aparente antipositivista postmodernidad (a pesar de ser “opuestas”) me parecen nefastas, tanto para la Antropología como para la humanidad... y especialmente para nuestra humanidad latinoamericana.

En el caso del *relativismo cultural*, tanto el postulado de la incommensurabilidad como *el anarquismo metodológico de Feyerabend*, no permiten interlocución o comunicación alguna entre la “civilización” y las demás sociedades... Me parece que Geertz y sus seguidores *son hoy un caso extremo de este relativismo cultural que los precedió* (en la misma escuela norteamericana), solo que el “muro” se levanta ahora en otra parte: *en lugar de levantarla entre culturas se levanta entre observador y observado* y podríamos considerar que el postmodernismo es al relativismo cultural lo que fue el hiperdifusiónismo al difusionismo y que es una reinterpretación abusiva y caótica de Adorno.

Es interesante observar cómo la postmodernidad empieza a interesarnos en Venezuela cuando se instala o se procura *instalar definitivamente en nuestro país el programa político-económico del neoliberalismo*.

Pero, en nuestros países latinoamericanos, que no tienen superabundancia de bienes y que tienen grandes problemas de identidad histórico-cultural, *resulta peligrosa* la tesis de considerar que “*cualquier cosa vale*” y que *todo análisis es subjetivo* (relativo).

Si *todo vale* significa que todo puede seguir igual. Esto conviene a ciertos países, pero ¿cuál sería la consecuencia para nosotros los latinoamericanos y los del Tercer Mundo?

La *postmodernidad* vendría a reforzar en nosotros no solo nuestra dependencia científica (¡y tecnológica!) si adoptamos la problemática teórico-metodológica como la plantean los antropólogos norteamericanos, como si fuera “*real*” y “*nuestra*”, sino que también reforzaría nuestra dependencia político-económica.

¿Qué vamos a destruir si estamos a duras penas empezando a construir? (No hablo aquí sólo de la Antropología venezolana sino también de la Antropología en general).

Por esto *opino que* no debemos tan fácilmente dejarnos *deslumbrar* por corrientes nuevas y de formas multitudinarias, gestadas en países hegemónicos, *cuyos fundamentos son dudosos* y cuya universalidad es *sobre todo peligrosa*, porque nos llevaría a destruir una disciplina que deberíamos estar más bien construyendo. *La “universalidad” de los planteamientos en ciencias sociales ha de ser repensada y problematizada* por nosotros, pero no a nivel teórico nada más (no nos llevaría nunca a construir nada) sino sobre *una base real de investigación con práctica de investigación* en nuestro medio humano tan diversificado y en nosotros mismos, para que podamos *re-pensar también la “universalidad” de las otras ciencias*, ya que éstas son obra del ser humano (a pesar de que ellas se tienden a pensar como obra de “súper-hombres”).

Es nuestra especie que tiende —entre otras cosas— a hacer ciencia, porque tiende, a causa de su estructura cerebral, a producir sistemas lógicos y entre estos últimos un sistema lógico científico y nosotros somos especialistas de nuestra especie ¿o no? ¿Vamos a abandonar el trabajo, renunciar a hacerlo porque todo es “subjetivo”? Cuando deberíamos ser los más alertas de los “científicos”, ya que los de las ciencias “duras” y normales (en el sentido de Kuhn) no abandonan nada, acaparan y monopolizan la producción y re-producción del saber (separándolo de la “verdad”, a la cual se ha renunciado desde que empezó el positivismo) como monopolizan en base a este “saber”, el derecho a hacer lo que quieran de nuestra especie, de las otras especies y de nuestro planeta.

¿Aceptaremos ser siempre resignados, pasivos, dependientes económicos, marginales del “saber” y alienados con respecto a nuestras propias verdades?

Mi proposición es la construcción de un pensamiento antropológico apoyado en las investigaciones que realicemos en *nuestra* sociedad (del pasado y del presente), pues *nuestras* sociedades latinoamericanas son laboratorios humanos continuos de multietnicidad en crisis. Siendo nosotros los antropólogos gestados por estos mismos laboratorios, pienso que estamos en una situación ideal, a nivel internacional, para investigarnos y a partir de nosotros y de nuestras diversidades, re-pensar la universalidad humana y la teoría antropológica. “La razón es un fenómeno evolutivo *que no progresa en forma continua y lineal, como lo creía el antiguo racionalismo*, sino *por mutaciones y reorganizaciones profundas*” (Morin 1982: 264).

Producamos una de estas mutaciones.

Bibliografía

ADAM, ET AL.

1992. *Le discours anthropologique*, París, Méridiens Klinkstect.

ACOSTA SAIGNES, M.

1961. *Estudios de Etnología Antigua de Venezuela*, Caracas, UCV.

AUGE, MARC.

1992. *Non-lieux, Introd. á une anthropologie de la surmodernité*, París, Seuil.

ARVELO JIMÉNEZ, NELLY.

1980. “Development Programmes among indigenous population of Venezuela”, en *Land people and planning in contemporary Amazonia*, Cambridge, Centre of Latin American Studies, Occasional Publication, núm. 3.

1981. “The political of the Guayana Region’s Indigenous Peoples”, en *Journal of International Affairs*, 36 (1).

- ARVELO, J. ET AL.
1983. *Organización social, política y económica de las principales etnias del Territorio Federal Amazonas*, MARNR-UNESCO.
- BRICEÑO GUERRERO, J. M.
1977. *La Identificación americana con la Europa Segunda*, Mérida, Universidad de Los Andes.
1980. *El discurso salvaje*, Caracas, Fundarte.
1981. *América y Europa en el pensar mantuano*, Caracas, Monte Avila.
1983. “Los tres discursos de fondo del pensamiento americano”, en *Boletín Antropológico*, Mérida, Museo Arqueológico, ULA, núm. 4.
1992. “El alma común de las Américas”, en *Boletín Antropológico*, Mérida, Museo Arqueológico, ULA, enero-abril, núm. 24, pp. 7-19.
- CLARAC, GERALD.
- 1983 *Las Comunidades Indígenas del País. Núcleos Fecundos para un Proceso Autogestionario basado en el Ecodesarrollo y Etnodesarrollo*, Caracas, IAN.
1984. *Situación confrontada por la comunidad Piaroa “Caño Vera-Guanay”- Zingg Reverón del Fundo San Pablo*, Caracas, IAN.
- CLARAC, G. Y W. COPPENS.
- 1985 “Tierra”, en *VI Plan de la Nación, Sector Indígena*, Caracas, CORDIPLAN.
- CLARAC DE BRICEÑO, JACQUELINE.
1976. *La Cultura Campesina en los Andes Venezolanos*, Mérida, CDCH, Universidad de Los Andes.
1981. *Dioses en Exilio. Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida*, Caracas, Fundarte.
- 1992a. “Espacio y mito en América”, en *Boletín Antropológico*, Mérida, Museo Arqueológico, ULA, enero-abril, núm. 24, pp. 20-33.
- 1992b. “Patrimonio e Ideología”, en *Boletín Antropológico*, Mérida, MUSEO ARQUEOLÓGICO, ULA, NÚM. 25, PP. 7-18.
- CLARAC, J. ET AL.
- 1993a. *Mérida a través del tiempo*, Mérida, Universidad de Los Andes, (en prensa) 1993b. *El conocimiento antropológico en Venezuela* (en PREPARACIÓN).

- CHACÓN, ALFREDO.
1979. *Curiepe. Ensayo sobre la realización del sentido en la actividad mágico-religiosa de un pueblo venezolano*, Caracas, UCV.
- COOPENS, W. y F. RENGIFO.
1985. *VII Plan de la Nación, Sector Indígena*, Caracas, CORDIPLAN.
- CRUXENT, J.M. y E. I. ROUSE.
s/f. *An Archaeological Chronology of Venezuela*, vols. I y II, Washington D.C., Panamerican Union (Trad. al español 1961).
- CLIFFORD, J. y G. MARCUS.
1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- GEERTZ, C.
1973 "Thick Description: Toward an Interpretative Theory of culture", en *The interpretation of cultures*, Nueva York, Basic Books, pp. 3-30.
1988. *Works and lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press.
- GONZÁLEZ N., OMAR.
1980. *Mitología guarequena*, Caracas, Monte Avila.
- HARRIS, M. ET AL.
1979. *El desarrollo de la teoría antropológica: una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI Editores (la. edición en inglés, 1968).
- HEINEN, H.D.
1975. "Un reto para el indigenismo venezolano", en *Boletín Indigenista Venezolano*, Caracas, 16 (12). Herrán, Carlos.
1993. "Tendencias actuales de la investigación antropológica en la Argentina", en *Plural, Boletim da Associação Latinoamericana de ANTROPOLOGIA*, 02.
- KILANI, M.
1990. "Les anthropologues et leur savoir: du terrain au texte", en Adam et al. *Le discours anthropologique*, Paris, Méridiens Klinckstect, pp. 71-105.
- KROEBER, A.
1948 "Summary and interpretations", en W. Bennett (comp.), *A reappraisal of Peruvian archaeology, Memoria de la Society for American Archaeology*, núm. 4.

- LAYRISSE, M. y J. WILBERT.
1966. *Indian Societies of Venezuela*, Caracas, Fundación La Salle de Ciencias Naturales.
- LÓPEZ SANZ, RAFAEL.
- 1991 *El jazz y la ciudad*, Caracas, Monte Avila.
- LÉVI-STRAUSS, C.
1958. *Anthropologie Structurale*, París, Plon.
- LINTON, RALPH.
1945. *Cultura y personalidad*, México, Fondo de Cultura Económica (la. edición en inglés, 1945).
1977. *Estudio del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica (la. edición en inglés, 1936).
- LIZARRALDE, R. Y S. BECKRMAN.
- 1986 "Historia Contemporánea de los Bari", en *Boletín Antropológico*, Mérida, Museo Arqueológico, ULA, núm. 10, enero-julio, pp. 76-109.
- MALINOWSKI, B.
1970. *Una teoría científica de la cultura*, Barcelona, (la. edición en inglés, 1944).
1945. *The dynamics of culture change in Africa*, New Haven, Yale University Press.
- MANSUTTI R., ALEXANDER.
- 1986 "Integración política y cambio social: los congresos Piaroa", en *Boletín Antropológico*, Mérida, ULA, núm. 10, pp. 63-75.
- MERCIER, P.
1966. *Histoire de l'anthropologie*, París, PUF (versión española: Barcelona, 1968).
- MOSONYI, ESTEBAN E.
1982. *Identidad Nacional y Culturas Populares*, Caracas, Edit. La Enseñanza Viva. 1987 "La defensa activa del pluralismo lingüístico", en *Boletín Lingüístico*, Caracas, UCV, núm. 6, pp. 1-18.
- MOSONYI, JORGE.
- 1981 "Lenguas indígenas de Venezuela", en *Diccionario de Historia de Venezuela*, Caracas, Fundación Polar.
- 1985 "Sobre la estructura profunda de las oraciones factitivas", en *Boletín Lingüístico*, Caracas, UCV, enero-junio, núm. 4, pp. 53-66.

- PIKE, K.
1954 *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*, Glendale, Summer Institute of Lingüistics, vol. 1.
- POLLAK ELTZ, A.
1977. *Cultos Afroamericanos*, Caracas, UCAB.
- QUINTERO, RODOLFO.
1976. *La cultura nacional y popular*, Caracas, UCV.
- RAGO, VÍCTOR.
1985. “Octosílabos y pentasílabos en la poesía popular del Llano”, en *Boletín Lingüístico*, Caracas, UCV, julio-diciembre, núm. 5, pp. 43- 56.
- RICOEUR, P.
1971. “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as Text”, en *Social Research*, núms. 38-39, pp. 529-562.
- STEWART, J.
1946-50. *Handbook of South American Indians*, Washington, Bureau of American Ethnology, 6 vols.
- SANOJA, MARIO.
1969 *La Fase Zancudo*, Serie Antropología, Caracas, UCV, núm. 2, 1.1. Economía y Sociedad.
1979. *Las culturas formativas del Oriente en Venezuela. La tradición Barrancas del Bajo Orinoco*, Caracas, Bibl. de la Academia Nacional de la Historia, núm. 6.
1981. *Los hombres de la Yuca y el maíz*. Caracas, Monte Avila.
1985. “La sociedad tribal del Oriente de Venezuela”, en *Gens*, Caracas, septiembre, vol. 1, núm. 3.
- SANOJA, M. E I. VARGAS.
1974. *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*, Caracas, Monte Avila.
1992. *La huella asiática en el poblamiento de Venezuela*, Caracas, Cuadernos Lagoven, Serie Medio Milenio.
- VARGAS, IRAIDA.
1969. *Investigaciones arqueológicas en el Alto Chama: La fase de San Gerónimo*, Caracas, UCV, 1.1. Economía y Sociedad.
1979. *La tradición saladoide del Oriente de Venezuela: la fase Cuartel*, Bibl. de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, núm. 5.

1984. "Definición de conceptos para una arqueología social", en *Actas del Primer Simposio de la Fundación de Arqueología del Caribe O. Fonseca*, Ed. Vieques.
1986. "Evolución histórica de la Arqueología en Venezuela", en *Quirobeña*, Quibor, Museo Arqueológico de Quibor, Fundacultural, año 1, núm. 1.
1990. *Arqueología, ciencia y sociedad*, Caracas, Ed. Abre Brecha.
- VARGAS, I. Y M. SANOJA.
1985. "Cacicazgos del noreste de Venezuela", en *Gens*, Caracas, vol. 1, núm. 4, pp. 52.
- WAGNER, ERIKA.
- 1967a. *The prehistory and ethnohistory of the Carache area in Western Venezuela*, New Haven, Publication in Anthropology, Yale University, núm. 71.
- 1967b. "Patrones culturales de los Andes Venezolanos", en *Acta Científica Venezolana*, Caracas, vol. 8, núm. 1, pp. 5-8.
- 1973a. "Chronology and Cultural relationships of the Betijoque Phase in Western Venezuela", en *Relaciones Antropológicas*, Caracas, vol. 1, núm. 1, pp. 13-17.
- 1973b. "Extension of the Andean Cultural Pattern into Western Venezuela: the Mucuchies Phase", en *American Anthropologist*, pp. 195-213.
1976. "La prehistoria de un campo petrolero", Lagunillas, Estado Zulia", en *Revista Líneas*, Caracas, núm. 229.
1978. "Los pobladores palafíticos de la Cuenca del Lago de Maracaibo", en *Cuademos Lagoven*, Caracas.
- WAGNER, E. Y K. TARBLE.
1975. "A new archeological phase for the Lake Maracaibo basin, Venezuela", en *Journal of Field Archaeology*, Caracas, vol. 2, núm. 42, pp. 105-118.
- WHITE, L.
- 1947 "Evolutionism in cultural anthropology: a rejoinder", en *American Anthropologist*, núm. 49, pp. 400-411.

- WILBERTH, J.
1966. *Indios de la región Orinoco-Ventuari*, Caracas, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, núm. 8.
- ZUCCHI, ALBERTA.
1969. *La Betania*, Caracas, UCV.
1975. *Caño Caroni*, Colección Antrop., Caracas, UCV, núm. 5.
- ZUCCHI, A. Y W. DENEVAN.
1979. “Campos elevados e historia prehispánica en los Llanos occidentales de Venezuela”, en *Montalbán*, Caracas, UCAB, núm. 9, p. 565.

La Antropología venezolana y la crisis de la Antropología¹

Una exigencia antropológica ha sido la de ver las cosas desde el punto de vista del otro y ese “Otro” ha significado para muchos “el indígena” (de países exóticos)... pero nosotros, antropólogos nacidos y formados en países “exóticos”, es decir antropólogos “salvajes” o “bárbaros”, somos también ese “Indígena”.

A partir del momento en el cual la Antropología empezó a ser práctica también del habitante del Tercer Mundo, hubiera debido cambiar la noción antropológica de “Otredad”, que ya no puede ser percibida en el sentido de la Antropología clásica, ocupada de un objeto de estudio al cual atribuimos hoy el calificativo de “tradicional” (olvidándonos de que lo “tradicional” depende de cierta perspectiva y no del objeto en sí).

Confundieron así los antropólogos del Norte la disciplina antropológica con una representación particular del objeto de estudio de ésta: confundieron en efecto una “Antropología del indígena” con la Antropología “tout court”, que es la de la “Ciencia del Hombre” y ahora nos vienen a decir algunos de ellos mismos (seguidos por ciertos antropólogos argentinos) que la Antropología no sirve... o que está muerta.

¹ “La Antropología venezolana y la crisis de la Antropología”. En *Boletín Antropológico*. Nro. 30 (Mérida, enero-abril 1994), pp. 33-55.

En un trabajo anterior (1993b) hice unas preguntas para formular un problema: en relación con la “crisis” que aparentemente sacude a la Antropología a nivel internacional, ¿Dónde estamos situados? ¿Qué hemos hecho? ¿Qué estamos haciendo? ¿Asistiremos pasivamente a una pseudomuerte de la Antropología en Venezuela?

El *Diccionario de Historia de Venezuela* (Fundación Polar, 1988), bajo la rúbrica “Antropología” dedica buena parte de su texto a los precursores venezolanos y extranjeros de los siglos XIX y XX. Cita, curiosamente, para la época más reciente, a *todos* los antropólogos norteamericanos que han trabajado en este campo en *nuestro país* y a las instituciones de los EE.UU. que financiaron sus investigaciones, pero no nombra a *ningún venezolano* aparte de los arqueólogos Mario Sanoja e Iraida Vargas. Asegura asimismo que la revista *Antropológica* del Instituto Caribe de Antropología y Sociología de la Sociedad de Ciencias Naturales de La Salle “*constituye la única revista especializada en esta disciplina existente en el país*”, a pesar de que para ese año (1988) había otras cuatro: el *Boletín Antropológico* del Centro de Investigaciones del Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes el cual ya tenía cinco años saliendo y no ha dejado de salir con regularidad, el *Boletín de la Asociación Venezolana de Arqueología* (AVA), revista de arqueología dirigida por el IVIC, GENS, Boletín arqueológico dirigido por Iraida Vargas (Universidad Central de Venezuela) y el *Boletín Lingüístico* (antropolingüístico) de la Escuela de Antropología, revistas estas últimas que estaban saliendo también en esa época, aunque posteriormente no han tenido continuidad, así como tampoco la tuvo la revista del Instituto Caribe citada por ese *Diccionario*.

A pesar de estas fallas —interesantes por quererse presentar al *Diccionario* como una “historia” del país, pues nos permite, una vez más, observar cómo se escribe la historia oficial en Venezuela— el final del texto (pp. 139-141) refleja bastante bien

las orientaciones generales de nuestra Antropología actual, al terminar con una nota muy optimista al indicar que

...la Antropología Venezolana se presenta dotada de una adecuada infraestructura académica e inmersa en un proceso de renovación que deberá traducirse en respuestas novedosas a la problemática teórico-metodológica de la disciplina y a los intensos procesos de cambio sociocultural que experimenta la sociedad venezolana.

Ese optimismo (debido tal vez a la separación, reciente para ese año, de la Escuela de Antropología y la Escuela de Sociología en la Universidad Central de Venezuela) es contradicho, cinco años más tarde, por Rafael López Sanz, quien nos habla de “*...una Escuela de Antropología agonizante en una universidad agonizante*”, al referirse a la Universidad Central de Venezuela, Caracas (López Sanz, 1993), la única escuela de esta disciplina en el país y donde se consigue una concentración importante de antropólogos de todas las ramas. Incluso muchos con postgrado (generalmente realizado en el exterior, Europa o los EE.UU.) y con especialidades.

La misma escuela, fundada por primera vez en 1954 (iba entonces unida a la de Sociología) sobre el modelo norteamericano, se ha dejado imprimir —como lo expliqué en otro trabajo (CICAE, México)— influencias no siempre positivas, las cuales la han alejado más y más del quehacer antropológico y por consiguiente de la investigación, la cual ha sido practicada por algunas individualidades en forma aislada y en ciertos casos de haber tenido que desarrollar fuera de Caracas (por ejemplo, en Mérida y en Maracaibo a través de otras universidades y en condiciones iniciales mucho menos propicias e incluso adversas).

Es interesante observar que los pocos trabajos de investigación se habían concentrado en Caracas anteriormente y en el estudio de las lenguas indígenas y el indigenismo, con sus logros y fracasos que ya señalé (1993a y 1993b), mientras que

en los últimos tres años el interés se centra, como una tímida renovación, en la medicina popular y en el estudio de los barrios de Caracas, tópicos ahora emergentes por la violencia internacionalmente “célebre” de esas zonas y por los graves problemas por los cuales pasa la salud ahora en nuestro país (problemática a la cual dediqué también mi libro *La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela*).

Según E. Amodio (1993) la investigación en los últimos 30 años en Venezuela repetiría toda la historia de la Antropología universal. Para él y antes que él para Morin, el **problema fundamental de la cultura occidental** sería el de **la lógica**, que resurge periódicamente y se manifiesta en un resurgimiento periódico en la Antropología del interés por el problema mágico-religioso. En efecto, la Antropología, al estudiar este tópico, sería la única disciplina en aportar o procurar hacerlo, respuestas a esta inquietud de la cultura occidental, ya que es necesario *demonstrar en forma permanente la validez del pensamiento lógico-científico* y su superioridad sobre “otras” formas de pensamiento.

Podemos considerar, sin embargo, que si éste constituye el problema fundamental de la cultura occidental, la Antropología ha venido constituyendo también para éste un problema, pues, si bien en sus comienzos había venido confirmando la superioridad de la lógica característica de dicha cultura, también lo ha hecho en sentido contrario, posteriormente, al “revalidar” aquellas “otras” formas de pensamiento, no sólo como formas “pasadas” sino actuales, incluso dentro de la misma cultura occidental. *Desde el punto de vista lógico científico-positivista esto no constituye un logro*, de modo que son muchos los que quisieran que la Antropología desapareciera.

Ahora bien y paradójicamente desde el punto de vista occidental, es también un logro, ya que ha permitido “avanzar” algo en la comprensión del potencial de diversidad del Homo llamado “Sapiens”, incluyendo así mismo su diversidad en la producción

de las relaciones sociales y la “cultura”, lo que permite a su vez acercarse a la comprensión, por ejemplo, entre otras cosas, de la razón por la cual, como dice Godelier (1984), los “dominados” consienten su dominación, trátese de obreros, mujeres, esclavos, grupos étnicos o sociedades, fenómeno humano hoy más vigente que nunca en nuestra especie.

Ahora bien, pienso que el problema de la lógica ha ocupado sobre todo a la Antropología europea, principalmente a la francesa y no a la norteamericana. Los “*sistemas lógicos*” han sido una constante en la Antropología francesa (Lévy-Bruhl, Marcel Mauss, Lévi-Strauss, Godelier, Morin, para citar sólo algunos de los más conocidos), mientras que podemos considerar que la Antropología norteamericana ha sido más empírica, pragmática, relativista, psicologista y recientemente hiperrelativista y “racionalización” en el sentido de Edgar Morin (1974: 255), lo que significa “construir una visión coherente, totalizante del universo, a través de datos parciales, de una visión parcial o de un principio único”.

La racionalización puede, como dice Morin (*Id.*: 255), “a partir de una proposición inicial totalmente absurda o fantasmática, edificar una construcción lógica y deducir de ellas todas las consecuencias prácticas”. Pienso sin embargo que, en cuanto al postmodernismo, éste no pretende edificar una construcción lógica, ni deducir consecuencias prácticas (se deja esto a los demás, a los que quieran...)

Podemos decir que la *Antropología francesa* se ha desarrollado más en el sentido de *la aventura de la razón occidental*, la cual se manifiesta desde el siglo XVIII como una “**búsqueda de racionalidad en oposición a las explicaciones mitológicas y revelaciones religiosas**” (Morin, *Id.*: 256) y como **ruptura** con la racionalización de tipo aristotélico-escolástico, mientras que el postmodernismo procura explorar también en el sentido de esta aventura, pero

de un modo más caótico (menos cartesiano, podríamos decir) y considerándola más como una revelación religiosa.

En la Antropología norteamericana no hay una línea tan bien definida, lo que posiblemente se deba a las condiciones histórico-culturales de los EE.UU. (ver al respecto Briceño Guerrero, 1992), tan diferente a las de los europeos, aunque tenemos la costumbre de meterlos todos en el mismo paquete y bajo la misma denominación de “cultura occidental”, término con el cual hemos sustituido en el siglo XX al de “civilización” del siglo XIX.

Para reflexionar sobre los numerosos puntos comunes que tenemos en América Latina con los EE.UU. se podría leer “El alma común de América” de J. M. Briceño Guerrero (1992: 7-19), quien señala como rasgos comunes de importancia: el estrato dominante que, en todos los países americanos, es *criollo*, la relación con culturas aborígenes, la relación con África, el “mestizaje” étnico y el mestizaje cultural “*fracasados*”, la falta de Estado (entendiendo por “Estado” la configuración en instituciones de un modo de ser colectivo, la presencia de un “*discurso salvaje*” (entendido como “*una oposición sorda, continua y astuta a cualquier plan que se haga del orden colectivo, porque la eticidad colectiva no existe*”... y finalmente “*una esperanza y una ilusión de novedad*”.

En la tercera “etapa” de la Antropología profesional en Venezuela (Clarac, 1993a y 1993b), la escuela estructuralista francesa tuvo una presencia leve pero sin duda positiva sobre nuestra reflexión, por constituir el estructuralismo una perspectiva nueva en la historia de la Antropología y de las ciencias humanas en general, ya que permitía todo un proceso de crítica constructiva y de ruptura con la Antropología anterior. Es decir: el estructuralismo permitió una especie de descolonización de la ciencia humana y favoreció a nivel internacional el surgimiento de una multitud de “aperturas” antropológicas, podríamos decir de

“antropologías” iniciadoras de nuevas búsquedas, nuevo enfoques y nuevas visiones del hombre. Aunque este impacto se dio en Venezuela más que todo en la reflexión oral (por las razones de oralidad que dominan aquí y que comento en otras partes: *Id.*, 1993a y 1993b) hubo quienes aprovecharon esas aperturas para acercarse al estudio de la población (mis propios trabajos, entre otros: 1976, 1981, 1985, 1991, etc.)

Omar Rodríguez (1991) abunda en este mismo sentido, dando especial relevancia, a las influencias de Fanon, Memmi, Berque, Balandier, Godelier y Cabral, aunque éste fue influenciado personalmente sobre todo por Meillassoux a causa de su formación marxista.

Kroeber se había preguntado si las tentativas de organización y categorización de la cultura ayudan a la comprensión de las variaciones culturales o si revelan la etnocentricidad del hombre occidental, es decir, los “*comportamientos verbales*” (1949: 182-188), mientras que Kluckhohn (1952) pensaba que todas las culturas constituyían respuestas distintas a las mismas preguntas esenciales. Esto lo quiso decir también Lévi-Strauss en todas sus obras desde 1948.

Unas preguntas a hacernos al respecto: ¿Se harían los venezolanos “las mismas preguntas esenciales” de las cuales nos hablan Kluckhohn y Lévi-Strauss? ¿Habría otras preguntas esenciales no detectadas todavía por los antropólogos del norte?

Una inquietud de Salomón H. Katz (1974:55) era que “el principio de la utilización de los **invariantes biológicos** como base de los universales culturales no parece haber sido realmente el interés de la Antropología social y cultural”, lo que anota también Baker (1962), bioantropólogo, al observar que “el concepto de cultura, tal como es definido por algunos, niega prácticamente todo papel de importancia alguna a la biología humana en el comportamiento del hombre”. Ahora bien, Lévi-Strauss entrevió este problema en *Las*

Estructuras Elementales del Parentesco (1964), al sugerir que ciertos rasgos del pensamiento humano eran invariantes de la especie y muy probablemente productos de la substancia neurológica.

Sin embargo, prácticamente nadie se ha preocupado hasta el momento en Antropología en profundizar en esto y de incluir en los “universales” las invariantes y variaciones biológicas humanas. Katz (1974: 59) nota que ni siquiera lo hizo Harris (cuya “escuela de pensamiento” pretendió haber tomado en cuenta todos los elementos) pues se olvidó de la biología.

El mismo Katz, así como Morin y Moscovici, ofrecieron trabajar con parámetros biológicos, genéticos, ecológicos, sociológicos, culturales y demográficos para construir así una *teoría heurística biocultural de los universales*, lo que no se ha empezado todavía y tal vez nos toque hacerlo ahora a nosotros los antropólogos del sur. Tenemos un acercamiento tímido y casi inconsciente a este conjunto de problemas a través de nuestros actuales estudios de etnomedicina y Antropología de la medicina en Venezuela. ¿Sería un primer camino hacia esa teoría heurística? Amodio (1993) analizando la situación venezolana piensa que “...el regreso al campo antropológico del tema de la magia y de las prácticas populares de salud se daría sobre todo en sociedades donde hay actualmente un renacimiento de cultos religiosos de tipo terapéutico y que esto se da particularmente **abí donde el Occidente no consigue controlar completamente su homologación cultural y donde nuevos modelos podrían tener lugar**,” lo que constituye una esperanza para nosotros (?).

El problema de incluir el **sistema nervioso central** y la **base genética de la(s) cultura(s)** en nuestro análisis nos ha asustado, inquietado y muchos han tenido la **creencia** de que la evolución biológica se terminó con el Homo Sapiens, para dar paso a la evolución cultural... Ese habría sido “el momento mágico” del cual habló Geertz (1965).

En 1989 tuvimos un coloquio en Mérida (Venezuela) sobre el tema “Medicina y Religión” y pude observar la reacción violenta de colegas al oír una ponencia del neurofisiólogo Luis Hernández cuando nos habló de los mecanismos endógenos que inhiben la sensibilidad nociceptiva actuando como opioides y de las probables causas endógenas de la salud y la enfermedad, varios antropólogos sintieron esto como una invasión malsana de su territorio cultural, así como los médicos piensan que es invadido el suyo por nosotros cuando nos atrevemos a emitir juicios antropológicos acerca de la concepción de “la enfermedad”.

Así mismo, Dan Sperber (1974: 37) hizo observar que hay un tipo de informaciones que los antropólogos ignoran o se rehúsan a utilizar y sin el cual se hacen imposibles, por ejemplo, las hipótesis acerca de la autonomía de los dispositivos mentales. Citó el ejemplo de la adquisición del lenguaje, que descansa sobre intuiciones de sentido y de gramaticalidad y se preguntaba si nuestras intuiciones sistemáticas se limitarían sólo al lenguaje...

Todas estas recomendaciones nacidas en el Norte pero todavía no seguidas en la Antropología de sus pares de esa parte del mundo, podrían ser recogidas por nosotros, antropólogos de la otra parte del mundo, tal vez sea más fácil esto para nosotros, antropólogos latinoamericanos, de países con varias tradiciones culturales mal integradas, pues los datos de intuición serían quizás tal vez más utilizables por nosotros gracias a esa(s) parte(s) de nuestra(s) identidad(es) que no tiene(n) que ver con la identidad occidental (¿“existe una identidad occidental”?), ya que ésta es la que hasta el momento habría procurado rechazar los datos de intuición.

Balandier (1974: 42) ofreció también establecer “*relaciones reales entre disciplinas*” y se preguntaba cómo volver la comunicación más auténtica.

Significaría para nosotros encontrar ciertos niveles estratégicos...² En Venezuela las colectividades no se dedican “rabiosamente a crear diferencias”, como cree Balandier que es lo normal, pues ésta es una visión netamente occidental.

Aquí diría yo que, por lo contrario, la tendencia es a *igualar* a todo el mundo, políticamente, en la escolaridad, etc. No debe distinguirse un alumno en la escuela venezolana de los últimos 30 años (la situación tal vez haya sido otra en época anterior, antes de la masificación de la educación), pues es humillado y perseguido por maestros y condiscípulos, así mismo el investigador de la universidad no puede destacarse so pena de ser maltratado por sus colegas (situación que empezará a cambiar ahora, posiblemente, porque el Consejo Nacional de Universidades y el CONICIT están pidiendo a gritos, por lo menos en apariencia, que se ponga el énfasis en la investigación).

De modo que en Venezuela no tenemos este deseo obsesivo de las colectividades de “*producir diferencias*” y si creemos a Balandier acerca de que en las diferencias hay la “*posibilidad de definir una personalidad, de darse un sentido*”, debemos llegar a la conclusión de que no tendríamos nosotros condiciones “iniciales” de personalidad ni de existencia de sistema y nuestra colectividad “estaría disuelta”... ¿O estaría todo el tiempo en proceso de disolverse? Cosa muy observable, además, a nivel político, a nivel científico... (ver, por ejemplo, los trabajos del sociólogo José Ernesto Torres sobre las desintegraciones constantes de los grupos de científicos en la Universidad de Los Andes, 1989-90).

Todas las sociedades humanas (indica el mismo autor, Balandier, 1974: 45) le otorgan una parte importante a lo arbitrario y a la

2 En el Centro de Investigaciones Antropológicas que fundé en el Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes, Mérida, he estado procurando fomentar esa búsqueda de “niveles estratégicos” entre varias disciplinas (Arqueología, Etnología, Etnohistoria, Geografía, Bioantropología, Lingüística y Geología, para empezar).

gratuidad, lo que contradice de cierto modo el rigor que les queremos imponer al recurrir a análisis tales como el análisis estructural o el sistémico. Lo arbitrario es tanto que, después de todo, podemos concebir que ciertas sociedades se dan a sí mismas unas condiciones de funcionamiento que las llevan a su propia destrucción”.

Agrega que ésta es una característica hacia la cual no ha habido todavía suficiente sensibilidad.

Ya Lévi-Strauss, desde 1995, procuró esclarecer la contradicción, mostrando su origen y las formas como llegamos fácilmente a acomodarnos a ella. No pretende haberla resuelto pero mostró que la contradicción es común a toda sociedad, nambikwara u occidental, que es inherente, aparentemente, a nuestra especie y que *la incoherencia es universal*, aunque podemos creer, a veces, “*que hemos cumplido un gran progreso espiritual porque, en lugar de consumir a algunos de nuestros semejantes, preferimos mutilarlos física y moralmente...*” (Lévi-Strauss, 1955: 349).

¿Podríamos considerar que las contradicciones llevarían, como en el caso de nuestras sociedades latinoamericanas, a un equilibrio precario que estaría siempre cerca de la destrucción? Recuerdo una reflexión de mi profesora de Antropología Física, Adelaida de Díaz Ungría, de origen catalán, cuando yo terminaba en la Universidad Central de Venezuela (Caracas) mis estudios de Antropología. El país estaba sumido entonces en una situación política que juzgábamos desastrosa, con guerrillas urbanas intensivas, las cuales habían llevado a un cierre de la Universidad y ésta había sido allanada por el ejército. No se vislumbraba ninguna salida y un día en el que yo había visitado a esta profesora para compartir con ella mi inquietud, me dijo:

Oye, desde que estoy en este país he aprendido algo acerca de él: puede haber aquí las peores crisis, las más espantosas, uno cree que no hay solución posible y de repente un día, como por arte de magia, todo se arregla y ya nadie recuerda que hubo un problema...

En efecto, eso fue lo que sucedió entonces, tal cual me lo había dicho y los que hemos vivido desde esa década (del '60) podríamos considerar que esto es lo que nos ha venido sucediendo todo el tiempo: estamos cerca del caos completo y —no se sabe exactamente por qué— restablecemos momentáneamente el equilibrio, como por arte de magia, para volver a empezar otra vez nuestro caos.

Vivimos perpetuamente grandes paradojas como la cosa más natural del mundo. El venezolano tiene la fama —entre nosotros mismos y entre los extranjeros— de ser “flojo, perezoso”, de “evadir siempre el trabajo”... percepción que ha tenido continuidad desde que los españoles llegaron a América y trataron así a los “indios”... situación que nosotros los antropólogos hemos procurado caracterizar, explicar y justificar con la noción de “*resistencia cultural*” en Antropología y que un filósofo (Briceño Guerrero, 1980) llama “*discurso salvaje*”. Pues bien, un día yo viajaba de Caracas a Mérida y se sentó a mi lado una empresaria norteamericana recién llegada de Chicago. Me contó que iba a nuestra región andina para estudiar la posibilidad de invertir ahí en la cría de ovejas, siguiendo así el consejo de sus asesores económicos. Conversó conmigo y me expresó su sorpresa y admiración “porque el venezolano le parecía el más trabajador y eficiente del mundo”. La miré bien para detectar en ella la ironía, pero me hablaba seriamente (tenía pocos días de haber llegado a nuestro país) y justificó además su opinión: en ninguna parte del mundo había visto una ciudad (Caracas) que se acostara tan tarde y fuera ya tan efervescente y con tanto tráfico a las 6 de la mañana... Además, había asistido a algo que le había desconcertado en el Park Hotel, donde se había alojado: se había anunciado una enorme fiesta y ese día a las 6 de la tarde no había todavía el menor movimiento en el hotel, de modo que, molesta y preocupada, se retiró a su habitación para volver a bajas a las 9, descubriendo con estupor que todo estaba listo, hermosísimo y con unos arreglos que nunca había podido imaginarse. Me dijo:

“Prepararon en dos horas una fiesta para la cual en los EE.UU. hubiesen necesitado por lo menos dos días”.

A pesar de que la tradición principiante del *trabajo de campo* se perdió en Venezuela a partir de lo que he definido como “la segunda etapa de la Antropología profesional” (Clarac, 1993b) en nuestro país, éste hace falta pues, como lo hizo observar Morin entre otros (1974: 279): “*no se puede colocar en alternativa la determinación de objetos empíricos de las investigaciones y ... la investigación teórica en sí: son dos caras y dos fases de la misma investigación y ... el peligro es la teoría desencarnada, como el hecho sin teoría...*”

Por supuesto que ya los marxistas nos habían enseñado que no puede haber teoría sin praxis, lo que fue interpretado a veces por unos científicos sociales en Venezuela de este modo: la teoría para la ciencia social y la praxis... para la guerrilla.

En el *trabajo de campo* se trata, como lo señala nuestro colega mexicano Esteban Krotz (1991: 52) de “*una experiencia existencial, que deja siempre a los jóvenes que ‘se inician’ un recuerdo memorable y un sentimiento de haberse enriquecido... es un soñar muy adentrado que se encuentra allí, donde las palabras y los pasos ya no corren prisa...*”.

El mismo autor nos recuerda el sentir de Bloch, según el cual el asombro producido por “el viaje” sería “*un lugar de la anticipación, donde se abarca la realidad que es totalizador, teórico y práctico a la vez, que comprende pensar y sentir, ver y ansiar que así constituye la parte central de todo conocimiento que se dirige hacia lo que verdaderamente cuenta*” (Krotz, *Id.*: 53).

Heureux qui comme Ulysee
a fait un beau voyage
Et puis este retorné,
plein d'us et de raison

Vivre près de ses parents
le reste den son âge...³

Lo que “verdaderamente cuenta” para un antropólogo latinoamericano, es abrirse hacia “otra” realidad que es al mismo tiempo “su” realidad, que él vuelve así a encontrar desde lo más profundo de su ser, le permite romper con los esquemas hecho, los viejos prejuicios históricos, los cuales lo habían alienado, haciéndole pensarse a sí mismo como fuera y alejado de esa realidad. Lo que luego ha de completar con ese otro viaje que señala Bloch y recalca Krotz (*Id.*: 54): “*El movimiento histórico-evolutivo de la especie humana entera*”, lo que significa, pienso yo, despertar a la conciencia individual, al mismo tiempo que a la conciencia colectiva de la sociedad de uno y a una conciencia de la especie humana...

Frantz Fanon (1972 y 1973) mostró la importancia de despertar a la conciencia individual dentro de una conciencia colectiva alienada. Originario de la isla de Martinica, donde nació y se crio, sufrió en carne propia el problema de personalidad del colonizado y procuró detectar el “síndrome” cuyos efectos se hacen sentir en este tipo de personalidad, “*síndrome que, como dice ... actúa implacablemente, internalizando un sentimiento de culpa que no se reconoce como tal y del cual no se siente uno responsable, de ahí un desplazamiento de la identidad, una ambigüedad permanente, cuyas consecuencias serían la pasividad, la indolencia, la conformidad con el estado de cosas, la irresponsabilidad histórica y política,*” es decir, ¡calificativos todos aplicables al análisis de nuestra problemática latinoamericana y a los estereotipos que existen acerca de nosotros y que hemos asimilado bien!

3 *Feliz es aquel que, como Ulises
hiciera un hermoso viaje
Y luego regresara
lleno de sabiduría y razón,
Vivir al lado de sus padres
el resto de su vida*
(Versos de Joachim du Bellay, siglo XVI: la traducción es mía).

Otro enfoque del mismo problema lo presenta J. M. Briceño Guerrero, quien se ha preocupado por los problemas de identidad en América Latina desde 1965, creando además de su trilogía (1977, 1980 y 1981, actualmente en reedición por Monte Ávila bajo el título *El Laberinto de los Tres Minotauros*), un modelo de tres discursos de identidad que, según su análisis, caracterizarían a todo latinoamericano. Si unimos esta concepción a la noción de “*vergüenza étnica*”, como expliqué en un artículo anterior (1993b), nos permite un tipo de acercamiento a la realidad que hemos desarrollado en nuestra Antropología subcontinental.

Un factor que creo, en efecto, es de importancia para comprender la situación del país, la del político, la del antropólogo y la de los científicos venezolanos en general es el de la “*vergüenza étnica*” como un hecho “real”, sin someter a discusión su veracidad... Esto se puede discutir fuera de nuestra realidad, haciendo Antropología norteamericana o europea (Antropología “*del Norte*”) pero cuando vivimos a diario con una realidad que tiene consecuencias continuas en nuestra práctica psicosocial, histórica, política, religiosa, sería ‘esnobismo’ de parte nuestra discutir su empleo y su capacidad cognoscitiva como categoría de análisis y si suprimiéramos esta noción, tendríamos que inventar otra de igual significado para ayudarnos a entender un poco lo que nos está sucediendo...

Geertz “abstiene el círculo hermenéutico del contexto histórico y existencial del intérprete” según Webster, esto es problemático y peligroso para nosotros, naciones multiétnicas en pos de una historia y de una identidad. Si observamos las condiciones del surgimiento y gestación de la Postmodernidad observamos una sociedad hegemónica y de super-abundancia que se las ingenia para extraer materias primas del Tercer Mundo, importar cerebros y liderizar ahora la clonación... cuando nos estamos quejando los antropólogos venezolanos de que no se ha escrito todavía nuestra historia (ya que la historiografía sólo se ha ocupado de la visión europea de América), cuando estamos

procurando convencer a los nuevos historiadores para escribir entre todos esta historia, desconocida, nos vienen a decir desde el Norte que la historia no tiene interés, que hemos de olvidarnos de ella... la desvaloran para nosotros, cuando nosotros ya habíamos desvalorizado anteriormente la parte escondida de esta historia por alentar la alienación cultural, por producir vergüenza étnica y por desconocer el triple discurso de identidad que, según Briceño Guerrero, se erige en obstáculo permanente para la constitución entre nosotros de centros permanentes de conocimiento y reflexión.

El postmodernismo vendría, entonces, a reforzar para nosotros, si adoptáramos esta moda, no sólo la dependencia científica sino también la dependencia político-económica que históricamente nos ha caracterizado.

¿Vamos a renunciar a conocer bajo el pretexto de que “todo vale”? Si hay algo para lo cual ha servido la Antropología, a diferencia de las otras ciencias, es para mostrar que lo que nos caracteriza como especie es *nuestro gran potencial de diversificación*, potencial que nos diferencia no sólo lingüísticamente y culturalmente, sino también científicamente y de esto podemos tener en Antropología una conciencia mayor que la del físico o un biólogo y podemos ayudar a éstos a concientizar el problema al mismo tiempo que hacerles entender que su pretensión de construir leyes “universales” es también *nuestro* objeto de estudio en Antropología, por ser tales “leyes” física o biológicas una obra humana (creatividad humana).

De la *relatividad* de la *cultura* hemos pasado a la *relatividad* del *conocimiento antropológico* (porque éste tiene, como toda ciencia, límites que son los del hombre), lo que nos lleva a algunos de nosotros a la conclusión de que ha de morir la Antropología, como lo pretende Carlos Reynoso en Argentina.

Yo diría que, por lo menos *mientras* tanto sigan existiendo la cultura occidental, la “ciencia” y la tecnología (la que deslumbra y conquista el mundo *no* occidental), debe seguir haciéndose Antropología, pues precisamente cuando nuestra disciplina, al salir de la etapa colonialista y tomar conciencia de ello, empezó a querer tener la *voluntad ética* de ser una *ciencia al servicio del hombre* y no contra el hombre, nos vienen a decir que no sirve...

Los problemas que confrontamos en nuestro subcontinente no se reducen a problemas metodológicos de descripción e interpretación, tenemos nuestros propios problemas cognoscitivos, sociales e histórico-culturales que atender.

En lugar entonces de solo contemplar críticamente las ideas metodológicas de los del Norte para aprobarlas o rechazarlas, hemos de *hacer* Antropología nosotros mismos con la metodología que sea para empezar, pero *trabajando* y esto significa hacer trabajo de campo en nuestra actualidad, así como reconstruir las raíces históricas de esta nuestra actualidad y considerar nuestros problemas de identidad como objeto importante de investigación, a fin de dar un paso más en la comprensión de nuestra humanidad particular, lo que significaría dar un paso más en la comprensión del hombre, *paso que debemos dar nosotros* y no dejar que los demás lo den por nosotros o decidan por nosotros acerca de si debe o no “morir” la Antropología... La “ambigüedad geoespacial e histórico-cultural de Venezuela en el pasado como en el presente hace que fuera de nuestro país seamos vistos según los intereses político-económicos internacionales. *Los antropólogos norteamericanos nos excluyen*, como ya lo mencioné (1993b: 40), *de la región andina y de la amazónica para vernos sólo como “del Caribe”* (Postgrado de “Antropología Andina” en Quito, FLACSO), lo que significaría una exageración voluntaria y dogmática de Kidder II y de los programas de Arqueología del Caribe de la Universidad de Yale, mientras que *cierto sector francés nos concibe sólo como región amazónica* (exposición del Encuentro de las América en el Musée de l’Homme, París, 1992-1993).

Hemos tenido muchos casos de pérdida de territorio en Venezuela por decisión ajena. Nada más a principios del siglo XX hubo por ejemplo el de la pérdida de la Guayana Esequiba, que todavía sienten dolorosamente muchos venezolanos y que compensamos con el *mecanismo de defensa histórico-cultural (o geopolítico o psicológico)* de dibujar oficialmente el mapa de Venezuela con la inclusión de ese territorio... (lo que siempre ha causado sorpresa en otros países, cuando he sido invitada a dictar ahí conferencias y he utilizado este tipo de mapa. No podían creer que ese fuese realmente el mapa oficial en nuestro país). Tenemos perpetuos conflictos de fronteras con Brasil y Colombia, recientemente reforzados con la internacionalmente famosa matanza de yanomami por garimpeiros, el secuestro de ganaderos venezolanos de los llanos por guerrilleros colombianos, etc. Ni siquiera conocemos nuestras propias fronteras por su gran extensión y las condiciones de difícil accesibilidad a las mismas, pero también por la indiferencia irresponsable de los que nos han gobernado.

Las “crisis” permanentes de nuestro subcontinente son de todos los dominios (o mejor dicho: no tanto del científico), por los tipos de problemas que agobian y caracterizan a la comunidad latinoamericana, si podemos hablar de “comunidad” en este caso, pues, por tales características los latinos han tenido muy poca comunicación entre sí, menos aún desde el punto de vista científico y al contrario muchas comunicaciones con Europa y los EE.UU. (por lo menos se ha buscado esta comunicación, en la cual hemos tenido la actitud de ser pasivos e imitativos).

El concepto de “*crisis*”, tal como lo maneja Kuhn, según explica Eteban Krotz (1992: 14):

...se anunciaba en la lógica de la investigación popperiana y en la concepción de una historia europea como secuencia de estilos de pensamiento sustitutivos, eclipsa el antiguo problema fundamental de la teoría del conocimiento: lo que aquí se analiza ya no son las estrategias de cómo pasar del desconocimiento de un fenómeno a su

conocimiento o de un conocimiento erróneo a uno menos erróneo o de alguna manera verdadero, sino las formas mediante las cuales una comunidad científica sustituye un paradigma por otro.

Como lo señala también Krotz, lo importante sería identificar qué fenómenos socioculturales se han estudiado, en qué condiciones, en qué época histórica, con qué conceptos y con qué respuestas. El mismo autor indica que un problema importante para México ha sido “*el alto grado de ideologización que permea la producción de conocimiento científico en la Antropología y la historiografía mexicana.*”

Lo señalado por Krots en relación con México es probablemente extensible a toda América Latina, pero con variantes.

Si aceptamos que todo conocimiento es mediatizado por lo cultural y por el momento histórico, como ya lo había postulado Boas y como ha sido aceptado por muchos antropólogos, se debe llegar necesariamente a pensar que el conocimiento en la ciencia occidental es mediatizado por la cultura occidental. Ahora bien, en Antropología podemos desarrollar una conciencia mayor de este tipo de problema que los otros científicos, ya que estos han permanecido encerrados dentro de la cultura occidental, porque éste ha sido nuestro problema en la Antropología de los últimos 90 años y lo hemos asumido cada quien de modo diferente y según la mediatización de nuestra propia sociedad y de nuestro propio momento espacial-histórico de la escuela de pensamiento a la que hemos adherido o que hemos ayudado a formar. Para nosotros en América Latina la mediatización toma características especiales.

Somos parte de una multietnicidad llena de contradicciones y sentimos vergüenza de esta multietnicidad, por eso tenemos la voluntad de dar prioridad a lo que en ella nos identifica más con lo europeo, sea directamente, sea indirectamente, a través del

modelo norteamericano de lo europeo que creemos ahora más auténtico que lo europeo mismo.

Rutsch (1922:20) apunta que Freeman: “*carga con los lastres del (neo) positivismo occidental, el cual deposita su confianza y su optimismo en el avance ilimitado de la razón sin más y de su metodología que accede directamente a la realidad y a los ‘hechos’*”, científicidad que no solo le parece “*totalitaria en cuanto a su criterio de verdad, sino que también participa de una posición acrítica y conservadora*”. (No puedo dejar de pensar aquí en la tesis sociobiológica y en cierta ponencia acerca de la “causa de los sacrificios humanos de los aztecas” en el Simposio en CICAE, 1993, de México).

“*No reconocer a su propio conocimiento como producto de una civilización histórica ... obedece*”, dice Rutsch (*Id.*: 21), “*a un proceso que erige un muro entre todo lo que es el espacio de la civilización y los otros.*” En el caso del relativismo cultural, el muro sería aún más alto, según Duerr (citado por Rutsch, *Id.*), “*pues el postulado de la incommensurabilidad como el de Feyerabend⁴ no permite ya interlocución o comunicación alguna entre la civilización y las demás sociedades.*”

En cuanto a la *noción de paradigma*, otra antropóloga mexicana, Hewitt de Alcántara (1982) ve la sucesión de paradigmas como “*expresión de una subcultura filosófica de las ciencias sociales*”, la cual respondería a inquietudes norteamericanas y europeas más que al contexto americano: es una “*construcción internacional intelectual* (cit. Por Rutsch, *Id.*: 23), posición compartida por Krotz pero no por Rutsch. En efecto, ella señala que “*estas preguntas por la naturaleza del conocer y de su crisis, tanto en ciencias sociales como en Antropología, posibilitan una reflexión crítica al sentido modernizante que desde el poder, se pretende imponer a la historia nacional y a la historia de la Antropología* (en México)”.

4 El anarquismo metodológico propuesto por Freyerabend.

Esta imposición desde el poder se ha dado también siempre en Venezuela con respecto a la historia nacional (Clarac, 1992), pero en nuestro país ha habido a menudo, desde este mismo poder, el deseo de suprimir la Antropología, pues ésta, a pesar de que ha producido poco, cuando lo ha hecho ha molestado porque la posición de los antropólogos indigenistas no ha gustado, hasta el punto de que se les ha perseguido y echado de sus cargos (durante los gobiernos de Carlos Andrés Pérez y Jaime Lusinchi, por ejemplo), ha habido persecución contra los antropólogos defensores del patrimonio arqueológico regional (como la orquestada en 1989 por el gobernador del estado Mérida, bajo el mismo gobierno de Lusinchi, por suponer que esta posición iba en contra de los intereses del desarrollo económico) o se ha mostrado indiferencia y una extraña resistencia pasiva hacia los programas antropológicos y su financiamiento en todo el país (Clarac, 1992a: 57 y 59).

A pesar de la seriedad de los planteamientos que, desde 1974, han hecho Edgar Morin y otros investigadores, entre los cuales podemos nombrar a Moscovici, Piatelli-Palmarini, Monod, Godelier, Katz y Eisenberg, acerca de toda la complejidad antropológica o “*complejidad adánica*”, como la llama Morin, la que expresa realmente nuestra riqueza biocultural y nuestra originalidad como especie, que aún falta por construir, casi nadie se ha preocupado por esto.

“*Tenemos una falta absoluta de teoría de los fenómenos noológicos*”, señalaba Morin y el “tercer nivel de complejidad” exigido por éste, a saber: “*la relación entre orden y desorden, entre destrucción y creación, entre sapiencia y demencia que el hombre introduce en el mundo*” y que hace su originalidad, ha sido todavía muy poco explorado por la Antropología y aún menos por las otras ciencias, *aunque ha sido una temática de muchos mitos*. En *Dioses en Exilio* (1981) procuré mostrar cómo la población andina venezolana (especialmente la merideña) maneja dentro de su tradición mítica las ideas de destrucción-reconstrucción-continuidad como

formas “naturales” de ser de la naturaleza (visible-invisible y encantada), de modo que la llegada de los españoles y de la nueva cultura impuesta, fue percibida dentro de esta concepción: sólo como un momento de discontinuidad después del cual vendría, forzosamente, el de la reconstrucción y continuidad, los cuales, a su turno, acabarían de nuevo y todo volvería a empezar. Es decir, que lo que ciertos antropólogos piden que tomemos en cuenta ya ha sido utilizado en ciertas mitologías nuestras y *constituyen para ciertas poblaciones una filosofía existencial*.

En *La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela* (1992, aunque terminado en 1989) hice el intento de complejizar la venezolanidad, es decir, la complejidad que significa “ser venezolano en el mundo”, el mundo de antes y de hoy, un mundo donde se pertenece biológica y culturalmente a varias etnias y donde se debe llevar adelante esta situación percibida por la historia oficial como flagelo, una desgracia que se ha de disfrazar, aunque se esconde esto bajo un doble discurso (el primero, que magnifica el mestizaje, el otro —el de todos los días— que pide avergonzarse de los antepasados salvajes, incultos e idólatras o civilizados pero crueles). Todos los días vivimos situaciones normalmente caóticas en la política, la economía, la educación, las cárceles, los barrios, la selva amazónica, la Sierra de Perijá, los hospitales... De vez en cuando tenemos un estallido brusco y de mayor violencia que “sorprende” e inquieta: la “bajada de los cerros” en Caracas en 1989, las asonadas militares, las matanzas de indios, las matanzas en nuestras cárceles, la paranoia colectiva “antisatánica” de Mérida... Procuré mostrar (1971: 7-32) que esta última se estructuraba antropológicamente bien profundamente en la antigua cultura autóctona, al mismo tiempo que reproducía los conflictos del conacato-enfrentamiento con el español y se presentaba como un rechazo (disfrazado bajo un discurso moral-religioso cristiano y político) de la cultura occidental, especialmente en sus aspectos humanísticos.

Piensa Laplantine, por ejemplo (1975:16), que en la sociedad occidental hay una “evacuación de la dimensión simbólica de nuestra existencia”, así como Devereux (1972) considera que la misma sociedad habría perdido toda referencia a la dimensión mítica del lenguaje y de la experiencia, lo que originaría en ella una disociación psicótica. Como lo dije en una obra reciente (Clarac, 1992: 402): no pienso que se trata de una “evacuación” sino de un *cambio* en la dimensión simbólica en el seno de la cultura occidental, cambio que repercute también en nosotros en América Latina, en la medida en que somos occidentales, pero en la medida en que no somos occidentales, tenemos otras dimensiones simbólicas que debemos aprender a reconocer y comprender.

En el mismo libro hable de los manipuladores políticos y económicos de nuestra(s) cultura(s) en Venezuela (1992: 402-404) y de cómo procuran sustituir entre nosotros las dimensiones *no* occidentales por una dimensión occidental o mejor dicho, pseudo-occidental, la que se impone a veces a la fuerza (en la obra citada, doy varios ejemplos observados al respecto por mí en la Cordillera de Mérida).

Toda sociedad necesita mitos y en contra de lo que piensan Devereux y Laplantine, la cultura occidental tiene también los suyos, *la ciencia* por ejemplo (otros antes que yo han penado también en esto) *es, a mi parecer, el mayor mito occidental*, pero *un mito necesario para la cultura occidental*, para que ésta no se derrumbe. En efecto, ¿qué sería hoy de esta cultura si se acabara el mito científico?

Ya corre peligro éste, pues va siendo sustituido, en efecto, por el *mito tecnológico*, que va independizándose a gran velocidad por su capacidad mayor de ser un “mito vivido” y de ser exportable y extensible más fácilmente que el mito *científico*.

Esta disociación de la cual habla Devereux y en la cual participaríamos también nosotros por esa parte de nuestra identidad que es o quiere ser occidental. Tal disociación estaría reforzada en nosotros, sin embargo, por esas otras identidades que rechazamos a nivel consciente (sobre todo cuando hacemos teatro para los demás) por vergüenza étnica.

La conciencia de esta condición de ser ha de mediatizar para nosotros el ejercicio de la Antropología, así como ha de mediatizarlo también la conciencia de la necesaria reconstrucción de nuestra historia venezolana (dentro de la historia de nuestro continente), la cual va mucho más allá de las fechas oficiales, como sabemos, así como la exigencia de los enfoques disciplinarios complementarios (no como una “suma” de conocimientos sino como *confrontación* de enfoques y resultados), pluridisciplinarios y la del *compromiso social*. Este último no fue una necesidad para el antropólogo “del Norte” porque investigó generalmente fuera de su sociedad, pero para nosotros, antropólogos “del Sur”, es una exigencia ética profesional al mismo tiempo que una exigencia social e histórica, que podemos cumplir mejor que otros científicos, porque nuestra formación nos permite desarrollar una mayor conciencia del trabajo científico.

Bibliografía

ALCÁNTARA, HEWITT DE.

1982. “Boundaries and Paradigms. The Anthropological Study of Rural Life in Post-revolutionary México”. *Leiden Development Studies*, Nro. 9. Inst. of Culture and Social Studies, Leiden.

AMODIO, EMANUELE.

1993. “*Los desechos de la Antropología*”, en *Boletín Antropológico*. Nro. 28. Universidad de Los Andes (Mérida, mayo-agosto), pp. 23-38.

BAKER, P. T.

1962. “The application of ecological theory to Anthropology”, en *American Anthropologist*. Vol. 64, Nro. 1, 1^a. Parte, pp. 15-22.

BALANDIER, GEORGES.

1974. “Quelques remarques sur l’interdisciplinarité bioanthropologique. Inégalité et société”, en *Por une Anthropologie Fondamentale* (l’unité de l’homme). 3^a. Edición du Seuil, París, pp. 42-46.

BRICEÑO GUERRERO, J. M.

1965. *América Latina en el Mundo*. Editorial Arte, Caracas.

1977. *La Identificación Americana con la Europa Segunda*. 2^a. Edición. Publicaciones de la Universidad de Los Andes, Mérida.

1980. *El Discurso Salvaje*. Fundarte, Caracas.

1981. *América y Europa en el Penar Mantuano*. Monte Ávila Editores, Caracas.

1983. “Los tres discursos de fondo del pensamiento americano”, en *Boletín Antropológico*. Nro. 4. Universidad de Los Andes (Mérida, noviembre-diciembre), pp. 61-63.

1992. “El alma común de las américas”, en *Boletín Antropológico*. Nro. 24. Universidad de Los Andes (Mérida, enero-abril), pp. 7-19.

1994. *El Laberinto de los Tres Minotauros*. Monte Ávila Editores, Caracas.

CLARAC DE BRICEÑO, JACQUELINE.

1976. *La Cultura Campesina en los Andes Venezolanos*. Publicaciones CDCH, Universidad de Los Andes, Mérida.

1981. *Dioses en Exilio. Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida*. Fundarte, Caracas.

1988. *La Persistencia de los Dioses*. Universidad de Los Andes, Mérida.

1991. “Estructuras antropológicas de una paranoia colectiva”, en *Boletín Antropológico*. Nro. 23 (Mérida, septiembre-diciembre), Universidad de Los Andes, pp. 7-32.

1992a. *La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela*. Publicaciones de la Universidad de Los Andes, Mérida.

1992b. “Patrimonio e ideología”, en *Boletín Antropológico*. Nro. 25 (Mérida, mayo-agosto), Universidad de Los Andes, pp. 7-18.

1993a. *Estatutos y características cognitivas de la Antropología en Venezuela* (Ponencia del XIII CICAE), México.

1993b. “La construcción de la Antropología en Venezuela”, en *Boletín Antropológico*, Nro. 28 (Mérida, mayo-agosto), Universidad de Los Andes, pp. 39-52.

- DEVEREUX, GEORGE.
1965. *Essays d'Etnopsychiatrie Générale*. Galliamrd, París.
- EISENBERG, LEÓN.
1974. "Ethique et science de l'homme", en *Pour une Anthropologie Fondamentale* (L'unité de l'homme). Editions du Seuil, París.
- FANON, FRANTZ.
1972. *Los Condenados de la Tierra*. Edit. Aquí y Ahora, Montevideo.
1973. *Piel Negra Máscaras Blancas*. Edit. Abraxas, Buenos Aires.
- FREEMAN, D.
1983. *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropologie Myth*. Universidad de Harvard Press.
- GEERTZ, CLIFFORD.
1965. "The Impact of Culture on the Concept of Man", en J. R. Platt. *New View of the Nature Man*. University Press, Chicago.
- GEERTZ, C. Y OTROS.
1991. *El Surgimiento de la Antropología Postmoderna*. Edit. Gedisa, Barcelona.
- GODELIER, MAURICE.
1984. *L'Idéal et le Materiel*. Pensée, Economie, Société, Fayard, París.
- HARRIS, MARVIN.
1983. *El Desarrollo de la Teoría Antropológica*. 4ta. Edición en castellano. Siglo XXI Editores, Madrid.
- KATZ, SALOMÓN H.
1974. "Anthropologie Sociale, Culturelle et Biologie", en *Pour une Anthropologie Fondamentale* (L'unité de l'homme). Editions du Seuil, París, pp. 49-86.
- KLUCKHOHN, C.
1952. "Universal values and anthropological relativism", en *Modern Education and Human Values*. Univ. Press, Pittsburg.
- KROEBER, A. L.
1952. "The concept of culture", en *Journal of General Education*. Nro. 3, pp. 182-188.
- KROTZ, ESTEBAN.
1991. "El viaje como metáfora de un conocimiento nuevo", en *Alteridades*. 1 [1] (México), pp. 50-57.

1992. "Crisis de la Antropología y de los antropólogos", en *El Concepto de la Historiografía de las Ciencias Antropológicas. Cuadernos de Antropología*. Edit. Univ. de Guadalajara, Guadalajara.
- KUHN, T. S.
1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Univ. of Chicago Press., Chicago.
- LAPLANTINE, FRANÇOIS L.
1975. *La Culture du Psy*. Eppos Privat, Tolouse.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE.
1955. *Tristes Tropiques*. Plon, París.
1961. *Anthropologie Structurales*. Plon, París.
1964. *Structures Elementaires de la Parenté*. Plon, París.
1967. *Mythologiques*. Plon, París.
1985. *La Potière Jalouse*. Plon, París.
- LÓPEZ SANZ, RAFAEL.
1993. "Paradoja y caos en la investigación científica y antropológica", en *Boletín Antropológico*. Nro. 29 (Mérida, septiembre-diciembre) Universidad de Los Andes.
- MORIN, EDGAR.
1973. *Le Paradigme Perdu: la Nature Humaine*. Ed. Du Seuil, París.
1974. "Le complexe d'Adam complexe, en *Pour une Anthropologie Fondamentale* (L'unité de l'homme). Editions du Seuil, París, pp. 271-285.
1982. *Science avec Conscience*. Fayard, París.
- MORIN, E., P. PLATTELLI Y OTROS.
1974. *Pour une Anthropologie Fondamentale* (L'unité de l'homme). Editions du Seuil, París.
- MOSCOVICI, SERGE.
1974. "Quelle unité: avec la nature ou contre?", en *Pour une Anthropologie Fondamentale* (L'unité de l'homme). Editions du Seuil, París, pp. 286-320.
- RODRÍGUEZ, OMAR.
1991. *Etnias, Imperios y Antropología*. Edit. FACES, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

- RUTSCH, MECHTILD.
1992. "Antropología y crisis de sentido: algunos apuntes", en *El Concepto de la Historiografía de las Ciencias Antropológicas. Cuadernos de Antropología*. Edit. Univ. de Guadalajara, Guadalajara, pp. 18-25.
- SPERBER, DAN.
1974. "Contre certains priori anthropologiques", en *Pour une Anthropologie Fondamentale* (L'unité de l'homme). Editions du Seuil, París, pp. 25-42.
- VARIOS AUTORES.
1988. *Diccionario de Historia de Venezuela*. Tomo 1. Fundación Polar, Caracas.

Obstáculos académicos y políticos de la construcción de la Antropología en Venezuela¹

El quehacer antropológico en Venezuela recibió apoyo, aparentemente, sólo en época del dictador Juan Vicente Gómez, es decir, en época de los precursores (de “nuestros precursores”, pues hemos acostumbrado a llamar como tales solo a autores griegos o europeos más recientes). Posteriormente, sobre todo desde que existe en nuestro país la Antropología profesional (a partir de la década del 60), ha sido obstaculizado este quehacer por muchos factores internos como externos, de todos tipos.

Los múltiples discursos de identidad en presencia y la existencia de la vergüenza étnica entre nosotros (históricamente fomentada, voluntaria o involuntariamente) —factor del cual ya hablé en trabajos anteriores— han afectado en Venezuela a todas las ciencias; no sólo a la antropología. Los que lograron superar en parte este problema y que han investigado a pesar de todo, han buscado a menudo (y de acuerdo con las pautas de la política científica en el país) el prestigio personal, además de entregarse demasiado a menudo a estériles conflictos y a la constitución de pequeños grupos de poder académico-político, los cuales han

1 “Obstáculos académicos y políticos de la construcción de la Antropología en Venezuela”. En: *Boletín Antropológico*. N°. 43. (Mérida, mayo-agosto 1998), pp. 94-115.

Conferencia presentada en el Coloquio Venezolano-Francés (“Etat des Lieux”) de Caracas: Octubre, 1995.

tomado el lugar de los grupos de investigación científica que se hubiesen podido fomentar. Muchos de esos investigadores han realizado un trabajo individual, incorporando a veces y temporalmente a un estudiante o dos; sin constituir verdaderos equipos y publicando la mayoría de las veces fuera del país y en lengua extranjera, para complacer al CONICIT, organismo que, como dije en otros documentos (Clarac de Briceño, 1993a, 1993b y 1994); no ha favorecido un desarrollo científico para el país, con la errónea idea de que, de este modo, ¡fomentaba en Venezuela una ciencia “universal”!

Debemos agregar a lo anterior la politización extrema de nuestras universidades, lo que ha significado una prioridad puesta en el clientelismo “politiquero” y un desprecio (cuando no un rechazo) hacia la actividad propiamente académica, disfrazando esto debajo de un discurso que pretendía protegerla, obligando al profesor universitario a ser prioritariamente un docente y despreciando el quehacer científico, olvidando que la docencia sin investigación es obligatoriamente repetitiva y se tiene que alimentar de lo producido en otras partes.

La existencia de una sola escuela de antropología en el país, situada en Caracas (ciudad que aprisiona a sus habitantes y a menudo los separa del resto del país- lo que se percibe de la provincia y no desde Caracas) no ha facilitado las cosas.

No ha tenido status la antropología en nuestra sociedad, menos aún cuando ha pretendido aplicarse a problemas concretos, y esto es importante para distinguir la antropología que se hace en los países del sur, es decir, en aquellas regiones cuyos habitantes han sido tradicionalmente el objeto de estudio de la antropología del norte. Regresaremos sobre esto. Entonces, cuando los antropólogos han querido implicarse en problemas concretos de nuestro país, han sido perseguidos, se les ha hecho incluso una guerra psicológica, se ha procurado ridiculizarlos a veces, a través de los medios de comunicación de masa. Los

pocos antropólogos venezolanos que se han atrevido a ocuparse de los problemas socioculturales y de la política científica de su país han sufrido en carne propia este atrevimiento, el cual, en ciertos casos, ha recibido incluso castigo del CONICIT; otros no han tenido valor para esto y han preferido la pasividad. La mayoría no ha producido nada observable (como casi todos los “científicos” del país) y, cuando han investigado, muchos han rehusado el compromiso sociocultural real (no hablo solamente del compromiso “de papel”).

“La antropología siempre ha sido —escribe Marc Augé (1994), uno de los antropólogos franceses que han tenido mayor influencia aparente en Caracas estos últimos tiempos— una antropología del aquí y ahora. El antropólogo que ejerce es el que se encuentra en alguna parte (su aquí del momento) y que describe lo que observa o lo que entiende en este mismo momento...”

Es interesante esta definición de la antropología dada así por Augé, pues ella concierne sólo a la etnología y la antropología social concebidas desde Europa, lo que no corresponde al proceso de formación de la antropología entre nosotros; ni corresponde a la “realidad” antropológica de Venezuela. Incluso podemos observar lo que está sucediendo aquí, en el presente Coloquio: éste se nos ha anunciado como “de Antropología”; sin embargo sólo están presentes los etnólogos y antropólogos sociales, así como los lingüistas (París, por cierto, me aceptó la sugerencia de que no fuesen solamente los lingüistas que trabajan sobre el habla campesina). No sé qué se hicieron las mesas de arqueología y de antropología física que estaban en la primera proposición del Coloquio, pues la “antropología” en Venezuela incluye también estas disciplinas y no concibo en América Latina una etnología divorciada de la arqueología; ni viceversa. Tal divorcio puede existir en los EE.UU.; pero la historia y formación biosociocultural de América Latina no lo permite.

Tratar de observar *el aquí y el ahora* en nuestro país sólo a partir del *aquí y el ahora*, en nuestra sociedad que ha vivido un proceso permanente de transculturación, sobre todo en estos últimos siglos, una transculturación siempre inacabada, a distintos grados y en base a distintos grupos humanos (tan distantes geográfica y culturalmente hablando), sería limitar demasiado nuestra comprensión- o nuestra explicación (según la corriente cognoscitiva en la cual nos situamos). La Venezuela regional, la Venezuela nacional, el grado en que nos ha afectado la llamada “modernidad”, la forma (o formas múltiples) como hemos procurado responder a ésta ¿cómo no relacionar esto con la Venezuela del pasado, de un pasado a la vez reciente y lejano... Un pasado que sobre- para los límites espaciales y temporales de un solo continente. No es el mismo español que nos ha llegado en el siglo XV, que el que llega en el XVI, en el XVII, el XVIII, el XIX o durante la guerra de Franco. No es el mismo africano que llega en el XVI que el aportado a principios del XX desde las Antillas y bajo engaño para trabajar en las plantaciones del sur del Lago de Maracaibo (haciéndole creer que iba a trabajar en los campos petroleros). No es el mismo “indígena” (siempre entre paréntesis) el que es integrado a través de las “entradas” y “pacificaciones” del siglo XVI o XVII, que el que se integra hoy en el Amazonas o la Sierra de Perijá, a algún programa oficial, o que es echado de sus tierras y tiene que migrar a la ciudad; ni es lo mismo un Wayuu que se integra a la sociedad criolla que un Wothuja, un Panare, un Yu’Pa o un hijo de italianos o de portugueses en el mismo proceso. Tampoco tiene la sociedad criolla la misma forma de enajenarse culturalmente según las épocas, ha venido cambiando el objeto y el modelo de su enajenación, así como las formas y contenidos de su vergüenza étnica... ¿No es importante todo esto para comprender nuestro “aquí” y nuestro “ahora”?

Es muy nuevo para los antropólogos del norte (digo “norte” porque, como sabemos, la antropología ha surgido como disciplina científica en el norte, Europa —básicamente Ingla-

terra, Francia, Alemania-Austria y los EE.UU. y porque parto de una decisión tomada en el curso del Congreso Internacional de Ciencias Etnológicas y Antropológicas en México en 1993, en un simposio en el cual participé en representación de Venezuela y en el cual decidimos distinguir en adelante una “antropología del Norte” y una “antropología del Sur”; no porque queramos separar la antropología en dos, es decir, des-universalizarla; sino para tratar de caracterizar a esta última). Es entonces muy nuevo, interesante y sorprendente para los antropólogos del norte que se pueda hacer ahora antropología en sus propios países, lo mismo los postmodernistas como los sobremodernistas, aunque Augé, por ejemplo, se pregunta “*si esta etnología podrá pretender al mismo grado de sofisticación, complejidad y conceptualización que la etnología de las sociedades lejanas...*”, pregunta bien interesante, pues muestra:

- 1º) Como era dudoso para los europeos el que se pudiera hacer antropología en sus propios países (en cual caso nos encontraríamos con el mismo problema de universalidad de la ciencia que hemos criticado a la historia: hemos dicho, en efecto, que ésta no puede ser universal [por consiguiente no-científica] si se ocupa sólo de sociedades que tienen documentos escritos; de modo que los antropólogos; si no pueden aplicar su metodología a su propia sociedad; no pueden considerar que ejercen una disciplina científica...) Incluso se pregunta Augé si sería “*por una suficiente capacidad de simbolización de las sociedades europeas ... o de una suficiente aptitud de análisis de parte de los etnólogos europeos...*”
- 2º) ¿No mostraría esto que no se concebía en el norte que pudiera haber antropólogos fuera de los países del norte, concepción esa que ha influenciado negativamente (aunque inconscientemente) en nosotros, los antropólogos del sur, pues nos ha hecho

sentir inseguros en nuestro trabajo, a menos de considerar que Augé piensa que nuestras sociedades del sur, por haber sido las sociedades tradicionalmente estudiadas por los antropólogos del norte, permitirían la existencia de antropólogos surgidos de ellas mismas porque tienen *suficiente capacidad de simbolización*.

Por supuesto, Augé *sí* piensa que se puede realizar este tipo de antropología en los países del norte, sobre todo por razones metodológicas (estoy de acuerdo con él en esto); ni siquiera se le ocurre, sin embargo, que esto tal vez *ya* se haya realizado en los países del sur, por los propios antropólogos de tales países.

Es quizás una irreverencia lo que voy a decir en este momento; pero el hecho de que los antropólogos del norte tienden actualmente a replegarse sobre Europa y los EE.UU. ¿no será porque “*se cierran ahora los países lejanos*”? (son los antropólogos *del norte* que hacen esto, pues nosotros, los antropólogos “*del sur*” no tenemos por qué replegarnos) y si dicen que tienen una preocupación conceptual y metodológica que los lleva a “*repatriarse*” ¿no se deberá en realidad —o también— al alto costo existente para ellos de los viajes a países lejanos y a la reducción actual de los subsidios para los antropología “exótica” en esos países del norte, tal vez porque ya no interesan a sus gobiernos esas antiguas colonias, por lo menos desde el punto de vista antropológico? Sin contar con que los informantes también se hacen para ellos más y más costosos en esas lejanías. En efecto, la riqueza, el poder adquisitivo y la alta tecnología de los países europeos y de los Estados Unidos son conocidos ahora por esos informantes. Recuerdo, por ejemplo, el cuento de Godelier (en uno de sus seminarios parisienses en la EHESS, cuando yo hacía mi doctorado) acerca de los *baruya* que le habían pedido telegráficamente llevarles “un jeep” en su próximo viaje... y Godelier estaba procurando conseguir dicho vehículo a través de una casa filantrópica, para no decepcionar a los *baruya*. Ahora son los *baruya* los que van a París a visitarlo...

Tampoco olvidemos que, si bien hay una “globalización” u “occidentalización” del mundo entero, también hay una lenta heterogeneización del mundo occidental a partir del “*Otro Mundo*”, el cual invade hoy a los países del norte desde los países del sur (cosa bien conocida en los Estados Unidos, con los latinoamericanos, por ejemplo, o en Francia con los árabes o los africanos, en Inglaterra con los hindúes, en Alemania con los turcos...)

Quisiera centrar ahora mi ponencia, entonces, en una reflexión acerca de estas dos formas de hacer antropología, que he nombrado aquí y de las cuales tal vez algunos oyen hablar por primera vez. En efecto, siempre se ha hablado de una “antropología francesa”, de una “antropología anglosajona” o de una “antropología norteamericana”; *sin que se haya querido decir con esto que hay varias antropologías*; sino que las escuelas han tenido diferentes intereses y enfoques teórico-metodológicos. ¿Nos estaría vedado procurar ver si tenemos, nosotros también otro modo de “hacer” antropología, en los países que tradicionalmente han sido objetos de estudio de los antropólogos del norte? Al hacerlo pienso que empiezo por el principio para nosotros aquí en Venezuela. La necesidad de saber dónde “estamos parados” como antropólogos, analizando un poco nuestra situación. En efecto, si se trata de acercarnos a un conocimiento del “estado de los lugares” de la antropología en Venezuela, como era el aparente objetivo del presente coloquio, creo que hemos de empezar con esto.

La antropología generada en los países del sur (nuestros países latinoamericanos, por ejemplo) es generalmente silenciada no sólo por los “*antropólogos del norte*”—es interesante, por cierto, que algunos de ellos estén hoy aquí con nosotros en este simposio, dándonos así cierta importancia, gracias a que la idea vino de Francia (de Catherine Ales y de Jean Chiappino, antropólogos franceses comprometidos, por cierto, con Venezuela)—; sino que es silenciada también por los mismos “*antropólogos*

del sur”, generalmente por una especie de falta de autoestima y respeto de estos últimos hacia sí mismos.

En el postgrado de Antropología del IVIC, por ejemplo (cuando existía); no se estudiaba a autores venezolanos ni latinoamericanos; tampoco en la Escuela de Antropología de la U.C.V. (menos raras excepciones). Si no estudiamos a nuestros propios autores, precursores y recientes, ni a los otros antropólogos latinoamericanos, ¿sobre qué base podremos general una corriente de pensamiento antropológico en Latinoamérica? ¿Es esta una empresa imposible? Si realmente lo pensamos, esto muestra nuestro alto grado de baja estima y vergüenza étnica.

Tampoco hemos acostumbrado a problematizar la relación entre “*antropólogos del norte*” y “*antropólogos del sur*”; no para enfrentar a ambas formas de hacer antropología; sino para lograr una mayor conciencia de la antropología que hacemos en el sur o que tratamos de hacer... Es decir, como explica mi colega mexicano Esteban Krotz, Problematizar

... las contradicciones provocadas por el desarrollo de la antropología en un mundo configurado por el poder de las mismas naciones que también generaron nuestra disciplina y que siguen determinando casi por completo la pauta de este desarrollo (Krotz, 1993: 7).

Quiero recordar aquí —entre paréntesis— algo que ya mencioné en otro trabajo: en el Postgrado de Antropología Andina de CLACSO en Quito, los antropólogos norteamericanos, profesores del mismo, consideraron necia la reflexión de unos antropólogos venezolanos, alumnos del mismo curso, según la cual Venezuela era “también” un país andino (por cierto, esos alumnos venían justamente de la “Universidad de Los Andes” de Mérida, Venezuela, y eran “andinos” para todo el mundo en Venezuela...) Los antropólogos estadounidenses eran “los que sabían” y no aceptaban que se pudiera decir que Venezuela era también un “país andino”. Para ellos estaba esto fuera de discusión

(¿tal vez deberíamos, en base a esta consideración de ellos, dejar de llamar nuestra Cordillera “Andina” y buscarle otros nombres?)

La consideración de los informantes de que “*los antropólogos son ricos*”, porque provienen de países ricos, nos afecta también a nosotros, antropólogos de los países no-ricos o con toda clase de problemas económicos (debidos incluso a la propia incapacidad para la gestión de los recursos), pues *como se supone que hay una sola antropología*, nos identifican los informantes de los distintos grupos étnicos con los antropólogos del norte y nos exigen como a ellos la solución de problemas, o nos rechazan si somos incapaces de aportar estas soluciones; sobre todo si venimos de las ciudades, porque “la ciudad” en Latinoamérica representa —y siempre ha representado para nuestros grupos étnicos y nuestros campesinos, a lo largo de nuestra historia (desde las “fundaciones” de ciudades por los españoles)— el exterior, el poder y la riqueza, lo que ha ido fomentado además por nuestros gobernantes, quienes siempre han padecido de vergüenza étnica y de alineación histórico-cultural.

La actitud típica de los del norte (especialmente los norteamericanos, hay que decirlo; pero no solamente ellos) ha tenido a menudo un carácter de desprecio neto o de paternalismo hacia sus colegas del sur, asignando inevitablemente a estos últimos un lugar “*de segunda*”, condenándolos a ser a veces aprendices permanentes de quienes “*son los dueños de la antropología verdadera*” como diría Krotz (*Ibidem*.)

Incluso, en algunos casos (pocos, hay que reconocerlo) el antropólogo “nativo” (entiéndase el antropólogo indígena criollo o indígena de algún grupo étnico) ha servido de “informante clave”, como conocemos algunos ejemplos, utilizando sus informaciones el del norte sin siquiera nombrarlo. El antropólogo del sur presta sus servicios a veces también “*a cambio de una ocasional co-autoría o invitación a uno de los lugares consagrados de la antropología mundial*” (Krotz, *Ibid.*).

Y, en cuanto a los del sur, “*¿cuántas veces —como escribe también el colega Krotz— el antropólogo norteño es nuestro huésped amistosamente recibido como codiciada fuente de recursos de todo tipo y posible puerta de acceso a publicaciones y eventos de relieve?*” **Otra razón de ocultamiento de la existencia de nuestra antropología del sur por nosotros mismos**, es la atracción que para estudios de postgrado y años sabáticos ejercen los *centros universitarios del norte*, porque nos consideramos “*parientes pobres*” de la “*antropología propiamente dicha*” y que así lo consideran también nuestros organismos financiadores de la ciencia (por ejemplo: CONICIT).

Toda esta situación inhibe la conciencia de la posibilidad de la mera existencia de una “*antropología del sur*”, tanto como en los del norte como en los del sur, o lleva a verla como una simple “extensión” o “réplica” de la del norte.

Sin embargo, si nos ponemos a observar cómo se construye la antropología en Venezuela, así como en los demás países latinoamericanos, nos encontramos formas de generar conocimiento que tienen características propias y se podría reconocer la profundidad y dimensión de estas diferencias entre sur y norte para procurar entender, como dije arriba, cómo estamos gestando antropología en nuestros respectivos países, a partir de una formación que a menudo hemos recibido del norte, sobre todo a nivel de postgrado.

Entre estas mismas características podríamos citar las conclusiones a las que llegamos en nuestro simposio de CICAE (México, 1993) y que publicó luego Krotz (1993), características a las cuales agrego ahora otras, sobre las cuales he reflexionado posteriormente (después de México).

1.- La *primera característica* que está a la vista, a la cual me referí ya en trabajos anteriores (Clarac de Briceño, 1993a, 1993b y 1994) y que nos distingue de la antropología “clásica” que se

hace o se ha hecho en el norte, es que en el ámbito d la antropología del sur estudiados y estudiados son ciudadanos del mismo país (lo que están apenas procurando iniciar hoy los del norte, llamando esto “*repatriación*” nosotros los del sur no tenemos que repatriarnos). *Esto es importante* pero no ha sido analizado todavía como se debe. Fíjense como los del norte tienen tantas dudas acerca de si es o no es posible hacer antropología de su propio país, lo que muestra que nosotros no hemos hecho antropología en la representación de ellos, ya que se hacen este tipo de preguntas o consideran, probablemente, que nuestra antropología es sólo una extensión de la de ellos, lo que no deja de ser cierto la mayoría de las veces; pero no siempre, razón por la cual debemos analizar nuestra forma de hacer antropología, así como los contenidos de nuestros trabajos y las dificultades que enfrentamos para realizarlos, a fin de ver si solo somos una extensión de las escuelas o de las modas de ellos o si tenemos nuestras propias “modas” y estilo propio.

Algunos de nosotros, en nuestros países latinos, sí hemos investigado y escrito y deben existir diferencias por estos mismo, porque hemos trabajado en nuestros propios países. ¿Cómo lo hemos estado haciendo? Esto es tema de futuras investigaciones, sería un interesante trabajo a realizar, el cual, si llegara a hacerse en cada uno de nuestros países latinos, sería un aporte sin duda a la antropología, que podría servir de experiencia para los antropólogos del norte, ya que éstos apenas se están iniciando a lo mismo que nosotros, es decir, investigar *en y a* su propio país.

Incluso, yo sugeriría lo siguiente: ya que hemos hecho nosotros la experiencia *al revés*, puesto que hemos empezado la investigación con nuestro país, ¿por qué no la llevamos hasta el final y estudiamos también, luego, los países del norte, que son para nosotros los “*exóticos*”? Resultaría tal vez interesante y complementario de la experiencia de los antropólogos del norte que trabajaron en nuestros países y mostraría si nuestra “*mirada*”

es deferente de la de ellos, así como qué percibe dicha mirada acerca de esas sociedades del norte.

2.- Una *segunda característica* que nos diferencia, es que las comunidades estudiadas por nosotros en nuestros respectivos países latinoamericanos pueden tener fácil acceso a los trabajos que generamos acerca de ellas, sobre todo que hablamos el mismo idioma (hay que incluir aquí a los grupos étnicos llamados “indígenas”, ya que hablan también el español, tienen gente que sabe leer y escribir, tienen periódicos propios, tienen profesores universitarios y en ciertos casos, tienen antropólogos... lo que se debe sin duda a una “presencia” antropológica en estas zonas, presencia que procede tanto de antropólogos del exterior, como de nuestra sociedad “criolla”). De modo que *debería* haber interacción más fácil entre informantes y autores (en el caso sin embargo de que estos últimos existan, pues el problema entre nosotros es que muchos “antropólogos” no se interesan por otra cosa que la politiquería en nuestras universidades y por el ascenso a cargos).

Sin embargo, hemos tenido entre nosotros a antropólogos comprometidos con su trabajo de investigación, así como con las aplicaciones de éste a problemas socioeconómicos de los grupos estudiados por ellos, compromiso que ha significado en ciertos casos ser despedidos de su trabajo, porque no coincidían sus sugerencias con la ideología dominante, como sucedió, por ejemplo, en la década del ochenta con el problema de los *Piaroa* de *Wanai*. ¿Se conoce algún caso de antropólogo extranjero que haya sido despedido de su trabajo por haberse ocupado de alguna “etnia” venezolana? No podría ser, pues ni ese antropólogo se comprometería hasta este punto; ni su país tendría interés en ese compromiso, por no tratarse del mismo país que el de los informantes.

3.- Una *tercera característica*, que tiene sin duda gran importancia, es que estudiosos y estudiados somos afectados por las mismas decisiones políticas y económicas en nuestros países,

aunque lo seamos de manera distinta, tales decisiones provienen de instancia que nos atañen a todos, instituciones públicas en cuya configuración y legitimación deberíamos tomar parte (la mayoría de las veces no, lo hacemos; ni los antropólogos ni los indígenas ni los campesinos; no porque no queramos; sino porque, la mayoría de las veces; no tenemos la libertad ni la posibilidad de hacerlo). Esto crea naturalmente un vínculo entre intereses profesionales e intereses socio-políticos, los cuales probablemente nunca han existido entre los antropólogos del norte y sus estudiados de otras partes del mundo.

Por ello, incluso, el quehacer antropológico es a veces peligroso en países del sur como Venezuela, pues a menudo toca los intereses políticos o económicos de la nación o de una región. Intereses que nos conciernen a todos los habitantes, aunque de diferente modo. Por esta razón muchos de nosotros han tenido *temor de investigar* o *temor de implicarse demasiado profundamente a través de su trabajo*, por *temor* a las consecuencias. Somos varios en haber vivido esta experiencia en nuestro país, de haber sido perseguidos por ciertas autoridades y atacados por la prensa, solamente porque cumplimos con lo que pensamos, con nuestra ética profesional y con nuestras obligaciones en el trabajo.

Esto hace diferente nuestra antropología del sur y nos lleva a establecer una nueva característica relacionada con la anterior:

4.- La antropología del norte no tuvo necesidad (ni la oportunidad, incluso) del compromiso social con el estudiado. Cuando se comprometieron (Como Malinowski en África o los antropólogos norteamericanos en Vietnam), fue a veces con su propio gobierno; pero raramente con los estudiados por ellos, al revés de lo que sucede con nosotros. Si investigamos *de verdad*, en efecto, en Venezuela o en otros países latinos, seamos etnólogos, antropólogos sociales o arqueólogos, nos encontramos frente a la necesidad del compromiso con los estudiados por nosotros, trátese de grupos étnicos, de comunidades campesinas, de comunidades

obreras, de los enfermos de los hospitales y las medicaturas, de centros terapéuticos ilegales, etc., porque compartimos la misma realidad político-económica e histórica que ellos y sucede que a veces tenemos que actuar por ética en contra del *statu quo*, lo que comporta evidentemente peligrosidad, en democracias que tienen problemas de corrupción incluso en su sistema judicial.

Si, por ejemplo, estudiamos la tenencia de la tierra en un grupo indígena o campesino, se nos enfrentan poderosos intereses económicos, apoyados por políticos, industriales, ingenieros, parques nacionales, mineros, concejos municipales, transnacionales, cámaras de comercio, hacendados, ganaderos, ministerios, grandes complejos turísticos en formación... cuando no es la Iglesia o las Nuevas Tribus.

Si estudiamos las representaciones del cuerpo y de la enfermedad en nuestra población “criolla”, con las prácticas correspondientes, hay quienes nos acusan de brujería o de satanismo... Si defendemos bienes inmuebles del patrimonio arqueológico, nos hacen una guerra sucia los desarrollistas regionales y sus compadres políticos.

No quiero seguir enumerando; pero hay que decir esto, que es importante.

Es prácticamente un acto heroico hacer antropología en su propio país, a menos de tocar solamente temas insulsos y que no afecten los grandes intereses económicos, científicos o políticos (los cuales generalmente van relacionados, como sabemos). Esto lo comprobarán los antropólogos del norte cuando avancen en la investigación en sus propios países, pues el antropólogo molesta al trabajar cuando investiga a su propia sociedad. La metodología antropológica es en efecto bastante efectiva —y en esto estoy de acuerdo con Augé— para observar y mostrar problemas esenciales. En esto ya hemos tenido experiencia y ésta les podría servir a los del norte. Aunque se diferente su ámbito político-económico y,

tal vez, sea menos peligrosos para ellos que para nosotros, lo que constituiría otra diferencia más entre ellos y nosotros.

Esto influye obligatoriamente sobre el trabajo de investigación en el sur, sobre la metodología, la modifica, hace inventar estrategias inexistentes en la metodología que se nos ha “enseñado” y que se consigue en los libros antropológicos del norte. Los cuestionarios, por ejemplo, han sido muy utilizados por los políticos en nuestro país, para fines “politiceros” y esto lo ha experimentado ya demasiado nuestro pueblo (campesinos y obreros como “indígenas”); no es sorprendente, entonces, que no deseen colaborar con los cuestionarios y es mejor abandonar entre nosotros este tipo de instrumentos, para no provocar un rechazo bien comprensible, sobre todo cuando se tiene todavía poco conocimiento y amistad con la comunidad estudiada. Por esto insisto en que los jóvenes investigadores formados por mí, reciban también este tipo de entrenamiento, que encontrarán difícilmente en los libros que se han escrito anteriormente; pero que es parte de cotidianidad en el trabajo de investigación en Venezuela.

Habría por supuesto personas que no duden en decir que esto le quita *objetividad* al trabajo antropológico; pero hoy todos sabemos lo que realmente es la supuesta “objetividad” del científico (*objetividad* que se muta en *subjetividad* completa en los casos en los que el investigador rehúya el compromiso social por temor político, económico o incluso científico o por miedo a perder ciertas ventajas o cierto status frente a los organismos que financian la ciencia). Creo necesaria esta forma de “subjetivizar” el trabajo antropológico, ya que trabajamos en nuestro propio país y no lo podemos tratar como si fuéramos antropólogos extranjeros, que sólo quieren “conocer” al hombre; pero que no tienen tiempo para ocuparse de ayudar a solucionar problemas de tenencia de tierra, salud pública, educación o de cualquier otra índole, lo que es normal. En efecto, un antropólogo norteamericano que vendría a estudiar una comunidad campesina de Mérida —supongamos—

y se dé cuenta de que ésta cree disfrutar todavía de su “tierra de resguardo”, cuando esta modalidad de tenencia ha desaparecido de nuestra legislación desde el siglo pasado, este antropólogo recogería toda la información necesaria para su análisis y luego de regresar a su país y publicar los resultados de su investigación (en inglés) ya no tendría nada que ver con el asunto, lo que es normal en su contexto. Pero, ¿puede y debe un antropólogo venezolano actuar del mismo modo? Si tiene un mínimo de ética profesional y humana, se sentirá obligado a ayudar para que estos campesinos no pierdan su tierra en un futuro muy cercano, para que no se la quite el Concejo Municipal con el pretexto de que es una propiedad “ilegal” o “falsa” (la legitimidad no tiene muchas veces nada que ver con nuestra Constitución en Venezuela; pero creo que a nosotros, antropólogos, en estos casos, nos toca mostrar donde está la legitimidad, lo que nos ha causado problemas cada vez que hemos intentado hacerlo).

El trabajo antropológico incluye entonces en nuestros países del sur —cuando es hecho por antropólogos de estos mismos países— una metodología diferente, ya que incluye un *riesgo* diferente y por consiguiente ha de incluir estrategias sociopolíticas especiales. Esto también nos caracterizaría.

5.- Quiero nombrar además, como otra diferencia de importancia entre nuestras dos antropologías, el problema de la “*alteridad*”, al cual ya empecé a referirme en trabajos anteriores (Clarac de Briceño, 1993a, 1993b y 1994), problema que está relacionado con las características que acabo de mencionar y que se presenta de modo diferente cuando estudiosos y estudiados pertenecen a la misma realidad político-económica de un mismo país y de una misma historia, aunque los protagonistas no necesariamente tengan conciencia de ello...

6.- Finalmente me quiero referir ahora al *debate modernidad-postmodernidad* y el significado que podría tener entre nosotros una discusión de este tipo. Hemos tenido, en efecto,

muchas formas de asimilar y re-interpretar la llamada “modernidad”, que son muy particulares a nosotros, los venezolanos y los latinoamericanos en general. No hemos distinguido a menudo entre el “discurso de la razón” y el “otro” discurso; sino que los hemos mezclado de modo extraño y bien interesante, re-interpretando la “razón crítica” a través de discursos particulares, confundiéndolos lo mismo en los cultos médicos como en la política o en el quehacer universitario. Nuestra “*modernidad*” ha sido concebida a través de una no-modernidad. Es esto también lo que quiso decir Briceño Guerrero (1994) cuando habla de los tres discursos que se mezclan en nuestra cotidianidad colectiva e individual en Latinoamérica: el de la “*razón segunda*”, el del “*pensar mantuano*” y lo que él llama “*el discurso salvaje*”, los cuales se parasitarían y sabotearían mutuamente.

¿Cómo pasaríamos entonces nosotros de esa *pseudo-modernidad* vivida en Venezuela o en América Latina, a una *postmodernidad*? ¿Qué re-interpretaciones extrañas estamos haciendo o faremos de ésta, partiendo de esa extraña *modernidad* que hemos vivido?

Por todas estas características tan complejas que, si se estudiaran bien, ayudarían a definir nuestra “*antropología del sur*” y nos permitiría trabajar de un modo más consciente, pienso que deberíamos pensar también en abandonar la costumbre de encerrarnos en nuestra disciplina, sobre todo que, como antropológos, tenemos —y esto ya se ha podido comprobar— muy poca fuerza política, lo que recae también negativamente sobre las comunidades en las cuales trabajamos.

Propongo, entonces, entre otras cosas, reforzar la investigación antropológica con la de otras disciplinas, es decir: deberíamos desarrollar una *trabajo pluridisciplinario* (digo *pluri* y no *interdisciplinario*, ya que se trata de sumar conocimientos, sumas con las cuales, a menudo, no se sabe qué hacer, sobre todo cuando surgen contradicciones entre los distintos enfoques), lo que significa una complementariedad de resultados a través del

confrontamiento entre las categorías y metodologías utilizadas y confrontamiento también entre resultados.

Esto no es importante sólo porque nos daría mayor poder político (hay en efecto gremios mucho más consolidados que el nuestro en Venezuela y con mayor poder, tales como, por ejemplo, el gremio médico o el de los abogados), aunque sea para poder investigar con mayor libertad y poder opinar en base a la investigación realizada (hablo aquí evidentemente de *política y no de politiquería y clientelismo político*); sino que estoy persuadida de que es la única manera de llegar a mayores resultados al estudiar nuestra muy compleja realidad.

Bibliohemerografía

AUGE, MARC.

1994. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Aubier Critiques, Flammarion. París.

BRICEÑO GUERRERO, J. M.

1994. *El laberinto de los tres minotauros*. Monte Ávila, Caracas.

CLARAC DE BRICEÑO, JACQUELINE.

1993a. “La construcción de la Antropología en Venezuela”. En *Boletín Antropológico*, N°. 28, Mérida. pp. 39-52.

1993b. “Estatutos y características cognitivas de la Antropología en Venezuela”. En *Antropológicas Latinoamericanas*, Año 3, N°. 6. México. pp. 17-26.

1994. “La antropología venezolana y la crisis de la Antropología”. En *Boletín Antropológico*, N°. 30, Mérida. pp. 33-55.

KROTZ, ESTEBAN.

1993. “La producción de la antropología en el sur. Características, perspectivas, interrogantes”. En *Antropológicas Latinoamericanas*, Año 3, N°. 6. México. pp. 5-12.

LÓPEZ SANZ, RAFAEL.

1993. “Paradoja y caos en la investigación científica y antropológica”. En *Boletín Antropológico*, N°. 29. Mérida. pp. 67-76.

ANTROPOLOGÍAS DEL SUR



La mutación epistemológica de fines del siglo XX y la crisis de la legitimidad de la Antropología del Norte: hacia una Antropología del Sur en el siglo XXI¹

Se nos había afirmado, en el siglo XIX, que la Ciencia iba a sacarnos del oscurantismo de las religiones y de todas esas otras ciencias llamadas “esotéricas”, ya que, gracias a ella, íbamos a avanzar más y más hacia a luz de la verdad y del Progreso y hacia la felicidad humana. Hoy, al terminar nuestro siglo XX, difícilmente alguien puede creer todavía en aquella afirmación, pues no sólo no nos han aportado la felicidad las ciencias, sino todo lo contrario: nos han dañado el planeta con todos los seres que ahí vivían y nos han dañado a nosotros los humanos. Además, las ciencias se han vuelto tan esotéricas como las más esotéricas de las antigua tradiciones. En efecto, pocos tienen acceso a ellas y a todas se les puede aplicar los dos reproches que anteriormente se habían aplicado a las ciencias esotéricas: su accesibilidad sólo para una minoría iniciada y su gran interés por lo material (la búsqueda de la piedra filosofal, por ejemplo, que no era solo para elevarse intelectual y espiritualmente, sino también para conseguir oro, en el laboratorio de los alquimistas, de manera fácil). Hoy

¹ “La mutación epistemológica de fines del siglo XX y la crisis de la legitimidad de la antropología del norte: hacia una Antropología del sur en el siglo XXI”, en *Boletín Antropológico*. Nro. 27 (Mérida, 1993), pp. 17-40.

“La mutación epistemológica de fines del siglo XX y la crisis de la legitimidad de la Antropología del Norte: hacia una Antropología del Sur en el siglo XXI”, en *Fermentum. Revista de Sociología y Antropología*. Año 16. Nro. 27 (Mérida, enero-abril 2000), pp. 17-40.

las ciencias se han vuelto inaccesibles, menos para el pequeño grupo que las practica y sirven a los intereses económicos menos nobles del planeta, además de que presentan el pecado de orgullo de considerarse todopoderosas, por lo menos aquellas ciencias llamadas "naturales", "duras", "objetivas", "exactas", etc. a pesar de que no son ni más ni menos naturales que las otras, ni duras, ni objetivas, ni exactas, como lo sabemos en ciencia social y en Filosofía de la ciencia, aunque se ilusionan con esto la mayoría de los científicos.

Lévy-Leblond hace la observación de que una de las características de la modernidad fue la de haber introducido en la cultura europea la necesidad de la crítica como una de las formas importantes de esta misma cultura, pero la crítica se ha ejercido realmente sólo en relación con el arte bajo todas sus formas, mientras que la ciencia ha escapado a esta necesidad, lo que habría impedido —entre otras razones— su integración en el seno de la cultura (Lévy-Leblond, 1996: 10). Se queja en efecto este autor de que no haya habido "críticos de ciencia", sin embargo, algunos autores se han preocupado, especialmente a partir de la década del '70, por desarrollar una crítica científica que procuró alcanzar el mismo corazón de ésta: Feyerabend, 1979; Maurice Goldsmith, 1984; Bruño Latour, 1993; Harry Collins y Trevor Pynch, 1994; François Lurcat, 1995; el mismo Lévy-Leblond, desde 1994 y si ha surgido tal crítica, es porque las funciones y misiones de la ciencia se volvieron incoherentes, caóticas e incluso inhumanas, hasta el punto de que Lévy-Leblond, por ejemplo, las llama "deficiencias", en un juego de palabras revelador del problema.

Y es que la imagen que se nos ha querido y quiere seguir vendiendo de la ciencia es bien diferente de su realidad. Nunca como antes la ciencia llamada "fundamental" o "básica" ha estado tan íntimamente ligada al sistema técnico-industrial, sin que haya contribuido por esto a un desarrollo positivo de la situación económica y cultural de la humanidad, incluso, como lo hace notar Lévy-Leblond, la convicción de que la ciencia "de punta" o

puntual iba a aportar beneficios a la economía de las naciones ya no la tienen los gobernantes de las naciones más industrializadas. Cita los casos de enormes empresas que redujeron drásticamente sus presupuestos de investigación, como la Bell Telephone, la IBM, el proyecto europeo LHC y el DCRD en Francia, llevando en todas partes a un estancamiento científico, a pesar de los grandes beneficios económicos de las compañías (Lévy-Blond, 1996: 13-15 y De Solla Price, 1977: 8). Es decir, ya no se necesita la ciencia, es suficiente la tecnología. El nuevo “ignorantismo” como lo llama Edgar Morin (1999: 78) ha creado la *hiperespecialización* y se necesitaría una verdadera revolución científico-cultural para: a) devolver a la ciencia su carácter cultural perdido y b) terminar con las estructuras paranoicas que dominan los centros científicos en los países que controlan la ciencia y en los cuales ha sido imposible, hasta el momento, la colaboración inter o pluridisciplinaria entre científicos, sino en forma ficticia, pues la crisis está también a nivel de las estructuras mentales, de la validez de la ciencia y en relación con los problemas del conocimiento científico, sus fallas y su estrecha dependencia del poder político y los grandes intereses económicos.

En cuanto al saber tecnocientífico, éste adquirió mucha eficacia práctica, pero se desarrolla independientemente de los grandes problemas de salud, alimentación, educación y paz de la humanidad, como si éstos no tuviesen nada que ver con él y porque hay divorcio entre las prácticas y ganancias tecnológicas por un lado y por el otro, la cultura y la actividad política. No sólo los países pobres no han recibido ningún beneficio de esta situación, sino que son ellos quienes, a menudo han contribuido a la riqueza de los países más industrializados, no sólo con sus materias primas, sino, desde el punto de vista de la investigación, porque han presentado una fuga de cerebros hacia los EE.UU. principalmente, lo que ha permitido a este país el desarrollo esencial de su investigación científica, muy particularmente en el campo médico pues, según parece, el mismo habría sido posible gracias sobre todo al aporte de los investigadores llegados de Asia

y de América Latina (Lévy-Leblond, 1996: 17). Ni que decir del enriquecimiento de los grandes laboratorios farmacéuticos internacionales, los cuales se llevan gran parte de la flora medicinal de los países pobres, a los cuales venden luego, en “compensación”, sus productos a precios exorbitantes, lo que ha contribuido al alejamiento de muchas poblaciones de esos países de la medicina alopática y su regreso a sus propias medicinas tradicionales, así como su traslado a medicinas como la homeopatía y/o la acupuntura (por cierto, Venezuela está entre los países cuya biodiversidad está siendo degradada constantemente a causa de la explotación minera ajena, sin beneficios para el país y por la huida contante y fraudulenta de material botánico de gran importancia para la industria farmacéutica).

En las últimas décadas se ha asistido a una degradación de la innovación en ciencia, muchos casos de fraude, de conflictos de intereses y una pérdida de la relación calidad/costo, ya que los precios se han incrementado, mientras la calidad ha bajado, lo que se debería en gran parte, según los técnicos que vienen preocupándose por este problema, a la parcelación creciente en ciencia, la pérdida de la capacidad científica y teórica-crítica de parte de los científicos y a la utilización obligatoria del inglés como “idioma científico” en todos los ambientes científicos “duros”.

Este desarrollo negativo de la ciencia se debería a la adopción mundial del modelo norteamericano de universidad y de investigación, el cual se adaptó a la situación histórica y social particular de los EE.UU. y al tipo de demanda que a la ciencia se le hizo desde este tipo de sociedad. En efecto, al ser trasplantada la universidad europea a los EE.UU., sufrió importantes transformaciones, debidas al ambiente socioeconómico en el cual se desarrolló en este país. En Europa la universidad había sido la primera institución en afirmarse en la modernidad con la tarea de asegurar la síntesis universal y dinámica de las distintas formas de ejercicio de los resultados cognitivos, normativos y estéticos. Fue, como dice Freitag (1995: 33), “el lugar privilegiado de

elaboración de una cultura común que integraba el debate y la reflexión permanente, sin ella, incluso, la idea de un espacio público político hubiera sido vana". Obtuvieron en general las universidades europeas la "libertad académica" que exigían para poder cumplir con su exigencia de síntesis crítica de los conocimientos, la búsqueda del saber teórico, la libre investigación de la verdad, razón por la cual, en Europa, el desarrollo institucional de la universidad, según Freitag (1999), se relacionó sólo indirectamente y de modo secundario con el desarrollo económico característico de la sociedad civil moderna. No se formaron ahí los ingenieros, los técnicos, los administradores de la economía capitalista, los managers, la universidad se dedicó más bien a la formación de teóricos, científicos, literatos, de una élite política y humanística, a la transmisión de la crítica de la cultura común, burguesa y humanista, con un ideal universitario de la unidad universalista del conocimiento. A partir de la década del cincuenta del siglo XX, es decir: después de la segunda guerra mundial, sin embargo, las nuevas condiciones económico-políticas del mundo occidental llevaron a separar a menudo la investigación científica de la universidad, creando instituciones especializadas para desarrollarla o para hacerla en laboratorios de grandes empresas, lo que ha llevado más y más a una dependencia de tales empresas y a una dicotomía y una tensión entre las ciencias llamadas "de la naturaleza" y las otras disciplinas teóricas y prácticas que seguían, más bien, el modelo de desarrollo dialéctico de las humanidades clásicas.

Al ser entonces trasplantado el modelo a los EE.UU. se transformó, aunque heredó la universidad norteamericana la dicotomía entre ciencias "naturales" por una parte y por la otra las humanidades y ciencias sociales, aumentando aún más de este modo la tensión entre dos sectores de lo que en realidad constituye una misma cultura, pero empezando además a concebir la "cultura" como abarcando sólo las segundas (humanidades y ciencias sociales), atribuyéndoles un papel secundario, mientras que la ciencia quedaba aparte de la cultura, en un sector que se

concibió como constituyendo una cultura aparte, una “cultura científica y universal”. Libre de todo alzo con cultura concretas. Dicha cultura “universal”, pero necesitada de una lengua para expresarse, se le dio el inglés como idioma, por estar los EE.UU. —y mucho más después de la caída del régimen comunista— a la cabeza de este movimiento imperialista de la ciencia.

Otra característica del modelo de universidad norteamericana y de su tipo de investigación, es que ambos se adaptaron al modus vivendi de los norteamericanos. En efecto, la “modernidad” que se constituyó en Europa como una necesidad permanente de reflexión crítica y búsqueda de síntesis, no se constituyó como problema en los EE.UU., donde fue vista más bien como algo “natural”, por haber sido importada y no gestada en ese país y se concibió, además, conforme a la *ley divina*, al contrario de Europa, donde la modernidad se constituyó en ruptura con la teología y la religiosidad. Se debe recordar que las comunidades norteamericanas se formaron sobre una base religiosa protestante importada de Inglaterra, la cual no fue cuestionada. Lo único que se cuestionó ahí fue la legitimidad de la pertenencia a la corona de Inglaterra, pero una vez lograda la independencia, el Estado se vio legitimado *per se* y perdió todo sentido la reflexión crítica sobre el poder del Estado, el cual se empezó a ver también como “natural”, confundiendo modernidad y Estado con la *self evident truth* de la Constitución de los EE.UU. y viendo la función del Estado más que todo como un mecanismo de control, fomento y protección de las empresas colectivas.

En las comunidades los intereses económicos empresariales y las solidaridades prácticas de todo género adquirieron rápidamente la preponderancia y dentro de este ambiente eficiente fueron desarrollándose también las universidades en un “espíritu comunitario” muy funcional, instrumental, práctico y en una posición de concurrencia frente a los clientes (los que utilizaban tales servicios). Por esta razón se fueron transformando más y más las universidades norteamericanas en empresas administradas

con una preocupación de manager, porque pasaron al lado, sin atravesarla directamente, de la crisis de cultura y legitimidad que las europeas vivieron al final del siglo XIX y al principio del XX (Arendt, 1961 y Habermas, 1973 y 1976), les importó mucho más una búsqueda de eficacia siempre mayor, para atender la demanda siempre en aumento del mercado económico-social, lo que contrasta fuertemente, como hace observar Michel Freitag, “con la idea europea de transmisión y desarrollo de una herencia con valor trascendental de civilización” (1996: 38). Al adaptarse así a ser respuestas a necesidades concretas del *american way of life*, se le asignaron a las universidades tareas de formación muy particulares (de ministros del culto, juristas, deportistas, médicos, educadores, técnicos, etc.) y perdieron la función de síntesis cultural crítica que había sido tan importante anteriormente en Europa. En cuanto a la ciencia, ya no se definió ahí “a partir de su función epistemológica de constitución de conocimiento objetivo, con carácter universalista y con fundamento racional-crítico, sino por la capacidad de guiar la resolución técnica de problemas prácticos, encarados pragmáticamente” (Freitag, 1996), es decir, en la perspectiva del *problem solving*.

El desconocimiento de la teoría y la falta de información sobre los descubrimientos anteriores —ya que también es desconocida la historia de la ciencia a pesar de que el conocimiento científico actual ha alcanzado altos niveles de elaboración— hacen que éste se haya parcelado, lleno de lagunas e incapaz ya de síntesis. No se tiene tampoco ninguna conciencia de que la mayoría de los avances científicos contemporáneos descansan sobre rupturas conceptuales y descubrimientos experimentales de varias décadas. Lévy Leblond señala al respecto, entre otras cosas, que los descubrimientos fundadores de la biología moderna, tales como el descubrimiento del ADN y la *decodificación del código genético*, ya tienen más de cuarenta años, que la *microfísica cuántica*, lo mismo que la *cosmología*, son sexagenarias, que los métodos matemáticos “modernos” (*teoría del caos y los fractales*), se ocultaron durante mucho tiempo después de lo esencial de su

desarrollo, el cual data de los primeros años del siglo XX (Lévy-Leblond, 1996: 18), sin contar muchas adquisiciones recientes que son en realidad re-descubrimientos de trabajos ya olvidados, como las *lluvias ácidas* puestas ya en evidencia en 1852 por A. Smith, la *simbiogénesis* que no data de los años sesenta como se cree sino de los primeros años del siglo XX (Mereshkowsky et al, 1991). Señala igualmente Lévy-Leblond “los obstáculos epistemológicos e intelectuales que sacan a la luz la falta de innovaciones determinantes en el curso de las últimas décadas”, mostrando todo lo que hoy no entendemos, todo lo que se nos escapa y además, todas las nuevas enfermedades que han hecho su aparición, desconcertando a los investigadores ya que “la visión tradicional de un saber científico estable, en crecimiento permanente por extensión sistemática y concéntrica, ha sido sustituido por la imagen fractal de un campo parcelado, constituido por saberes diferenciados entre sí, pseudópodos en ramificación perpetua, dejando entre ellos golfos de ignorancia y en ellos bolsas de dudas” (Lévy-Leblond, 1996: 19).

En la era de la comunicación planetaria, nos encontramos de este modo con la paradoja de que la tecnología se vuelve más y más opaca y menos accesible a la masa que la utiliza diariamente y nuestras sociedades muestran “una incapacidad para difundir los valores de racionalidad y espíritu crítico sobre los cuales se funda este saber” y “nada muestra mejor la enorme falla de las esperanzas de un racionalismo ingenuo como la perfecta compatibilidad de la ciencia moderna y de los fanatismos nuevos, en detrimento de las tradiciones culturales y científicas más ricas y abiertas” (Lévy-Leblond, 1996: 21 y Fouzia Charfi, 1995: 7).

Hay por consiguiente una crisis profunda de la ciencia y se necesitaría, como piensa también Lévy-Leblond (1996: 23), que ésta llegara a madurar, se transformara profundamente, que fuera paciente y renunciara a sus fantasías de omnipotencia y omnisciencia y concediera la misma importancia a la comprensión del saber como a su producción. Es decir: para que la ciencia deje ya

sus actividades centrífugas y se dedique también a una actividad centrípeta, hay que hacer urgentemente lo que este autor llama “la puesta en cultura de la ciencia”.

Esta grave falla que ha tenido la ciencia, además de hacerla inmune a toda crítica exterior, la ha hecho culpable de la mayoría de los problemas más graves que ha tenido la humanidad en estas últimas décadas: proliferación nuclear, supercontaminación ambiental en todas partes, explotación despiadada de las minorías y de los recursos naturales de los países del Tercer Mundo, nuestras sociedades latinoamericanas tomadas como cobayos para los nuevos medicamentos o vacunas o como mercados para productos tóxicos y prohibidos en los EE.UU. y superpoblación urbana. Asimismo, se da una explotación de nuestros “cerebros” de distintos modos: con la fuga de cerebros o la alienación de nuestros científicos, sobre todo de los “duros”, para —después de haber sus respectivas naciones costeado su formación— hacerlos trabajar para laboratorios y grupos de investigación fuera de sus países, con el efecto de reforzar la ciencia extranjera y debilitar la ciencia latina, reforzar las publicaciones norteamericanas y destruir o debilitar las propias, etc.

Bien lejos de las primeras intenciones de la ciencia, tal como la soñaban, por ejemplo, enciclopedistas como D'Alembert (1779: 41, citado por Lévy-Leblond, 1996: 40):

Tal vez no se ha prestado suficiente atención a la utilidad de este estudio (la geometría, en este caso), para preparar insensiblemente la vía al espíritu filosófico y para preparar toda una nación a recibir la luz que tal espíritu puede verter en ella. Es posiblemente el único medio para sacudir a ciertas regiones de Europa del yugo de la opresión y de la ignorancia... Pronto llevará el estudio de la Geometría a la verdadera Filosofía, la cual, gracias a la luz general que verterá muy pronto, será más poderosa que todos los esfuerzos de la superstición.

En lugar entonces de tener una “comunidad científica” que funcionara como una *Jerusalén laica*, siendo un modelo para la humanidad, enseñándole a ésta cómo instaurar relaciones sociales transparentes y pacíficas, tenemos una “comunidad” desgarrada por los conflictos internos, la búsqueda perpetua de glorificaciones y prestigios internacionales, nacionales —en contra de las demás naciones— e individuales —en contra de los demás colegas y en detrimento de las generaciones de relevo— Todo sin contar que la misma “comunidad” está vendida a las empresas industriales, a los políticos de las naciones poderosas o a las publicaciones de ciertas revistas norteamericanas “prestigiosas” pero que cobran muy caro por el “derecho” (mercantilizado) de publicar en ellas, costando buena parte de su presupuesto a nuestras instituciones finanziadoras de la investigación científica (generalmente a cambio de nada, ya que tales publicaciones no aportan nada al país de donde salen y que paga por ellas).

Las controversias entre los *grandes papaupas* de la ciencia por la paternidad de los “descubrimientos” y la falta permanente de ética científica, sea en las guerras, sea en los laboratorios, sea en los experimentos, etc. no constituyen una imagen ideal de la ciencia sino todo lo contrario... y los grandes escándalos al respecto son rápidamente censurados por los grandes intereses económicos que controlan las ciencias y ahora la ciencia-tecnología. En efecto: aunque esos grandes intereses han dado en muchas partes una hegemonía casi total a los médicos (como en Venezuela, por ejemplo) y a los biólogos, terminar con el hambre en el mundo ya no depende de la agronomía ni la erradicación de las enfermedades parasitarias endémicas depende ya de la medicina.

Ello por la capacidad del saber científico de transformarse en poder, al permitir que la teoría se vuelva práctica y se encarne en objetos materiales cotidianos, el ejemplo que da Lévy- Leblond al respecto es el de las fórmulas “esotéricas” de Einstein sobre la emisión cuántica simulada, que permitieron el desarrollo de los

discos compactos con lectura laser. Esto vuelve más y más difícil cada día la distinción entre investigación básica y aplicación, razón por la cual dicho autor observa que “hoy se puede afirmar que las innovaciones tecnológicas encuentran cada vez más su origen en descubrimientos científicos, pero que, paradójicamente, los descubrimientos científicos dan cada día menos innovaciones tecnológicas” (1996: 44), lo que es parte de la crisis latente de este sector, pues el contraste es siempre mayor entre lo que se podría hacer y lo que ya no se pudo hacer, por falta de financiamiento y voluntad política.

Así mismo, hay cada día más fenómenos que “se pueden observar sin poderlos comprender, que se pueden comprender sin poderlos reproducir, que se pueden reproducir sin poderlos transformar” (Lévy-Leblond, 1996: 46). Tenía la ciencia una gran capacidad ofensiva en su juventud, caso de Galileo por ejemplo o la lucha de los enciclopedistas, de modo que fue entonces una aliada del movimiento hacia la democracia y los primeros estados democráticos la institucionalizaron, pero luego perdió su fuerza y empezó a servir a los nuevos poderes, lo que queda muy bien ilustrado con su alianza con los poderes totalitarios del siglo XX (nazismo o Unión Soviética) o con el capitalismo imperialista norteamericano y su dominio del mundo mediante armas poderosas. En esta situación perdió la ciencia su pretensión de inspirar e incluso regir la reflexión política y filosófica, como lo soñaban los enciclopedistas en el siglo XVIII o como lo señalaba Ernest Renan (1848, ed. De 1949: 757) en el siglo XIX: “Organizar científicamente la humanidad, tal es la última palabra de la ciencia moderna, tan audaz y legítima es su pretensión”.

Hoy la actividad científica no sólo no dirige el porvenir humano, sino que ha perdido su antigua autonomía, a pesar de la famosa “libertad de la investigación científica” de la cual se enorgullecían los científicos, por ignorancia y como dice Lévy-Leblond, hacen estos últimos más preguntas y señalan más problemas de los que realmente son capaces de resolver. El *agujero*

de la capa de ozono, el invierno nuclear, el sida, el número siempre en aumento de nuevas enfermedades incontrolables por la ciencia médica, la drogadicción, las violentas amenazas contra la biodiversidad, etc. ilustran esto.

El caso del *Manifiesto de Río* en 1992 es otro triste ejemplo de esta situación: varios centenares de científicos, reunidos en dicha ciudad, dirigieron una “llamada” (la “*llamada de Heidelberg*”, firmada en Río) a los jefes de estado, la cual levantó muchas polémicas. En efecto, su “voluntad” de contribuir a la protección de “nuestra herencia común”, La Tierra, contenía tantas reservas y reticencias que con razón levantó suspicacia. Lévy-Leblond (1996: 61), entre otros comentaristas de dicha “llamada”, pone en evidencia tres frases del documento en cuestión que él considera claves para entender la real situación de la ciencia frente a los males que hoy aquejan al mundo:

...Sin embargo, nos inquietamos porque asistimos, en el amanecer del siglo XXI, a la emergencia de una ideología irracional, que se opone al progreso científico e industrial y es negativo para el desarrollo económico y social.

...Sin embargo, pedimos formalmente a través de la presente llamada, que este control y esta preservación tengan como fundamentos criterios científicos y no prejuicios irracionales.

...Sin embargo, ponemos en guardia a las autoridades responsables por el destino de nuestro planeta contra toda decisión que se apoyase sobre argumentos pseudocientíficos o sobre datos falsos o inapropiados.

Comenta Lévy-Leblond (1996: 61) que, en lugar de encontrarnos en el amanecer del siglo XXI, como pretendían ellos, nos creeríamos más bien en el crepúsculo del siglo XIX, “como si toda ideología no fuese irracional, empezando por el cientismo” y se pregunta el mismo autor: ¿cómo se puede hoy todavía identi-

ficar progreso científico y progreso industrial y considerarlos como la fuente del desarrollo económico y social? Se burla (lo mismo hicieron los jefes de Estado) de la petición de “criterios científicos” contra los “prejuicios irracionales”, mostrando así los científicos que firmaron ese documento su falsa conciencia con respecto a su culpabilidad en los desastres ecológicos, tales como la amplitud del *agujero en la capa de ozono*, la *enorme contaminación ambiental*, el *efecto invernadero* y los *cambios de clima* que éste conlleva, etc. Y como por casualidad, el mismo año 1992, buena parte de los biólogos que asistieron a ese congreso de Río, se elevaron contra el proyecto de Ley en Francia sobre el control de la utilización y diseminación de organismos genéticamente modificados, de modo que el Senado francés entendió muy bien el mensaje que contenía esa cínica mascaraada de control público (Lévy-Leblond, 1996: 63). También para ese mismo año (1992) menciona el autor citado la carta enviada al Presidente norteamericano George Bush por uno de los miembros más importantes de *Genentech*, una de las principales compañías norteamericanas de biotecnología, para felicitarlo por no haber firmado el *Tratado de Río*, el cual tenía previsto reconocer el derecho de cada nación de controlar sus propios recursos genéticos y de cobrar una parte de los beneficios de su eventual uso, lo que inquietaba mucho a la industria biofarmacéutica norteamericana, ya que esto constituía “una amenaza contra la salvaguarda de sus propios derechos de propiedad industrial y el respeto de las presiones económicas” (Lévy-Leblond, 1996: 64). Por cierto, uno de los países cuyos recursos en flora medicinal son extraídos impunemente y llevados a unos grandes laboratorios, es Venezuela.

Lévy-Leblond ve en la “llamada de Heidelberg” y la unanimidad de los científicos que firmaron dicho papel de Río (a pesar de los grandes conflictos que tenían y todavía tienen varios de ellos entre sí), una expresión del “*désarroi*” y miedo de la colectividad científica frente al nuevo status de la ciencia, ya que ésta ahora se ha transformado en tecnociencia, cada día más mercan-

tilizada e industrializada, frente a unas metas sociopolíticas que escapan a su control.

Ahora bien: las ciencias que se consideraban “duras”, “exactas”, etc. podrían sentirse ahora incapaces en delante de comprender y controlar lo que está sucediendo en los medios socioeconómicos y políticos internacionales y nacionales, pero ¿podemos considerar que ésta ha de ser también la situación de las ciencias que se han llamado “sociales”? ¿No constituyen los medios socioeconómico-políticos su objeto tradicional de estudio? ¿Quién mejor que los científicos sociales para analizar y comprender la situación actual y sus raíces e ingeniarse para descubrir los mejores medios de control de la misma?

Esta ha de ser en adelante, pienso, la principal función de las ciencias sociales. Sin embargo, todas ellas se han desarrollado en la misma situación histórico-social y política que las demás ciencias, en las mismas universidades y con los mismos problemas de concepción y de paradigmas que tuvieron las ciencias en Europa y los EE.UU., de modo que generalmente no han cumplido realmente con sus objetivos, menos raras excepciones, atadas como estaban al modelo biológico, por su complejo de inferioridad causado por el modelo oficial de ciencia que se había impuesto y que habían internalizado.

Pero ninguna ciencia puede pretender llegar a hacer sola una tarea tan compleja. Es un problema de todas, se trata de realizar un trabajo pluridisciplinario, llevado con un método complementarista (como lo enseñaba Devereux, aunque éste pensaba en su momento sólo en la aplicación de este método al etnopsicoanálisis y la Antropología, pero deberíamos aplicarlo a todas nuestras ciencias, especialmente cuando su objeto de estudio es el hombre, la sociedad humana). Dicho método consistiría básicamente en confrontar los métodos de nuestras distintas disciplinas y sus resultados, a fin de llegar a una síntesis dinámica. Esto significaría, por supuesto, cambiar de paradigmas o complejizar

nuestros paradigmas, complejizar nuestros estudios, como lo pide a gritos, hace ya unos años, Edgar Morin. En necesario complejizar nuestro objeto de estudio, verlo en todo su orden-desorden, organización-desorganización y desde todas sus facetas posibles. Necesitamos olvidarnos de reducción de variables, de reducción del campo de estudio, de límites voluntaria y arbitrariamente autoimpuestos (estos corresponderían a las ciencias que se creían “duras”, pero que los hemos adoptado por imitación, porque creímos que así éramos “más científicos”...) Y cuando no podamos extender demasiado nuestro estudio, a causa de nuestros propios límites humanos, deberíamos trabajar con otros científicos, sociales o “duros”, ya que, a través de ellos y con ellos, podremos extender mejor la complejización de nuestros respectivos estudios y objetos.

Y a la Antropología, dentro de esta problemática, le toca una función importante, pues es, de todas las disciplinas llamadas “sociales”, la que más se ha ocupado también de lo biológico, la que ha tenido (en ciertos casos) mayores experiencias de trabajo en equipo, por los distintos campos abarcados por ella (por lo menos en su concepción americana y venezolana), pudiendo servir de puente entre nuestras ciencias sociales y “las otras” (las pseudo “duras”) por la experiencia intensiva que ha tenido también la *Antropología de la Otredad*. Por la situación que vivimos actualmente en el planeta, el “**Otro**”, hoy, de nosotros los científicos llamados “sociales” es también el “científico duro” y el tecnólogo (nos hemos dado cuenta de esto los que trabajamos en organismos de control de la ciencia, tales como el CONICIT, los CDCH o CDCHT de las universidades nacionales venezolanas o los CNCET, CSCHT o CSCHH en México, etc.) y la ciencia, como el resto de la cultura de la sociedad, tanto a nivel local como planetario, es también nuestro objeto de estudio, no lo olvidemos. Cuando hablamos de *etnomedicina* no podemos ni debemos entenderla sólo como la medicina de los grupos minoritarios (campesinos, indígenas), sino como el estudio de las distintas concepciones humanas para enfrentar la salud y la enfer-

medad, incluyendo la medicina occidental. Cuando hacemos *etnobotánica*, hemos de entenderla como las diferentes concepciones humanas de la flora y nuestra relación humana con ella, tenga esta o no uso medicinal e incluyendo en nuestro objeto de estudio la botánica y la concepción biofarmacéutica occidental, asimismo cuando hablamos de *etnohistoria*, *etnopsiquiatría*, *etnolingüística*, etc.

La Antropología es también la disciplina, dentro de las otras ciencias “humanas”, que permite más fácilmente el pasaje a las ciencias que fueron llamadas desde su nacimiento “naturales”, obedeciendo a un paradigma que separaba naturaleza y cultura. El antropólogo, al investigar la hominización, comprendió muy temprano que se trata de un proceso que transforma la naturaleza en cultura, pero sin establecer barrera entre ambas, sino al contrario. Pocos, sin embargo, han utilizado este conocimiento para llegar a una mayor profundización de la investigación: se siguió con la voluntad de mantener cerrada la “frontera” entre ambas, cuando ambas están estrechamente unidas en el ser humano y es incluso lo que hace su *humanidad*... ¡y no sólo la “cultura”, percibida erróneamente como opuesta a la naturaleza! (Naturaleza **O** Cultura...)

Debemos declararnos en crisis. Morin *lo dice de forma grosera para provocar el necesario choque*: “¡Pónganse en crisis! ¡Metan el burdel en sus ideas y métanse en la mierda!” (Morin, 1999: 80). Sólo que el cambio deseado no se puede realizar de un día para otro, nadie quiere permanecer sin un aparato conceptual, si se quiere cambiarlo quiere también que se lo sirvan ya hecho. A causa de nuestras resistencias y nuestros miedos, “el cambio”, dice Morin (1999: 80),

...sólo puede llegar con el tiempo, es decir, con la aparición más coherente cada vez de modos de pensamiento complejo que pueden probarse, validarse, de trabajos que demuestren ser eficientes, etc., sólo en ese momento se aceptará cambiar el viejo modo de pensar

para aceptar un modo de pensar que no ofrece la misma seguridad, que no ofrece las mismas recetas, que no ofrece ya los mismos programas, sino que propone el juego y el arte de la estrategia, que re-abre todos los problemas, que aporta la alegría de la aventura del conocimiento.

Lo que *menos* debemos hacer entonces en Antropología, lo mismo que en las ciencias sociales (y yo diría que en todas las ciencias) es seguir reduciendo-simplificando nuestro objeto de estudio, por seguir el paradigma de la simplificación que tanto ha dominado las ciencias “duras” y que habíamos seguido en imitación de éstas, a causa de las políticas científicas de todos los países en los que nos hacían sentir menos importantes, por ser “solamente humanas” y porque se concebía el “progreso humano” sólo a través de las ciencias “de la naturaleza” (como si los hombres y las mujeres no fuésemos también seres naturales de este planeta, de este sistema solar y de esta galaxia y que, como sabemos en Antropología, lo humano es una síntesis compleja y estrecha de lo biológico y lo cultural, hasta el punto de confundirse en el hombre y la mujer, como lo han demostrado muchos de nuestros grandes teóricos).

Los antropólogos del Norte (pues la Antropología, como todas las ciencias, nació en el norte del planeta) llegaron, al terminar el siglo XX y después de mucho discutir acerca de paradigmas y epistemologías, a preguntarse seria y problemáticamente acerca de cómo se escribe un saber y cómo se da a leer a los demás, lo que les llevó a considerar que la construcción de un objeto de saber por mera descripción se volvía de hecho un problema complejo a causa de la pluralidad de las dimensiones que caracterizan todo fenómeno. Se empezó entonces a criticar el *paradigma científico de la observación y la descripción*, utilizado en Antropología como en todas las ciencias, con la inquietud de procurar determinar si nuestra disciplina podía seguir pretendiendo representar la “*realidad del Otro*” como objeto de estudio o si no debería más bien contentarse con “evocarla” dentro de la

reconstrucción de “algo” que constituía más una experiencia del investigador mismo que la del Otro. Adam resume el problema preguntándose *¿cómo trabajar cuando el dominio de una ciencia es constituido por significaciones? ¿Cómo distinguir entre éstas las que implican al científico y las que constituyen su objeto de investigación?* (Adam y otros, 1990: 283) y lamenta este autor que las refutaciones contemporáneas del paradigma clásico (lo mismo las interpretativas como las semióticas, las deconstrucionistas o las postmodernas) hayan procurado generalmente contestar estas preguntas utilizando únicamente las *oposiciones binarias (sujeto y objeto, texto y ficción, transparencia del signo y realidad del Otro)*, como si se tratara de “todo o nada” y que el problema, fuera de qué lado de esta dicotomía se debe colocar la afirmación “de qué”, olvidando que se trata de un muy viejo problema, pues Sócrates ya lo había señalado y había definido los límites en su discusión con Theetete.

Tanto los antropólogos del Norte como los del Sur, al aceptar la existencia del problema se decidieron a reintroducir el parámetro de la construcción del saber en el análisis, conjunta y simultáneamente con la construcción hecha por el “objeto” de estudio (el Otro), sobre todo lo que el antropólogo, más que todo otro científico social, “negocia” con ese Otro en el trabajo de campo, al confrontar sus propios puntos de vista con los del observado por él (quien lo observa también a él), lo que lo hace muy consciente de la situación en la que se desarrolla su propio trabajo científico y humano (acerca de este problema y su tratamiento, ver—entre otros— por ejemplo: Adam et al, 1990: 283 y páginas siguientes y lo que igualmente planteo en: Clarac, 1992: 21-62 y 1996, tomo 1; 94-115).

Adam hace una reflexión de la cual algunos han sacado, demasiado rápidamente, la conclusión de que sólo cuentan el talento del escritor y la autoridad del autor de la monografía o de que el contenido de la etnografía se reduciría a las representaciones del etnógrafo vistas por él mismo. A todo esto se debe

comentar, sin embargo, que esas monografías escritas por los antropólogos sí producen un saber sobre las culturas y prácticas sociales de otros, a pesar del mismo antropólogo y que, desde luego, no existen descripciones “puras” de nada, ni en Antropología ni en otras ciencias (incluyendo las que se llaman a sí mismas “duras”) pues, como lo hace notar dicho autor (Adam, 1990: 284): “Uno conoce realmente sólo lo que uno mismo hace” y recuerda la fórmula del Renacimiento *Verum est factum*, con la cual se dio nacimiento, en esa época, a la *conciencia de la dimensión histórica de la ciencia* ya que la descripción “pura” y “veraz” es, en efecto, una ilusión, en la ciencia que sea.

Antes que todo, en nuestra época —ya que toda ciencia siempre depende de un momento histórico-social— habría que situar siempre nuestro trabajo (antropológico, lo mismo que el de todas las otras ciencias “sociales”) dentro del contexto del fenómeno que nos atañe a todos al terminar el siglo XX y al empezar el XXI, científicos de toda índole y no-científicos: la *globalización neoliberal* y las consecuencias que éste tiene para el devenir de las ciencias (todas) y de la humanidad entera.

Esteban Krotz (1999), al analizar el quehacer antropológico dentro de este contexto encuentra, en la serie de paralelos y convergencias entre las antropologías del sur, especialmente en las latinoamericanas, *novedades* en el rubro que denomina “Una política científica de la Antropología”. En efecto, nuestra disciplina se está desarrollando en nuestros países “en marcos bien distintos de los que condicionaban a las antropologías con las que nos familiarizamos durante nuestro entrenamiento básico en licenciaturas y postgrados”, distinguiendo este autor varios aspectos que diferencian nuestra situación de la del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, siendo el primero “la emergencia y consolidación de antropologías propias en cada vez más países del sur”, hecho que, lamenta, no ha sido reconocido suficientemente hasta ahora, “ni en los países donde se originó la Antropología como disciplina científica, ni en los países donde se da esta

relativa novedad”. Observa que esto se puede percibir a través de los manuales, antologías e historias de la Antropología de mayor circulación internacional, en los cuales “las antropologías generadas por las comunidades científicas de los países que antaño eran solamente lugares para el trabajo de campo de antropólogos y antropólogas del norte, prácticamente no existen” (Krtotz, 1999, tomo 1: 74-75). Asimismo, se tienen grandes dificultades en nuestros países para “agregar” al contenido de esas antologías, historias y manuales la Antropología propia, se desconoce generalmente por completo la de los países vecinos, cuya producción es despreciada por nosotros lo mismo que, desgraciadamente, la nuestra. Por esas razones preferimos publicar en el exterior, en aquellos países donde estarían los “verdaderos” antropólogos.

Krtoz (1999) especifica que “no se trata de contraponer a las *antropologías del norte* las *antropologías del sur*, en el sentido de alternativas mutuamente excluyentes o en el de un *chauvinismo* improcedente para una empresa científica” (como interpretaron, por cierto, en Caracas, ciertos antropólogos mal formados y mal informados, después de oír en 1996 una conferencia mía sobre este tema).

El segundo aspecto al que se refiere el mismo autor, es *la globalización*, con el cual se está desenvolviendo ahora nuestra Antropología, concepto que puede ser útil, como apunta Krotz, “pero generalmente no lo es, porque el mismo vocablo es utilizado para referirse a dos procesos muy distintos, aunque de algún modo entrelazados. Algunas veces globalización indica la creciente interacción de las economías, sociedades y culturas en todo el mundo; otras veces el mismo término es utilizado para señalar el intento de imponer en todo el planeta un único estilo de vida y de pensamiento” (Krotz, 1999:76). Agrega que el primer significado se relaciona “con una nueva etapa de una dinámica civilizatoria que se inició en la época de los primeros encuentros entre europeos y americanos”, mientras que el segundo significado “hace perder de vista que la pretendida homogeneización cultural

de la especie humana es únicamente una de muchas modalidades imaginables de esta dinámica” (Krotz, 1999).

Este problema de la homogeneización del mundo a través del proyecto en marcha de globalización es un problema que nos es familiar a los antropólogos, los historiadores y otros científicos sociales latinoamericanos: la cultura occidental, en efecto, siempre ha tenido esta tendencia a unificar culturalmente, bajo su dirección, las otras sociedades que caen bajo su dominio. Fue el caso de los romanos, luego el de los españoles y otros europeos y ahora lo hacen los norteamericanos en esta nueva etapa. ¿Acaso no fue, en efecto, un intento de globalización a nivel del continente americano, lo que emprendieron los españoles desde que llegaron aquí? Intentaron globalizar a América a través de las instituciones españolas, la lengua española (el castellano), la religión católica, el sistema político-económico español y lo lograron en parte, pero sólo en parte, como sabemos, ya que seguimos teniendo muchas diferencias culturales con España y muchas diferencias entre nosotros los latinoamericanos y sobre todo, a pesar de este proceso de globalización español, seguimos teniendo centenares de pueblos indígenas que conservaron su lengua y gran parte de su tradición cultural, así como los descendientes de africanos traídos a América, quienes lograron también conservar gran parte de sus propias religiones, su medicina, concepción de la familia, etc.

Es decir: el proceso de globalización llevado a cabo por los españoles en América tuvo muchas fallas y no fue sino un logro parcial, así como también el intento de globalización llevado a cabo por los romanos en Europa, el cual cambió su panorama cultural, pero el resultado no fue la romanización de ese continente, sino parcialmente y condujo el proceso más bien al surgimiento de nuevas lenguas y nuevas culturas. Esto puede ser una esperanza para el mundo y para nosotros, científicos sociales latinoamericanos, cuando nos desesperamos por lo que está sucediendo, porque sabemos la importancia fundamental que tiene la diversidad en biología y la diversidad cultural en la humanidad y

sabemos que la homogeneidad cultural podría llevar a nuestra especie a su extinción, por la necesidad que tiene nuestro cerebro de poner, sin cesar, en marcha su capacidad diversificadora y que los mejores medios para esto son las lenguas y las culturas.

Como lo mostró el Congreso Nacional de Antropología en Mérida, Venezuela (1996), la diversificación temática de la Antropología sigue avanzando en América Latina acorde con el proceso de cambio sociocultural, tal como sucedió en Venezuela en la última década y como está sucediendo aparentemente en este país en forma más violenta a partir de 1999 con el cambio político surgido repentinamente y la necesidad urgente de tomar decisiones socio-económico-políticas para producir voluntariamente el cambio juzgado necesario, los antropólogos (sobre todo en las ramas de la Antropología social y la Arqueología) parecen estar reaccionando rápidamente, probablemente porque estuvieron anteriormente, algunos, muy cerca de los problemas reales de la población indígena (en minoría en relación con la población “criolla”, pero numerosa en cuanto a grupos étnicos implicados: treinta) y los problemas de tenencia de la tierra, lo mismo en los grupos indígenas como en los campesinos.

Como dice Esteban Krotz (1999: 77): “actualmente parece haber pocos tabúes y en todos lados se encuentran antropólogas y antropólogos dedicados al estudio de los más diversos aspectos de nuestro rápidamente cambiante presente”. Le parece al mismo autor que hay algunos campos temáticos de especial relevancia para la disciplina como tal, siendo el primero la cuestión étnica, pues:

...el que en países como Venezuela, Colombia o Brasil la población indígena constituya un porcentaje muy pequeño de la población nacional, no puede ser argumento válido para dedicarle a esta problemática solamente una parte insignificante de los recursos humanos e institucionales de la Antropología ... porque no estamos aquí ante algo que pueda ser calificado en términos cuantitativos, sino ante

una cuestión cualitativa, pues ... se trata de universos socioculturales generados de modo inconsciente durante centenares de generaciones y cuyo estudio científico puede convertirse en paso decisivo hacia la revalorización de ellas y un impulso necesario para liberar sus fuerzas creadoras, fragmentadas, reprimidas y trasvertidas durante medio milenio ... lo mejor de sus prácticas sociales y tradiciones culturales pueden aportar algo importante a la reorganización pendiente de nuestras sociedades nacionales y del modelo civilizatorio hegemónico en crisis abierta. (Krotz. 1999: 77-78).

El segundo campo temático clave, según el mismo autor, sería el de la historia de nuestra disciplina, lamentando mucho que ella se enseñe en nuestras universidades latinoamericanas sólo como “antecedente” en todos los sentidos lejanos del presente y no como lo que efectivamente es: fases y momentos entrelazados de una compleja tradición de producción de conocimientos, en la cual se inserta la generación actual de practicantes de la Antropología, heredándola y al mismo tiempo desarrollándola de acuerdo con las nuevas situaciones socioculturales del presente” (Krotz, 1999: 78). Le parecen particularmente importantes dos momentos de dicha historia: los inicios, pues “el conocimiento de estos intentos iniciales, realizados durante el siglo XIX y durante las primeras décadas del siglo XX nos ayudaría a comprender mejor el medio intelectual e institucional en el que se recibieron y se adaptaron los primeros impulsos de la Antropología científica y el desarrollo que éstos han tenido en la emergencia de nuestras antropologías nacionales” (Krotz, 1999: 78). De modo que en resumen, según él, todavía nos hace falta una mayor reflexividad acerca de las propiedades de los procesos de producción del conocimiento antropológico, no sólo en los países del Norte, sino y sobre todo (pues es lo que menos se hace) en nuestros países del Sur, “sin que se trate de recortar esta tarea a costa del incremento de la introspección psicologizante de los antropólogos, sino de hacer más claro y por tanto, más adecuado y efectivo el conocimiento que se genera” (Krotz, 1999: 79).

La “cuestión étnica” y el *problema de la Otredad* se originaron en los países del Norte por el objeto de estudio que, voluntariamente, escogieron ahí los antropólogos. Del “Hombre” (objeto inicial) hicieron “el hombre primitivo”, el cual se iba a transformar luego en “el hombre arcaico”, en el “native”, en el “indígena”, en las sociedades “exóticas”, en las “etnias”... (¡como si los europeos no fuesen también *nativos*, *indígenas*, *étnicos* y... *exóticos* para los no europeos!) adquiriendo poco a poco estos términos genéricos un involuntario e inconsciente matiz peyorativo, hasta que se dieron cuenta los antropólogos (del Norte y con ellos, los del Sur, que los habían seguido) y empezaron a dudar de su capacidad para estudiar al Otro, heredando los antropólogos del Sur esta problemática. Es decir, en los países donde el *Otro* era también ellos mismos (pero no se dieron cuenta) y algunos casi llegaron a anquilosarse por este “grave” problema, sin percibirse de que toda ciencia tiene el problema de la descripción del objeto y de la construcción de un objeto del cual se apropiá el científico para atribuirle realidad, sin nunca poder estar seguro de lograrlo.

Sin embargo, si no hubiesen empezado los antropólogos del Norte por ese tipo de objeto de estudio (el hombre de las “otras” sociedades, es decir: las sociedades diferentes de las de ellos) no se hubiera podido dar cuenta de problemas tales como el relativismo cultural, el etnocentrismo occidental, el etnocidio, la relatividad del saber, la relatividad del conocimiento, la relatividad religiosa, los pecados cometidos por la sociedad occidental contra el resto del mundo —su objeto de estudio y de explotación— ¿Qué otra disciplina llegó a esta conciencia?

De modo que la *primera Antropología* (la que fue concebida y hecha por el *Primer Mundo*) fue una etapa importante y necesaria que nos sirve obligatoriamente de base en la segunda etapa que ha de empezar ahora, la *segunda Antropología*, la que conciban y hagan los antropólogos del sur (los del *Tercer Mundo*). Nosotros y nosotras tuvimos la suerte de haber vivido aquella experiencia con los que fueron nuestros maestros, debemos vivir

ahora nuestra propia experiencia, la que estamos llevando en nuestras propias sociedades, a diferencia de ellos. En realidad, estamos hoy en una posición favorable (más que la de ellos) para estudiar y tratar de comprender la humanidad en su situación traumáticamente globalizante, ya vivida en siglos anteriores por nuestras sociedades, especialmente en América Latina, como dije más arriba.

La Antropología raramente ha sido un actor social, pues la mayoría de los antropólogos se han contentado hasta el momento de la academia, es decir, de dar clases en las universidades (las del *Primer* y *Tercer Mundo*), a veces a investigar y escribir artículos —más raramente libros— sobre los *Otros*. En efecto, no podían identificarse los antropólogos del Norte con la problemática socioeconómica e histórico-cultural de los que eran su objeto de estudio, no podían comprometerse e intervenir, porque pertenecían a otros ambientes socioculturales y políticos que los de sus informantes.

Dentro de la problemática planteada hoy al mundo por el ensayo de globalización puesto en marcha por los grandes capitales transnacionales, veo entonces muy clara la tarea de los científicos llamados sociales: unirse para conseguir “*técnicas de contra-astucia*”, término que utilicé por primera vez en el Congreso Nacional de Antropología de junio 1998 en Mérida, Venezuela (Clarac, 1998, tomo 1: 364-370), las cuales podrían orientar a nuestras respectivas sociedades acerca de las mejores formas de resistencia cultural a utilizar, a fin de tomar de la globalización lo que nos conviene y rechazar lo que no nos conviene. A nosotros nos toca entonces descubrir los nuevos parámetros de investigación-acción que hemos de desarrollar conjuntamente con nuestras poblaciones, terminando definitivamente con esa separación absurda del “científico” y su “objeto de estudio”, con la cual se concebía a este último como un ser pasivo, cuyo único papel era el de ser estudiado por nosotros.

Esto nos lleva nuevamente a la complejización necesaria de la cual hablaba arriba. El *principio de la complejidad* “no sólo prohíbe toda teoría unificadora, sino que reconoce la imposibilidad de eliminar la contradicción, la incertidumbre y lo irracional”, como escribió Edgar Morin en 1973 sin que nadie le hiciera caso en aquel momento, agregando: “los caminos hacia la complejidad son al mismo tiempo los de un conocimiento que trata de conocerse a sí mismo, es decir, una ciencia con conciencia” (Morin, 1973: 24-25).

Sólo que ese *principio de complejidad* lo hemos de concebir nosotros en América Latina dentro de un *paradigma de conciencia-investigación-conocimiento-acción social*, el cual nos diferenciaría sin duda de la forma como llevaron la investigación los que nos precedieron (los investigadores del norte o los del sur que los imitaron buscando el conocimiento y encerrándose a veces en largas discusiones teóricas sobre la epistemología de nuestras ciencias, sin ir más allá).

Mientras tanto no adoptemos dicho paradigma y no lo apliquemos en investigaciones pluridisciplinarias, con métodos que permitan la confrontación de enfoques y resultados, al mismo tiempo que una síntesis dialéctica de compromisos siempre renovada y renovable, nos quedaremos atados a las fallas que tenemos actualmente, caracterizada por una “desestructura formativa”, como diría Alexander Mansutti. Éste, al respecto, señala los siguientes rasgos de la Antropología: desacademizada, desactualizada (o pseudo actualizada), impertinente, con incapacidad para pensar al país en el que se desarrolla y con trabajos que se construyen a menudo sobre clichés y que “suenan más a proclama que a teoría”. Mientras tanto: “un país desesperado por comprender la naturaleza de una crisis que se intuye ligada a modos culturales propios y que nos exige luces que orienten su camino más allá de los estereotipos” (Mansutti, 1999: 95-104). Reconoce este autor, sin embargo, que tenemos algunas fortalezas que se están esbozando, tales como un liderazgo emergente, una

Antropología que empieza a ser creativa y comprometida. Indica asimismo que, para superar las fallas y encauzar las fortalezas, debemos poner el énfasis de ahora en adelante en una Antropología nacional en su academia, sinérgica, capaz de reconocer sus debilidades para enfrentarlas, pertinente y abiertamente comprometida con la reflexión sobre el país y sus problemas, capaz de pensar desde sus herramientas aquello que nos hace diferentes y de cómo esas diferencias influencian nuestros procesos de construcción social, en fin: una Antropología revalorizada, capaz de establecer sus fronteras y solapamientos en la producción conceptual de Occidente, de ofrecer con orgullo los resultados de sus reflexiones y de saberse útil como forma de saber y como instrumento de una práctica transformadora (Mansutti, 1999: 100-101).

Bibliografía

ADAM, J. M. Y OTROS.

1990. *Le discours anthropologique*. Semiotique, Meridiens, Kincksieck, París.

AMODIO, E. Y OTROS.

1998. *Historia de la Antropología en Venezuela*. Ediciones de la Dirección de Cultura de la Universidad del Zulia, Maracaibo.

ARENKT, ANNA.

1961. *La condition de l'homme moderne*. Calmann-Lévy, París.

ATLAN, HENRY.

1986. *A tort et a raison (Intercritique de la science et du mythe)*. Le Seuil, París.

BURGOS, MARÍA ESTHER.

1988. “En defensa de la Gran Empresa”. En *Interciencia*, volumen 23, nro. 2, Caracas.

CALLON, M.; PH. LAREDO Y PH. MUSTAR.

1994. “Panorama de la science française”, en *La Recherche*, nro. 264.

- CLARAC DE BRICEÑO, JACQUELINE.
1993. "Estatutos y características cognitivas de la Antropología en Venezuela", en *Alteridades (Antropologías Latinoamericanas)*. Año 3, nro. 6. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México, pp. 17-26.
1998. "Obstáculos académicos y políticos en la construcción de la Antropología en Venezuela", en *Boletín Antropológico*, nro. 43, ULA, Mérida, pp. 94-115.
- 1999a. *La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela*. Publicaciones del CDCHT y del Consejo de Publicaciones, ULA, Mérida (2^a. Edición 1996).
- 1999b. "¿Una Antropología relé o una Antropología creativa?", en L. Meneses, J. Clarac y G. Gordones, editores, *Hacia la Antropología del Siglo XXI*. Tomo 1. CONICIT / CONAC / Museo Arqueológico / ULA, pp. 82-94.
- COLLINS, H. y T. PYNC.
1994. *Tout ce que veus devriez savoir sur la science*. Le Seuil, París.
- CHEVALIER, HAAKIN.
1960. *L'homme qui voulut etre Dieu*. Le Seuil, París.
- DELEUZE, G. y F. GUATTARI.
1972. *L'anti-Oedipe. Capitalisme et Schizophrénie*. Ed. de Minuit, París.
- DEVEREUX, GEORGE.
1972. *Ehtnopsychanalyse Complémentariste*. Flammarion, París.
- FAOUZIA CHARFI, FARIDA.
1995. "Les islamistes et la science", en *Alliage*, nro. 22, París.
- FEYERABEND, PAUL.
1978. *Science in a free society*. New Left Book, London.
1979. *Contre la méthode*. Le Seuil, París.
1996. *Dialogues sur la connaissance*. Le Seuil, París.
- FREITAG, MICHEL.
1978. *La métamorphose. Genese et development d'une société postmoderne en Amérique*. Bibl. du Mauss, París-Quebec.
- GOLDSMITH, MAURICE.
1990. "Critique de science, une nouvelle profesión?", en *Alliage*, nro. 3, París.

- HABERMAS, JÜRGEN.
1973. *Raison et légitimité*. Payot, París.
1978. *L'espace public*. Payot, París.
- KROTZ, ESTEBAN.
1993. “La producción de Antropología en el sur. Características, perspectivas, interrogantes”, en *Alteridades (Antropologías Latinoamericanas)*. Año 3, nro. 6. Univ. Autónoma Metrop. Iztapalapa, México, pp. 5-11.
1999. “Elementos críticos en el futuro cercano de las antropologías latinoamericanas”, en L. Meneses, J. Clarac y G. Gordones, editores, *Hacia la Antropología del Siglo XXI*. Tomo 1. CONICIT / CONAC / Museo Arqueológico / ULA, pp. 74-81.
- LARBI BOUGUERRA, MOHAMED.
1993. *La recherche contre le tiers monde*. PUF, París.
- LATOUCHE, BRUNO.
1987. *Science in Action: How to follow scientists and engineer through Society*. Milton Keynes Bucks, Open University Press, Cambridge.
1996. *Petites leçons de sociologie des sciences*. Le Seuil, París.
- LÉVY-LEBLOND, JEAN-MARC.
1986. *Mettre la science en culture*. Anais, Nice.
1995. *La Pierre de Touche (La science a l'épreuve)*. Folio Essais, Ed. Gallimard, París.
1996. “La langue tire la science”, en *La Pierre de Touche*. Folio Essais, Gallimard, París, pp. 228-251.
- LÉVY-LEBLOND, J.-M. Y A. JAUBERT, EDITEURS.
1973. *(Auto)critique de la science*. Le Seuil, París.
- MANSUTTI R., ALEXANDER.
1998. “La Antropología que requerimos”, en L. Meneses, J. Clarac y G. Gordones, *Hacia la Antropología del Siglo XXI*. Tomo 1. CONICIT / CONAC / Museo Arqueológico / ULA, pp. 95-105.
- MERESCHKOWSKI ET AL.
1996. *Un savoir sans mémoire*. Le Seuil, París.
- MORIN, EDGAR.
1984. *Science avec conscience*. Fayard, París.
1999. *L'intelligence de la complexité*. L'Harmattan, Coll. Cognition et formation, Conde-sur-Noireau.

- RENAN, ERNEST.
1949. “L’avenir de la science. Pensées de 1848”, en *Oeuvres Complètes*. Calmann-Lévy, París.
- SOLLA PRICES DE J., DEREK.
1977. “An extrinsic value theory for Basic and ‘Applied’ Research”, en Joseph Haberer, Editor, *Science and Technology*. Lexington Books, Florida.
- VATTIMO, G. Y YORO K. FAL.
1996. “Nous sommes une culture du conflicto”, en *Les Rencontres Philosophiques de L’UNESCO*. UNESCO, París, pp. 56-59.
- WITKOWSKI, N. Y OTROS.
1991. *L’etad des sciences et des techniques*. La Découverte. París.

¿Una Antropología relé o una Antropología creativa?¹

Así como nosotros pensamos el siglo XIX, como un siglo centrado en problemas teóricos sobre el “progreso” y el “cambio”, los antropólogos del futuro (fíjense que yo asumo que habrá antropólogos en el futuro) definirán probablemente el nuestro como un siglo centrado en problemas de “sentido”, de “significación”, en una época en la cual la historia, que había sido el discurso de legitimación de la modernidad, que había instaurado el cambio como valor sociocultural absoluto, haciendo de él y del progreso un rito de pasaje para conjurar el presente sacrificándolo y haciendo del porvenir una utopía factible, ha perdido significado. La novedad histórica se ha vuelto un concepto vacío hoy día, al terminar nuestro siglo, un siglo que termina adorando el espectáculo, de modo que la historia se ha vuelto también sólo un acontecer visual y ruidoso, con la única meta de distraer, habiendo perdido el cambio su valor axiomático y la ciencia su valor mítico, para ser reducida ésta a una ciencia tecnificada, atomizada, parcelada, sin imaginación y se espera del científico que se transforme en un *productor de dinero* para sí mismo y si es científico social, que se olvide de lo social, porque esto sólo tiene

1 “¿Una Antropología relé o una Antropología creativa?”. En Lino Meneses Pacheco, Jacqueline Clarac de Briceño y Gladys Gordones R., editores. *Hacia la Antropología del siglo XXI*. Tomo II. CONICIT, CONAC, Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Centro de Investigaciones Etnológicas, Talleres Gráficos de Producciones Karol C. A. Mérida, pp. 82-94.

sentido en el papel, pero no en la práctica social, para la cual ni interesa ni significa nada. Y menos significa la cultura, porque se discutía sobre cultura en un mundo en el cual reinaba la diversidad cultural y ésta podía ser una fuente de discusión. Pero en un mundo homogéneo o con grandes ansias de homogeneización, pierde sentido el de la diversidad.

La innovación tecnológica incesante está demostrando estar en relación directa con la desinnovación histórica, el desinterés intelectual por el porvenir social y biológico de nuestra especie y la unificación de espacios y paisajes. La diferencia está abdicando y la homogeneización metafísica del mundo, como dice Gianni Vattimo (1996), ha hecho que estén desapareciendo las condiciones del diálogo cultural y que la humanidad, en lugar de seguir complejizándose, haya escogido —o mejor dicho: se ha escogido para ella, desde ciertos círculos minoritarios de alto poder económico mundial— simplificarla. Y simplificación significa aparentemente dividirnos solo entre ricos (muy ricos) y pobres (muy pobres).

Y mientras tanto, nosotros —antropólogos— ¿qué hacemos?

En el momento en que otras disciplinas buscan en la Antropología el discurso de la alteridad radical y se inspiran en ella y en su metodología para renovarse, para encontrar caminos, los antropólogos dejan de reconocer su disciplina como el lugar de la alteridad y tienden a volverse en simples reveladores (acusadores), como si sólo la Antropología estuviese ideologizada... y no las otras ciencias, del carácter ideológico que supone realizar el encuentro con culturas diferentes. ¿Solución: no hagamos más ciencia, de ningún tipo? ¿Vivamos al día, como podamos y de lo que podamos, no discutamos más sobre el hombre ya que no vale la pena, pues lo hacemos mal? ¿Dejamos, entonces, que sólo las grandes empresas decidan sobre el hombre y sobre nosotros, porque si lo saben hacer y lo hacen muy bien?

¿Se encierra entonces a los antropólogos en sus universidades? ¿Para discutir sobre qué?

No existe en Antropología un solo tipo de lenguaje descriptivo y aunque se puede discutir, en el plano heurístico, saber lo que es o no es una “buena” descripción, el hecho es que en la práctica del debate teórico de los antropólogos, si bien se da la libertad de desplazar los límites y discutir las normas, concuerdan sin embargo en estabilizar localmente una norma en vista de cumplir con un programa teórico particular. En el debate entre antropólogos, los criterios de verdad parecen haber tenido que ver particularmente con la definición de las premisas del discurso (por ejemplo: de los discursos acerca de la relación entre el texto maorí sobre el hau y la regla del intercambio como lo interpreta Mauss o en el discurso de Geertz...) y también en la manera como se organiza el argumento (es decir: el tipo de articulación entre la experiencia del observador y la del indígena, la traducción de las nociones indígenas, la riqueza y la productividad de la interpretación propuesta, etc.)

La descripción etnográfica y la teoría antropológica, tomadas en sí en un “círculo hermenéutico”, permiten hacer algunas preguntas en cuanto a la naturaleza del trabajo antropológico (toda ciencia tiene que ver en realidad con este problema, pero en la Antropología, siendo la “ciencia del Hombre”, más que en otras e incluso que en otras ciencias humanas o sociales, como por ejemplo la Sociología, se vuelve más complejo el problema a causa de los enfoques y métodos utilizados —por cierto, ahora los sociólogos y otros científicos humanos, así como otras disciplinas se apropián también del discurso antropológico-etnológico, nos están tomando prestados, enfoques y métodos— para abrirse a nuevos enfoques como, por ejemplo, Etnoeducación, Etnoarquitectura, Etnoingeniería, Etnobiología, etc.)

¿Es fundamentalmente la Antropología una empresa de lectura del sentido, una empresa que no puede apartar el sujeto

de su discurso ni apartar tampoco la experiencia personal? La recurrencia entre el fenómeno estudiado y el observador, que se encuentra en el centro canónico mismo de la observación científica, ¿es del orden de lo posible en Antropología?

En este caso, los discursos sobre los “otros” discursos antropológicos deberían explicitar también los métodos que utilizan, con todo el rigor que exigen a los métodos descriptivos, lo que no se ha hecho hasta ahora.

La metodología complementaria o complementarista, como la llamaba Devereux cuando se refirió solamente al Psicoanálisis y a la Etnología, me parece un buen principio para explorar nuevas vías metodológicas y teóricas, aunque diversificándola más de lo que proponía Devereux. Por ello: en lugar de sólo la Etnología y la Psiquiatría, pensemos en lo que podría ser un trabajo complementarista entre las distintas ramas de la Antropología y otras disciplinas, tales como Geografía, Genética, Historia, Psicología, Economía, Ingeniería, Medicina, Geología, Odontología, etc. Los antropólogos nunca han trabajado con este tipo de metodología, aunque estaban más preparados que en cualquier otra ciencia para abordar el estudio de esta manera. En efecto, su objeto primero de estudio fue —o se dijo que lo era— *el Hombre*, no el *hombre primitivo*, el *hombre exótico*, el *hombre de los países subdesarrollados...* sino *el Hombre*, lo que significa *hombres* en cualquier sociedad —de cualquier espacio y cualquier tiempo— incluyendo la sociedad occidental, lo cual, si se hubiese hecho, hubiera evitado que los antropólogos occidentales percibieran a su objeto de estudio como *El Otro*, haciendo correr tanta tinta... Significa también *hombres completos y no parciales*, *hombres biológicos, genéticos, ecológicos, psicológicos y no posibles...* Hasta ahora hemos trabajado separadamente: los arqueólogos por su lado, los bioantropólogos por el suyo, los etnólogos y socioantropólogos por otro... Nadie se ha preocupado por procurar unificar, comparar, enfrentar u oponer cuando fue necesario, experiencias, enfoques, métodos y resultados, menos tal vez en

el caso de excepciones como las de Edgar Morin, quien hizo lo posible para trabajar en este sentido e indicar unas vías posibles, pero sin aplicarlas personalmente a ningún objeto de estudio, sino que fue, en general, una propuesta para estudiar al *Hombre*. Esa propuesta, creo, es bastante válida y buena para pensar o como diría Lévi-Strauss: buena para discutir.

Es aún más curioso que esta atomización de nuestros estudios, con ruptura o discontinuidad entre ellos, según la disciplina o la subdisciplina, haya sucedido también en países como Estados Unidos o Venezuela, porque se entiende que haya ocurrido en el continente europeo, donde los estudios etnológicos se concibieron desde el principio separadamente de los arqueológicos o de los estudios bioantropológicos, dependiendo de ellos “diferentes” estudios de carreras diferentes e incluso de facultades distintas, pues no eran vistas en Europa como ramas de una misma ciencia, mientras que, en ciertas regiones de América, donde se ha enfocado generalmente el estudio hacia una Antropología “integral”, según el modelo que nos dieron o pretendieron darnos los norteamericanos (entiéndase: los estadounidenses) y donde diferentes disciplinas constituyen —o deberían constituir ramas de una misma disciplina— lo que hubiese debido significar encontrar un camino entre ellas, un espacio donde se puedan encontrar, intercambiar, discutir, oponerse... Esto no ha sucedido aquí, en Venezuela, ni en los Estados Unidos. Tengo entendido que durante mucho tiempo se ha procurado marginar en Caracas a los bioantropólogos, procurando darle énfasis solo a lo social, bajo la influencia de cierta Sociología, marginar igualmente a los arqueólogos, quitándole importancia a la Arqueología, razón tal vez por la cual hay tan pocos arqueólogos hoy en el país, a pesar de la necesidad, yo diría urgencia, que tenemos de ellos. Y los antropólogos sociales se han encerrado aparentemente en discusiones interminables, epistemológicas, sin atender a más nada. La epistemología es importante, pero estoy persuadida de que no es lo único importante. Además: *pierde todo sentido la epistemología si se reduce a sí misma*.

Por supuesto que, nuestro lenguaje y nuestro pensamiento tienen conjuntamente la capacidad de desdoblarse, como en el arte kwakiuti, para transformarse en objeto de sí mismo y referirse a sí mismo. Es el descenso, como una vez lo refiriera Montaigne, “por la escalera de caracol del yo”... Y ese descenso en nosotros mismos nos hace parecer a nuestros propios ojos pensativos como un signo.

Como lo expresa Rodrigo Díaz Cruz (1997: 11): se trata de *una tarea intelectual y como tal no desprovista de elementos afectivos, valorativos y volitivos* y hace alusión el mismo autor al poema del suicidio un poco *dandy* de Borges, en *Elogio de la sombra* (1926), en el cual se recuerda la *tragedia de Narciso, que consistió en no participar de la paradoja epistemológica de separarse de sí mismo, de develarse a sí mismo como un signo, esa incapacidad básica de ejercer la reflexividad, de percatarnos de que el otro, el doble, es también uno mismo...* Narciso no pudo alejarse de la fatal fuente, porque le faltó *la reflexividad, experiencia singular que no permite conocernos en el mundo y transformarnos en sujetos activos*. Y *la reflexividad siempre abre nuevas rutas a la investigación, si no se cae en el espejo de la fuente para transformarse ahí en Narciso...*

Con la idea de la reflexividad no se sucumbe en el vértigo subjetivista ni en uno relativista. Al contrario, es su cura, pues la reflexividad discrimina y es una subjetividad mucho más autocrítica que nos muestra, precisamente, los límites de la subjetividad y del relativismo (Díaz, 1997: 12).

Queramos o no, siempre tenemos experiencias y siempre vivimos dramas sociales, con nosotros mismos y con los otros y la experiencia vivida es lo que nos permite vivir, pues constituye nuestra realidad básica y tiene —queramos o no— que constituirse a través del lenguaje... y de un lenguaje que es producto —queramos o no— de un proceso histórico-cultural. No podríamos estar discutiendo lo de hoy hace cincuenta años, porque no había todavía antropólogos en Venezuela, ni lo hubiésemos podido

hacer aquí hace veinte años, porque esta discusión no se habría entendido. Como lo escribió Dilthey (1986: 226), refiriéndose a la experiencia narrada:

es un fragmento del pasado que no es significativo en la medida en que en él se estableció un compromiso para el futuro mediante la acción ... y esta relación entre nuestro pasado y nuestro presente es siempre incompleta, pues lo que establecemos como un fin para el futuro condiciona la determinación del significado de lo pasado.

Así es como experiencias y expresiones están en continua retroalimentación y, como dice también Díaz Cruz, *ofrecen no sólo referentes para la acción social, sino que también nos permiten comprenderla*. Sin olvidarnos del drama de nuestros cuerpos físicos, ya que nuestras teorías sociales han procurado siempre callarlo, incluso en los Estados Unidos, donde nació, sin embargo, la idea de unir las distintas ramas que se ocupan del hombre bajo la denominación de “*Antropología*”, de donde heredamos la idea, sin más éxito que ellos en esto.

Si no queremos anquilosarnos, hay que romper el círculo infernal de “*yo interpreto lo que tú interpretas que yo interpreto que él interpreta lo que yo interpreto*” de la *thick description* de Geertz (1983: 123-127) y de mucho antes que él, de Malinowski (1932 y 1935), quien ya había señalado que en nueve de cada diez casos las palabras tienen consecuencias, pues alteran el estado de los hechos.

Acerca de la tendencia reciente de los antropólogos a acrecentar el interés acerca de las situaciones discursivas y, sobre todo, acerca de la reflexividad del investigador, ¿podríamos considerar entonces todo lo escrito por cronistas, viajeros, comerciantes, misioneros, periodistas, etc. tan válido como las monografías antropológicas (las que sean)? Tal vez nos tengamos entonces que dividir en dos bandos: los que creen que sí y adiós a

la Antropología... que busquen otro trabajo o hagan una Antropología sólo y estrictamente textual que ya no vería en las culturas sino “*puestas en práctica de textualidad*”, como dijo Rabinow (1986: 102) y sobre todo que se olviden no sólo de toda reflexión sino aún más, de toda acción social... Y el otro bando, los que pensamos que no es lo mismo y que la Antropología sí tiene que hacer todavía y mucho, sobre todo en nuestros países latinoamericanos y en nuestra situación de historia neoliberal.

Fue importante sin duda la primera experiencia antropológica (etnológica), la de los europeos y luego de los norteamericanos, dedicándose al estudio de las sociedades “salvajes”, “exóticas”, “primitivas”... por dos razones. A) porque si no se hubiese distanciado de su propia sociedad para estudiar al hombre, no se habría logrado la “visión” del Otro, necesaria para aprender a no permanecer en un etnocentrismo exacerbado, como fue el de los evolucionistas unilaterales o en una visión del Otro enfocada sólo a través de los valores propios de su sociedad, como lo estaban haciendo sociólogos, economistas, psicólogos o psiquiatras, por ejemplo. Esta etapa permitió la idea de relativizar el pensamiento, la lógica, la “cultura” y la idea de sociedad. B) porque tuvieron que: 1ro.) procurar demostrar en sociedades reales el modelo de sus maestros evolucionistas, construido sobre sociedades irreales y 2do.) al descubrir en esas sociedades que el modelo de sus maestros no funcionaba, tuvieron que romper o procurar hacerlo, lo que constituyó una virtud que nos es imposible no reconocerles, porque ¿cuántos científicos “duros”, cuántos gobernantes, planificadores sociales, economistas y planificadores de la ciencia no mantiene todavía el modelo evolucionista? Sólo se debe acotar que Mauss, Boas, Malinowski, Radcliffe-Brown, Kroeber, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss... hicieron esas rupturas siguiendo caminos distintos para pensar.

La monografía fue un momento privilegiado para construir *lo diferente en objeto, un objeto apropiable por otro*, tanto por nosotros “los científicos” como por ellos, los objetos mismos

de nuestro discurso. Y tenemos todos (ellos y nosotros) algo en común: significados, trátese de nociones, conceptos, creencias, cosas, eventos, experiencias, etc. y una realidad que quisiéramos poder pensar y transformar en “otro” objeto abstracto, para encontrarnos en él, la cual ni el pensamiento ni la voluntad podrán agotar.

¿Existe una ciencia que escape a esta problemática?

Debemos recordar que Mauss, Malinowski, Evans-Pritchard, Harrisson y cuantos otros se dieron como tarea describir sociedades que han desaparecido, si se los lee con atención en sus propios textos, se verá que ellos indicaron cómo hacer para hablar de esas otras sociedades. Si no lo hubieran hecho no estaríamos discutiendo hoy.

El estudio de las sociedades “exóticas” (lo son para los antropólogos del norte, no para nosotros los antropólogos del sur, que vivimos en ellas) fue un momento de la Antropología y tuvo algo —a mi parecer— muy positivo: permitió que por lo menos una disciplina científica, entre todas, descubriera la relatividad de la mirada científica sobre el mundo, la *relatividad del saber, la relatividad de la ciencia y de la religión*, que se inventara la noción del “*etnocentrismo*” y que todo esto nos hiciera más conscientes de los pecados cometidos por la sociedad occidental contra el resto del mundo, su objeto de estudio.

Los antropólogos del Norte (los del “Noratlántico”, como los llama Esteban Krotz, 1993 y 1998), fueron quienes dieron una primeras pautas e interpretaciones de lo que escogieron como objeto de estudio. Del *Hombre* hicieron y se concentraron en el “hombre primitivo”, de lo que era la *sociedad humana* hicieron y se concentraron en las “sociedades primitivas” (de ahí que hablemos hoy del “exotismo” de su objeto de estudio), pero tenían una justificación: tenían que romper con el modelo evolucionista. ¿Es esto malo? Si no hubiesen ido a esas sociedades diferentes de

la suya, no hubiesen podido producir esa ruptura, pues ¿cómo habrían podido deshacerse o procurado hacerlo de los *estereotipos “científicos”* de su tiempo sobre los “Otros, salvajes, infantiles, irracionales”, estereotipos que dominaban, como sabemos, tanto en las ciencias humanas como en las otras y que permanecen hoy todavía en la mayoría de las ciencias, como también en la visión de nuestros gobernantes, el Banco Mundial y las transnacionales?

La falla principal fue cuando se conservó ese primer objeto de estudio como el único importante (para muchos), lo que los hace sujetos de la crítica actual, una crítica poco fundamentada muchas veces o mucho menos que la autocritica que se hicieron algunos de esos pioneros.

Fue una etapa importante de la Antropología, pero que terminó, entramos ahora en una nueva etapa, la cual no concibo como “postmoderna”, porque este enfoque es ideológico y creo que aún mucho más ideológico que los anteriores, además de tener el defecto de servir de parapeto a la economía neoliberal.

En cuanto a nosotros, antropólogos del Tercer Mundo, estudiosos de nosotros mismos, nunca hemos ido a estudiar sociedades diferentes de las nuestras, excepto si se considera que las sociedades llamadas entre nosotros, en Venezuela, “grupos indígenas” o “grupos étnicos” (cometiendo el error de utilizar este término sólo para los “indígenas”, es decir, los “indios”, como si fuesen ellos solos los “étnicos” y siguiendo con esto el enfoque de los antropólogos del Norte: los *Otros y Nosotros*, donde los *otros son los grupos étnicos y Nosotros, los occidentales*) son sociedades diferentes de la nuestra. Si consideramos que lo son, es porque no hemos entendido todavía lo que es América, lo que es América Latina, lo que es Venezuela: sociedades pluriétnicas, pluriculturales, en permanente efervescencia histórica, política, social, cultural, psicológica, biológica, ecológica, geológica... a niveles colectivo e individual, sociedades e individualidades haciéndose y deshaciéndose sin cesar. Cuando nuestros pueblos empiezan a

adaptarse a una situación, elaborando mecanismos de defensa para la situación engendrada, empieza otra situación totalmente distinta a la anterior, obligando a buscar nuevas soluciones, nuevos mecanismos de defensa, sin que esto signifique que estos sean efectivos.

Pasamos de los *desórdenes chamánicos, sagrados, étnicos*, a los *desórdenes pluriétnicos*, que incluyeron lo mismo lo que los folkloristas llaman “religiosidad popular”, como los ritos pluriétnicos de María Lionza (para buscar sintetizar la pluriculturalidad e integrar a la historia silenciada y alienante con un presente inseguro y caótico) o el culto a los muertos milagrosos (en un intento de socializar y culturizar, al santificarlos, a prostitutas, malandros, drogadictos y borrachos empedernidos, con inversión de los valores aprendidos pero no asimilados, a causa de la resistencia cultural reinante). Pasamos entonces a los mecanismos pluriétnicos de defensa, recién elaborados o no terminados de elaborar, para encontrarnos ahora en la situación de globalización impuesta, homogeneización cultural caotizante, neoliberalismo no menos caotizante, postmodernidad aprendida e importada, aunque con retraso y tecnificación exacerbante, reservada, por supuesto, a una minoritaria élite encerrada más y más en galaxias aislantes, aunque altamente comunicantes entre sí. Ante la situación de la “Sociedad contemporánea” y del “*Homo Cosmopolita*” (concebido principal y básicamente como “*consumista*”), nos encontramos nuevamente obligados, como se ve obligado también el mundo entero a hacerlo hoy, a re-elaborar nuestros mecanismos de defensa culturales e individuales.

Todas estas experiencias vividas por los antropólogos junto con nuestras poblaciones, a través del tiempo y también recientemente, en sociedades que eran el objeto de análisis de antropólogos europeos y norteamericanos, nos han preparado, más que a los antropólogos del norte, a hacer la Antropología que se debe hacer hoy en el mundo: una Antropología que debe reflexionar sobre sí misma, aquí, porque Venezuela es un pedazo de humanidad y,

así como los europeos pensaron el mundo primero a partir de sus sociedades y luego a partir del estudio de sociedades reducidas del Pacífico o de África, nos debe ser permitido también pensar el mundo a través del estudio de nosotros mismos, de la población de nuestro país y de la cual somos integrantes: algo que hemos hecho todo el tiempo, aunque no lo hayamos concientizado a veces. Quiero decir que la experiencia antropológica latinoamericana —dentro de la cual incluyo, por supuesto, la venezolana— nos ha preparado más que cualquier otra experiencia antropológica, para afrontar ahora al Otro en Uno y el problema de la globalización y la pseudo homogeneización. Digo *pseudo*, pues también procuraron los españoles homogeneizar sus colonias y lo lograron sólo en cierta medida, como sabemos. Y ahora el Banco Mundial y las multinacionales quieren homogeneizar un territorio físico y social mucho mayor (aunque, hay que reconocerlo, con instrumentos de dominación más efectivos que los que tenían los españoles), tarea dantesca y mítica que ha empezado caóticamente, como ya es observable. En esta situación, creo que estamos más preparados los antropólogos latinos, los antropólogos venezolanos, que los europeos y norteamericanos, porque esto ya lo hemos vivido en carne propia, lo han vivido nuestras poblaciones en los últimos cinco siglos y lo que podamos analizar al respecto nos prepara más que a ellos (los antropólogos del norte, que son *los Otros de nosotros*) para aceptar que la alteridad entre nosotros es una muestra del fenómeno global y también para teorizar un día sobre la Humanidad a partir de nuestra humanidad. Porque *somos lo observado y al mismo tiempo los observadores*, de modo que la mirada antropológica está sufriendo necesariamente un cambio con nosotros y nos es fácil asumirla.

Pero, desde luego, sería absurdo si nos contentáramos con hacer esa nueva Antropología, sin reconocer que sin aquella *etapa primera*, no estaríamos aquí como antropólogos ni en Venezuela, discutiendo sobre el futuro de nuestra disciplina en el mundo.

Tuvimos la suerte de haber vivido esta experiencia gracias a los pioneros de esa primera etapa de la Antropología y también la de poder vivir hoy otra experiencia, gracias a nuestra posición, bastante favorable en el mundo de hoy. Nosotros somos antropólogos de las “otras” sociedades distintas a las de los antropólogos del norte, antropólogos del subdesarrollo, antropólogos de las regiones del sur que fueron objeto de estudio de los del Norte. Esto nos permite admirar a los antropólogos del Norte, pero también, gracias a la distancia y a esta “otra” experiencia, romper con ellos e ir construyendo una nueva Antropología, así como lo hicieron ellos en relación con quienes los precedieron y así como lo hicieron los historiadores de las nuevas generaciones en Francia, cuando aceptaron los retos lanzados por los antropólogos a su concepción de la historia y plantearon la necesidad de una *Nueva Historia*...

Una nueva Antropología no se construye de un solo golpe, es todo un proceso colectivo, porque hoy hay más antropólogos que antes y en todas las sociedades. Esta nueva Antropología ha de tener nuevas implicaciones, no puede ser concebida sólo como un saber.

La ciencia es, sin duda, un mito, un *mito de la verdad*, que ha sustituido para nosotros los mitos anteriores, en desuso o cuyo uso ha seguido sólo en ciertos sectores de las poblaciones. Si abandonamos la ciencia, quedamos sin mito ¿podemos vivir sin mito en las condiciones actuales de nuestro planeta, de nuestra sociedad y del dominio sobre nosotros de las transnacionales? (las cuales no se preocupan por analizar su discurso económico-político, pues sólo conocen una verdad, no saben relativizar y sólo les interesa gozar de sus enormes beneficios, a pesar de que la economía como ciencia es también un mito, pero que puede producir grandes beneficios a algunos en detrimento y deterioro de otros, que son los más).

¿Por qué no utilizar nuestro propio mito científico, la Antropología, con estrategias de contra-astucia, a fin de producir contra-poderes y contra-beneficios y poder servir de algo a nuestras propias sociedades? No vivimos en una abstracción, a menos que se pensara que la vida es sueño, en este caso poco importa como es el sueño, pero si es una pesadilla, si importa... Si un ladrón asalta mi casa ¿debo dejarlo hacer y como testigo pasivo de lo que me está sucediendo, limitarme a analizar su actuación y analizarme a mí en mi relación con el ladrón o debo proceder a defenderme e impedir que me robe y mate?

Pues nos están asaltando los peores ladrones internacionales, ladrones con fuerza física e intelectual, ladrones de ideas, bienes y vidas, de territorios, ¿debemos sólo discutir al respecto y observar cómo actúan? ¿Hemos de asistir como simples testigos intelectuales al deterioro progresivo de nuestras sociedades y nuestros espacios y a su invasión igualmente progresiva?

En uno de los simposios se hablaba de la invasión de los territorios y comunidades indígenas por las transnacionales, pero no están solamente ahí, están en todas partes sin que nos percatemos y pasamos por su lado sin darnos cuenta. Aquí, por ejemplo, en el Estado Mérida, se están instalando, ya han invadido espacios (como en La Culata) que son parte de un Parque Nacional, están procurando instalarse en el Páramo de Mucuchíes, en Llano del Hato, ayudados por los poderes locales y regionales: ya lograron desplazar en gran parte el Observatorio Astronómico, haciendo reducir sus actividades de investigación por falta de presupuesto, están manipulando indirectamente, a través de intermediarios entrenados, a nuestros campesinos, para un día desplazarlos también a ellos, aunque se trate de un Parque Nacional que —se supone— está protegido por nuestras leyes.

Pienso que no podemos asistir pasivamente a lo que nos está sucediendo. La Antropología raramente ha sido un actor social, es decir: la mayoría de los antropólogos se han contentado hasta

el momento con producir conocimiento, dar clases en la universidad y —a veces— escribir artículos y —más raramente— libros sobre los “Otros”, porque no podían, como antropólogos del norte, identificarse con la problemática socioeconómica e histórico-cultural de los que eran su “objeto de estudio” (con algunas excepciones, que confirman la regla) y no podían comprometerse a intervenir porque pertenecían a otros ambientes sociopolíticos.

¿Ha de ser éste nuestro caso en Venezuela, entrando al siglo XXI, dentro de un caos mundial? ¿Dejamos de hacer Antropología? ¿Seguiremos enseñando Antropología como lo estamos haciendo?

La figura proteiforme del cambio se nos presenta bajo el nombre de “futuro”, un futuro que ya es actual porque es el movimiento del presente mismo. Es *la implosión del tiempo en la procesualidad inmediata del presente*, como diría Michel Freitag (1995: 10).

El futuro hoy es la mutación de las sociedades, en una amplia red de sistemas operativos que reinan en adelante sobre lo social y lo cultural y en esta red —en la cual estamos metidos, queramos o no— la creó la sociedad occidental, a la cual pertenecemos también (especialmente a nivel académico), pero no totalmente, por nuestra condición de sociedad de reciente formación multiétnica no terminada.

La transformación se ha vuelto un estado de hecho permanente (como señala también Freitag) que nos agarró desprevenidos y nos puede aniquilar pues, en lugar de tomar nosotros mismos la decisión de transformarnos para ser actores de esta transformación y no simples objetos pasivos de ella, permanecemos en letargo, amarrados a viejos esquemas, antiguas estructuras académico-políticas, a un pensum, en la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela, incapaz de formar investigadores, imposibilitado para formar pensadores y aburrido para

jóvenes formados por la televisión y las películas norteamericanas de acción rápida.

Creemos que nos estamos transformando porque entramos en *internet*, pero no hay sino que observar lo que estamos haciendo a nivel académico, especialmente en la docencia y especialmente en la docencia de Pregrado, observar la estructura de nuestras escuelas universitarias, de nuestros departamentos, de nuestros muy arcaicos, largos y estáticos pensa de estudios, para comprender que no estamos ni estaremos viviendo nuestra transformación, sino que la visión para nosotros. Al respecto puede consultarse el *Programa de especialidades para el pregrado* (Clarac de Briceño, 1997), presentado a las autoridades de la Universidad de Los Andes (Mérida, Venezuela), que las espantó aparentemente y no fue aprobado porque no estaba “en la tradición”.

No podemos aceptar ser simples relees técnicos de procesos tecnológicos y tecnocráticos, los cuales tienden a la disolución de la vida de la sociedad, de la historia (para los hombres del futuro o de otros mundos sólo quedará la historia de los estadounidenses, a través de la información que ellos encierran en sus naves espaciales). Deberíamos buscar un conocimiento que nos permita seguir siendo, al mismo tiempo que nos defendemos frente al positivismo moderno y al caótico operacionalismo pragmático postmoderno.

Vivimos en una época extraordinaria, en la cual se presentan problemas extraordinarios, entre los cuales este problema —nuevo para la humanidad— que consiste en deber y poder, por primera vez en la historia de la humanidad, pronunciarnos consciente y voluntariamente sobre la naturaleza de nuestra naturaleza, si no queremos que nos la cambien antes de que hayamos entendido lo que está sucediendo.

Tenemos que cambiar toda nuestra concepción universitaria y nuestro funcionamiento universitario, toda nuestra

política educativa, nuestra forma de enseñar y lo que enseñamos para atraer a las nuevas generaciones al cambio y prepararlas de tal modo que no se vuelvan simples observadores pasivos o simples tecnócratas y tecnólogos al servicio del sistema de globalización. Ese cambio necesita, entre nosotros, nuevas generaciones capaces de asumir que somos humanos, es decir, hombres y mujeres universales, pero también latinoamericanos, sin temor al sistema, que como científicos y humanistas trabajen *con y no para* la comunidad científica internacional, *con y no para* el mercado internacional, capaces de un debate constructivo acerca de la responsabilidad de la universidad venezolana, sus logros y conexión con el país.

La Antropología, reitero lo que afirmé antes, raramente ha sido un actor social, la mayoría de los antropólogos se han contentado con producir conocimiento, dar clases en las universidades y escribir libros y artículos, porque no se ha identificado con la problemática socioeconómica e histórico-cultural de lo que era su “objeto de estudio”. Su condición de antropólogos del Norte los hacía considerar que los problemas de los Otros pertenecían a otros ambientes sociopolíticos, ajenos a los suyos, en los cuales juzgaban que no podían intervenir, excepto a nivel intelectual.

Y para terminar vuelvo a preguntar: si hoy, en Venezuela, dentro del caos mundial, ¿estaremos preparados para entrar al siglo XXI?

Referencias bibliográficas

ADAM, J. M. Y OTROS.

1990. *Le Discours Antropologique*. Semiotique, Meridiens KlinckSieck, París.

BOREL, M. J.

1990. “Le discours descriptif, le savoir et les signes”, en J. M. Adam y otros, *Discours Antropologique*. Semiotique, Meridiens KlinckSieck, París.

MALINOWSKI, B.

1932. *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. George Routledge & Sons, London.

1935. *Coral Gardens and Their Magic. A Study of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Island*. G. Routledge & Sons, London.

CLARAC DE BRICEÑO, JACQUELINE.

1993. “Estatutos y características cognitivas de la Antropología en Venezuela”, en *Alteridades (Antropologías Latinoamericanas)*. Año 3, Nro. 6. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México, pp. 17-26.

1997. *Programa de especialidades para el Pregrado, a través de Módulos* (Proyecto presentado a las autoridades de la Universidad de Los Andes). Mimeografiado. CIET / Universidad de Los Andes, Mérida.

DÍAZ CRUZ, RODRIGO.

1997. “La vivencia en circulación. Una introducción a la Antropología de la experiencia”, en *Alteridades (Símbolos, Experiencias, Rituales)*. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México, Año 7, Nro. 13, pp. 5-18.

FREITAG, MICHELLE.

1995. *Le Naufrage de l'Université et Autres Essais*. Col. Recherches, Bibl. Du Mauss, París-Quebec.

GEERTZ, C.

1983. “Thick description: toward and interpretative theory of culture”, en *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, Nueva York, pp. 3-30.

- KILANI, M.
1990. “Les anthropologues et leur savoir: du terrain au texte”, en J. M. Adam y otros, *Discours Anthropologique*. Meridiens KlinckSieck, París.
- KROTZ, ESTEBAN.
1993. “La producción de la Antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes”, en *Alteridades (Antropologías Latinoamericanas)*. Año 3, Nro. 6, pp. 5-11.
1999. “Elementos críticos en el futuro cercano de las antropologías latinoamericanas”, en L. Meneses, J. Clarac y G. Gordones, editores, *Hacia la Antropología del Siglo XXI*. Tomo 1. CONICIT / CONAC / Museo Arqueológico / ULA, pp. 74-81.
- LÉVY-LEBLOND, J. M.
1996. *La Pierre de touche (La science à l'épreuve)*. Col. Folio Essais. Ed. Gallimard, París.
- VATTIMO, G. Y K. FALL YORO.
1996. “Nous sommes une culture du conflicto”, en Varios autores, *Les Rencontres Philosophiques de L'UNESCO*. UNESCO, París, pp. 56-59.

Recensión¹

Varios autores: *Hacia la Antropología del Siglo XXI*
(Editores: Lino Meneses Pacheco, J. C. de Briceño y Gladys Gordones Rojas),
Mérida-Venezuela. Publicación de: CONICIT CONAC, Museo Arqueológico-ULA
y Centro de Investigaciones Etnológicas-ULA, 1999, 2 tomos, 842 páginas

Este libro, de reciente publicación, constituye, actualmente, un documento único en Venezuela. En efecto, recoge, por primera vez en el país, una importante muestra de enfoques y trabajos de antropólogos venezolanos. Representa, por consiguiente, un interesante documento histórico, que muestra los distintos temas de interés de la investigación antropológica en Venezuela al terminar el siglo XX y empezar el XXI, a través de las distintas ramas de esta disciplina en la práctica investigativa, para aproximarse al conocimiento del hombre y proyectar los resultados obtenidos a la sociedad venezolana.

Los antropólogos del futuro —si es que hay antropólogos en el futuro— conocerán, al leerlo, qué tipo de problemas afectaban la sociedad venezolana de fines de siglo o por lo menos, cuáles, entre tales problemas, retenían la atención de esos científicos humanos llamados antropólogos y que tenían una búsqueda en Etnología, Arqueología, Socioantropología, Etnohistoria, Etnolingüística, Antropología de la salud y la enfermedad, Biodiversidad, Turismo, Museología, Sexología, Bioantropología, Epistemología... en su propio país y en su propia sociedad.

1 Publicado en: *Boletín Antropológico*. Museo Arqueológico / Centro de Investigaciones / Universidad de Los Andes. Vol. 1, Nro. 45 (Mérida, enero-abril 1999), pp. 92-105.

Esto constituye, también, lo novedoso de este libro: que los trabajos de todos los antropólogos venezolanos (el libro incluye también algunos trabajos de colegas extranjeros) se refieren a su propio país, con enfoques que, además, muestran que el antropólogo venezolano no concibe su disciplina sólo como el estudio de “grupos étnicos”, es decir, de un *Otro* diferente de él, tal vez porque tiene la conciencia o simplemente el sentimiento y la intuición, de que su sociedad pluriétnica incluye, lo mismo, a los denominados “indígenas”, como a los llamados “criollos” en una estructuración social que integra, de distintos modos y a través de una Historia común, en distinto grado y con distinta intensidad, a **todos**, incluyéndolo a él mismo en tanto que antropólogo.

Del mismo modo, esta obra constituye un interesante documento para aquéllos que, entre nosotros, se preocupan por la epistemología y que tendrán, así, la ocasión de poder analizar un material diversificado, tanto desde el punto de vista metodológico, como desde el punto de vista del enfoque —en muchos casos— de la aplicación social y de establecer comparaciones con lo que enfocan y hacen los demás antropólogos, tanto en los países del norte —dónde nació la Antropología— como en los demás países del sur, del que forma parte el nuestro, donde han encontrado, a menudo, los del norte su objeto de estudio.

El material ha sido recopilado durante el *Primer Congreso Nacional de Antropología*, realizado en la ciudad de Mérida (Venezuela), del 30 de mayo al 4 de junio de 1998, el cual pudo planificarse y llevarse a buen término gracias al entusiasmo que mostraron los antropólogos de diferentes regiones del país, habiendo escogido ellos todos los temas del programa.

Este libro no pretende representar, sin embargo, a todos los antropólogos del país, ya que algunos de ellos no vinieron o no pudieron venir al Congreso, por distintas razones; otros vinieron, pero no enviaron, posteriormente, el texto definitivo de sus ponencias, lo que lamentamos, ya que, entre ellos, había

también material de calidad. Finalmente, algunos trabajos fueron rechazados para su publicación, porque fueron evaluados negativamente por los árbitros.

Se debe agradecer, entonces, a todos los compatriotas que participaron en la realización de esta importante muestra, así como también a los colegas extranjeros (de Colombia, México y España), quienes nos han acompañado en este experimento de ver la Antropología a través de ojos venezolanos.

El **primer tomo** empieza con el tema *A cinco siglos de la llegada de Cristóbal Colón a Venezuela (1498-1998)*, iniciando este Manuel Gutiérrez Estévez, de la Universidad Complutense de Madrid (lo que constituye un saludo a la bandera de la antigua “Madre Patria”), con la ponencia: “Conmemoraciones, aniversarios y miradas cruzadas”, donde Manuel, con el fino estilo sarcástico que lo caracteriza, procura reconstruir la *visión del Otro* sobre los dos tipos de poblaciones que entonces se encontraron, en combate o en mestizaje: el “indio salvaje” y el “blanco caníbal”, porque se alimenta de palabras y con su sacerdote caníbal, que se alimenta sólo de indios “puros”. Termina este capítulo Manuel con el tema “El amor a la patria y a la tribu. Las retóricas de la memoria incómoda”, con un análisis descriptivo —y también sarcástico— de los himnos nacionales de España y de sus antiguas hijas-colonias, patrias todas.

Los demás capítulos de esta parte son obra de venezolanos: a) “El mito del crisol: razas, etnias e Historia”, de Emanuele Amodio, de la Universidad Central de Venezuela, ponencia en la que Amodio analiza el tema del “mestizaje”, racial o cultural, a través de la obra y los programas televisivos con los cuales un autor, tan venerado en Venezuela (aunque no por los antropólogos), como lo es Arturo Uslar Pietri, representante ilustre de los grupos dominantes, inundó al país, durante varias décadas, b) sigue Esteban Emilio Mosonyi, con “Criterios alternativos para establecer un balance de quinientos años de ‘apertura histórica’”,

capítulo en el cual Mosonyi —de acuerdo en esto con J. Clarac (capítulo posterior)— muestra que la historia está repleta de procesos de globalización fallida, entre los cuales uno de los principales fue el intento de los españoles por homogeneizar sus colonias americanas. Analiza aquí Mosonyi las contribuciones indígena y africana al proceso de formación del venezolano, obviando (a propósito) la europea, por ser demasiado obvia, ya que fue voluntad permanente de la clase dominante la de hispanizar a su país y de aculturar compulsivamente los diferentes segmentos étnicos, preconizando su incorporación al modelo occidental capitalista. Critica también la idea de “ruptura” que manejó siempre la historiografía tradicional y que ha jugado un papel omnipotente en nuestra Historia intelectual, negando la Historia anterior y no cuestionando nunca el punto de partida de nuestro acontecer histórico, situándolo automáticamente apenas en el año de 1498 y c) Emperatriz Arrenza Camero, de la Universidad del Zulia, quien es la autora de: “Redescubriendo el descubrimiento”, donde nos ofrece una reflexión sobre las diferentes perspectivas con las cuales los historiadores del siglo XX presentaron el impacto de ese “encuentro cultural”, pasando por J. Eliot, Fernand Braudel y Wallerstein, a continuación analiza las razones por las cuales no se concedieron, nunca, a los indígenas la posibilidad de la autodeterminación y el ejercicio de poderes soberanos como pueblos.

Krotz, de la Universidad de Yucatán, México, inicia la **segunda parte** del libro, cuya temática candente es *El futuro de la Antropología en Venezuela*, con una interesante disertación sobre los “Elementos críticos en el futuro cercano de las antropologías latinoamericanas”, por considerar que el tema en discusión ha de insertarse en el nuevo contexto de las antropologías latinoamericanas, cuyo conocimiento es indispensable para la generación de conocimientos antropológicos válidos. Muestra cómo, actualmente, hay pocos —o menos— tabúes en los temas que interesan a los antropólogos “del sur”, y se dedica a analizar algunos campos temáticos que le parecen ser de especial relevancia para la disciplina

como tal y para la disciplina en los países "del sur": la cuestión étnica y la historia de nuestra disciplina en cada uno de nuestros países, puntos con los cuales está estrechamente relacionada la producción de conocimientos científicos en Antropología. Siguen luego los antropólogos venezolanos, coincidiendo —todos— en la inquietud por el futuro de la única Escuela de Antropología del país a nivel de Licenciatura: la de la Universidad Central de Venezuela (Caracas): Jacqueline Clarac de Briceño (Universidad de los Andes, Mérida), con el tema “¿Una Antropología relé o una Antropología creativa?”, se preocupa por lo que hacen los antropólogos que se encierran en las universidades a discutir el problema de la modernidad-postmodernidad o a navegar por el ciberespacio, fuera de toda conexión con el país real, ella comparte con Esteban Krotz (desde México '93) la noción de “*antropólogos del sur*”, mostrando todo lo que deben éstos a los del norte y cómo se debe, también, a los del norte el primer intento de relativizar el conocimiento científico y la dominación occidental del mundo, piensa que fue una etapa importante de la antropología, que ha de ser superada nuevamente (como ya se procuró superar cada etapa en la historia de nuestra disciplina), para hacerse ahora la Antropología en contextos históricos y socioculturales distintos, en los cuales cabe no sólo generar conocimientos, sino también llevarlos a la búsqueda de soluciones para los terribles problemas que hoy vive Venezuela, en una situación caótica de globalización impuesta, antes de haber terminado de comprender lo que es la modernidad, en una situación de multietnicidad y de necesidad permanente de forjar nuevos mecanismos de defensa cultural.

Sigue Alexander Mansutti Rodríguez (Universidad Nacional Experimental de Guayana, Puerto Ordaz): “La antropología que requerimos”, capítulo en el cual hace suya la frase de Descola: “L'universel est son domaine el la différence son objet” y piensa que esta capacidad para *reflexionar sistemáticamente al Otro, desde categorías producidas en la episteme occidental*, da a la Antropología una herramienta poderosa para revenir a nuestra propia sociedad y pensarla desde los contrastes culturales. Se preocupa

porque los antropólogos son entrevistados y consultados en los países del norte, mientras que en Venezuela “la Antropología y los antropólogos tenemos dificultad para hacernos oír por nuestro entorno más reducido y aún más por el país”, lo cual atribuye a factores tales como una Antropología desacademizada, poco sinérgica y con una desestructura formativa, una Antropología a menudo desactualizada e impertinente, desdibujada por falta de autoestima. Dentro de este panorama negativo distingue unas fortalezas, sin embargo, a través de un liderazgo emergente en la provincia, cierta Antropología viva que genera nuevos espacios y comprometida, que liga el desempeño de su disciplina al mejoramiento de la calidad de vida de las comunidades con las cuales trabaja. Sugiere algunas estrategias para la construcción de una Antropología venezolana a partir de las fortalezas actuales, considerando que el nudo de la cuestión es la Escuela de Antropología de Caracas, la cual debería recibir la colaboración de los demás núcleos de antropólogos del país, a fin de crear las condiciones para que aparezca y madure la academia de la Antropología venezolana. Sugiere también, entre otras cosas, institucionalizar el encuentro de antropólogos, fortalecer las pocas revistas antropológicas existentes en el país, cultivar la Antropología en un ambiente donde se exalte la calidad. Siguen Enué Texier y Rafael López Sanz, de la Universidad Central de Venezuela (Caracas) con “La antropología en el contexto contemporáneo”, donde abogan por un Doctorado en Antropología (programa interinstitucional en elaboración actualmente) que busque colocar la Antropología que se practica en Venezuela en consonancia y a tono con la situación actual de la Antropología dentro del debate actual de las ciencias y del mundo contemporáneo, resultando claves la interdisciplinariedad, la complementariedad y el orden sistémico, con la idea de un futuro común donde seamos co-responsables. Insisten en la necesidad urgente de comenzar dicho programa de Doctorado y de dejar de desarrollar teorías y métodos abstractos calcados de modelos societarios que nada tienen que ver con nuestras propias realidades culturales.

Viene luego Emanuele Amodio (Universidad Central de Venezuela, Caracas) con el tema “La Antropología invisible. Líneas para una historiografía antropológica venezolana”, considerando que, aunque los estudios de Antropología han tenido un desarrollo desigual en Venezuela, no cabe duda que, gracias al aporte de profesionales nacionales y extranjeros, se ha ido estructurando una tradición de estudios teóricos e investigativos, pasando primero por el interés costumbrista del siglo pasado, luego la perspectiva indigenista de mitad de nuestro siglo, transformándose el originario enfoque folklórico anterior en un campo disciplinar científico, deseoso de desarrollar modelos interpretativos adaptados a la sociedad nacional. Piensa que cualquier discurso sobre la transmisión del saber antropológico en Venezuela debe tomar en cuenta dos escenarios por lo menos: el de la Antropología en Europa y en los Estados Unidos y el local venezolano, relacionándolo con el de América Latina. Propone construir una relación consistente y verdadera con los Otros, a partir del pasado. Terminan esta parte Valentín Fina Puig y Jesús Oyalbis (Universidad Central de Venezuela, Caracas): “El futuro de los estudios antropológicos y las investigaciones antropológicas en Venezuela”, defendiendo la Escuela de Antropología de Caracas, la cual, según ellos, habría lograda definir un plan de estudios que intenta equilibrar las posiciones entre el conocimiento general y el especializado, entre lo teórico y lo aplicado. Les parece necesario, sin embargo, revisar los criterios con los que fueron definidos, en su oportunidad, los ciclos de la carrera, por ser obstaculizadores y generadores de dispersión e indispensable plantearse el problema de la inserción de los profesionales ahí formados dentro del mercado laboral.

A partir de ahí, entra el libro en la dimensión de los trabajos de investigación concretos que se han realizado o se están realizando actualmente en el país, mostrando así toda la gama de inquietudes y problemas tratados, empezando con el tema de la biodiversidad, la autogestión y los problemas indígenas y campesinos, en el cual destacan los trabajos de Omar González Náñez

(Universidad de Los Andes, Mérida): “Reservas de biósfera, áreas protegidas y base territorial para las etnias: los casos Yanomami y Yekuana del Alto Orinoco”, Gerald Clarac (Asesor del Consejo Nacional de Fronteras para la cuestión indígena): “Pueblos indígenas y Estado venezolano” y Raquel Martens Ramírez (ULA, Mérida): “Derechos de Páramo, derechos en conflicto en el Municipio Rangel, estado Mérida”.

Sigue el tema: *Cuerpo humano, salud, enfermedad y paleopatología*, con los trabajos de Belkis Graciela Rojas Trejo (ULA, Mérida): “La conceptualización del cuerpo entre las campesinas de Mucuchíes”, Mayidé Ch. Pirona González (Universidad del Zulia, Maracaibo): “Representaciones de la boca y la salud bucal en las Wayuu, Barrio Cujicito de Maracaibo” y Carlos García Sívoli (ULA, Mérida): “Paleopatología: posibles evidencias de tumores en cráneos prehispánicos. Cordillera de Mérida”.

Luego vienen: *Las Culturas afroamericanas y el legado de las plantaciones* con contribuciones de Yara Altez (Universidad Central de Venezuela, Caracas): “Apuntes sobre el estudio y la interpretación de la cultura en comunidades negras”, Mariana Gómez S. (LUZ - Maracaibo): “Proceso de construcción de identidades en Gibraltar: una aproximación a la representación social de lo africano y lo negro sobre el escenario de conflictos de tierras” y Ernesto Mora Queipo (LUZ, Maracaibo): “Música y religión en la tradición de una comunidad negra”.

Se entra después en el tema arqueológico, confinado a la *Arqueología del Occidente de Venezuela y el nororiente de Colombia* (los demás arqueólogos del país no presentaron tema de mesa en este *Primer Congreso Nacional de Antropología*), con trabajos de Carl Henrik Langebaek (Universidad de los Andes, Bogotá): “Arqueología regional en la región de Fuquene, Susa y Símitjaca, Andes Orientales de Colombia”, Lino Meneses Pacheco (ULA, Mérida): “Las sociedades prehispánicas de la Cordillera Andina de Mérida”, Reina Durán (Museo Antropológico del Táchira):

“Angostura: Un taller lítico entre Pueblo Hondo y San Simón”, Antonio José Niño (ULA, Mérida): “Las industrias líticas pulidas de la Cordillera de los Andes merideños”, José A. Gil Daza (ULA, Mérida): “Estudio arqueológico de tres sociedades en el Páramo Miranda, estado Mérida” y Gladys Gordones Rojas (ULA, Mérida): “Buscando al Otro: investigaciones sobre lo étnico en las sociedades prehispánicas de los Andes merideños”.

Después entramos en el tema *Estudio, Protección y Proyección del Patrimonio Cultural*, importante en un país donde el recientemente creado *Instituto de Patrimonio Cultural* no tiene suficiente fuerza política. Participan en él: María del Pilar Quintero (ULA, Mérida): “Estudio, protección y proyección del patrimonio cultural a través de la escuela”, Valentina Rocha Gómez (ULA, Mérida): “la noción de desarrollo artesanal en la legislación oficial venezolana”, Andrés Puig Saltarelli (ULA, Mérida): “Los SIG y el patrimonio arqueológico”, Isnírida Alvarez Sayago (Instituto Autónomo Cultural del estado Miranda) y Arturo José Falcón Lira (ULA Mérida): “Evaluación del impacto social en procesos de rescate del patrimonio cultural: estudio del caso de San Antonio de Acequias, Mérida, Venezuela”, Emanuele Amodio (UCV, Caracas): “La historia de papel”, Jacqueline Clarac de Briceño (ULA, Mérida): “Un caso de emergencia: la Laguna de Urao en Mérida. Monumento natural que debe pasar a ser Patrimonio Cultural”, Luis Molina (IPC, Caracas): “¿Investigación versus conservación? Acerca de la praxis conservativa del patrimonio arqueológico en Venezuela”, Christian Valles C. (IPC, Caracas): “Del área de conservación de testimonios y procesos culturales”. Termina este tomo con *Antropología y Turismo*, con comunicaciones de Jacqueline Clarac (ULA, Mérida): “Antropología, turismo y técnicas de contra-astucia”, Morelia Alvarado Miquilena (Instituto Autónomo de Patrimonio Cultural, estado Miranda): “El turismo como herramienta de proyección del patrimonio cultural” y Camilo Ezagui (Escuela Técnica Industrial y Agencia de Viajes y Turismo, Mérida): “La recreación a través del turismo: los museos como medio para incorporar a la

oferta turística” entre el conocimiento general y el especializado, entre lo teórico y lo aplicado.

Por cierto, el **Tomo 2** empieza justamente con el tema de los museos antropológicos y la Antropología en Venezuela, a través de un primer texto de Manuel Gutiérrez Estévez (Universidad Complutense de Madrid): “Diálogo intercultural en el museo: silencios, malentendidos y encasillados”, seguido de “El museo y la comunidad étnica”, de Andrés Puig Saltarelli (ULA, Mérida) y “El Museo del Táchira: una visión antropológica”, de Reina Durán (Museo Antropológico del Táchira). El segundo tema de este segundo tomo versa sobre *El Discurso Médico y el Discurso Cultural*, con un texto de Luis Bastidas Valecillos (ULA, Mérida): “El enfermo y su entorno: un estudio de caso” y otro de similar título de Luisa López de Pedrique (ULA, Mérida): “El enfermo y su entorno: un estudio de caso”, pasando luego al tema de la *Identidad, Simbolización del Espacio, Discurso Religioso y Discurso Político*, tema que, conjuntamente con los de *Patrimonio Cultural y Género*, aportó la mayor cantidad de contribuciones. Es así como tenemos a Carlos Valbuena Ch. (LUZ, Maracaibo): “Fiesta, simbolización del espacio y construcción de identidades en la ciudad de Maracaibo. La fiesta de la Purísima del Barrio ‘Negro Primero’”, Nelly García Gavidia (LUZ, Maracaibo): “Santa Rosa de Agua no es un Barrio, es un Pueblo”, Ana Luisa Servigna Acosta (LUZ, Maracaibo): “La casa, un espacio habitado por símbolos”, Francisco Franco (ULA, Mérida): “Muertos y encantados: aproximación de un estudio de los espíritus en el culto de María Lionza”, Luis d’Aubeterre (Universidad Nacional Experimental de Guayana, Puerto Ordaz): “Análisis discursivos de creencias, ideología y sentido común en el medio industrial de CVG-SIDOR (1994-95)”, Luz Coromoto Varela Manrique (Escuela de Historia de la Universidad de Los Andes, Mérida): “Del vínculo entre la política, la psicología política y la historia en la construcción de la identidad”, Yanet Segovia (ULA, Mérida), “El crimen y el espacio como otredad: aproximación al significado del crimen Wayuu desde la comprensión de la ciudad

como espacio del otro”, Ángel Acuña Delgado (Universidad de Granada, España): “Caracterización temática de la danza Yu’pa desde el análisis del contexto” y del mismo autor: “Factores de cambio y creatividad social entre los yu’pas de la Sierra de Perija”, Mark Davis (ULA, Mérida): “Identidad y actividad textil en la colonia otavaleña en Mérida” y Bernardo Enrique Flores Ortega (ULA, Táchira): “Visión del mito en las ciencias humanas contemporáneas”.

Se pasa después al tema *Género y Sexualidad en Venezuela*, con los trabajos de Morelba Jiménez (UCV, Caracas): “Derechos humanos y salud reproductiva ¿una ilusión?”, Elida Aponte (LUZ, Maracaibo): “Las mujeres en la formación del alma americana: homenaje a Teresa de la Parra. Reflexiones para el próximo milenio”, Blanca Elisa Cabral (ULA, Mérida): “Sexualidad y género. Fundamentos para una crítica antropológica de la cultura”, Amalfy Fuenmayor Noriega (Universidad de Educación Fukuoka, Japón): “La sensibilidad erótica inmersa en la poesía de los ideogramas japoneses”, Carmen Teresa García (ULA, Mérida): “La categoría de género y los estudios antropológicos”, Gladys Gordones Rojas y Lino Meneses Pacheco: “Arqueología y género: reflexiones en torno al concepto de género en la arqueología venezolana”, Leonor Alonso, Siul Ramos y Raquel Rondón (ULA, Mérida): “Representación del hombre y de la mujer en escolares de la ciudad de Mérida” y Nahir Monsalve y Josefina Alarcón (ULA, Mérida): “La construcción de lo masculino y lo femenino en la escuela en el nivel preescolar”.

Sigue el tema *Relaciones de Venezuela con el Caribe*, con Gertrudis Gavidia (ULA, Mérida): “La voz ausente. Representaciones simbólicas de la relación tierra-cultura en la poesía latinoamericana y caribeña de la primera mitad del siglo y de los años sesenta”, Otilia Rosas González (UCV, Caracas): “El proceso de modernización en Venezuela y su política de inmigración hacia el Caribe (siglo XIX)” y José Briceño Ruiz (ULA, Mérida):

“Venezuela y la cuenca del Caribe. De la cooperación a la integración”.

El libro cuenta, oficialmente, con un solo trabajo de *Antropología Urbana* (aunque muchos de los otros temas eran también urbanos), el de Luis d'Aubeterre (UNEG, Puerto Ordaz), con el título de “Discursividad y sentido común: la dimensión cotidiana de la cognición social en Ciudad Guayan”.

Después de lo anterior viene el último tema, con el cual termina este segundo tomo: *Resguardos y Tenencia de la Tierra*, con los trabajos de Alvira Mercader (Universidad Nacional Experimental “Francisco de Miranda”, Coro): “Tenencia de la tierra en La Vela, El Carrizal y Guaibacoa (siglos XVI-XVIII)”, Elida Aponte S. (LUZ, Maracaibo): “La tenencia de la tierra en Hispanoamérica”, Emanuele Amodio (UCV, Caracas): “La memoria negada. Rebeliones indígenas en defensa de los resguardos en el oriente de Venezuela a mitad del siglo XIX”, José Mejías (ULA, Mérida): “Los derechos de la tierra en la concepción de la tenencia de la tierra en una localidad andina. El caso del sector del Gigante en El Anís de ‘Chiguará’” y finalmente Edda Otilia Samudio Aizpúrua (ULA, Mérida) clausura el tema y el libro con “Los resguardos indígenas en Mérida: una expresión de utopía” .

Quisimos dar un recuento de todos los trabajos publicados en estos dos tomos, porque, como dijimos al principio, son una interesante muestra de los múltiples problemas que interesan a los antropólogos en Venezuela al terminar el siglo XX.

¿Qué es la Antropología del Sur?¹

Introducción

Nadie en la antigüedad se identificó como “antropólogo” o “etnógrafo”, a pesar de que Antropología y Etnografía estuvieron presentes en el pasado griego, con Homero y Hesíodo entre otros, por ejemplo, ya se consiguen definiciones del hombre como “comedor de pan”, agricultor, sacrificador de animales, buscador de matrimonio y destinado a la muerte... Ulises, en sus viajes narrados en *La Odisea*, asimismo, descubre sociedades y culturas muy diferentes de la suya propia. Lo mismo Hecateo de Mileto, en el siglo VI antes de nuestra era, y luego Heródoto de Halicarnaso, quienes describen para los griegos de su época una representación del mundo con sus distintos universos culturales, y establecen una primera división de las sociedades. Así, para Herodoto los *bárbaros* vivían bajo la dirección de un rey, mientras que los griegos vivían en ciudades en las cuales tenían vida intelectual, hacían ellos mismos las leyes y las obedecían. Y escritores como Polibio y Posidonius, al servicio de los romanos, al describir las costumbres de galos e hispanos, preguntaban: “*Dónde habremos de colocar a los romanos, ya que no son ni griegos ni bárbaros?*”

¹ “¿Qué es la Antropología del Sur?”. En *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*. Volumen 24, nro. 70. Mérida, mayo-agosto 2014, pp. 189-192.

La historia y la Antropología del Norte

La situación colonial, la divulgación de una historia de Venezuela muy poco documentada y orientada a mostrar a nuestro país como una región conquistada por los “civilizadores” españoles, sin los cuales no tendría sentido, y la visión medieval española de las culturas milenarias de nuestro continente con costumbres de *pueblos salvajes*, *idólatras* e *ignorantes* ayudó a la construcción de un imaginario colectivo, autodestructivo y aunado con la construcción de la vergüenza cultural resultante y constituyendo así un muro de ignorancia y de auto-incomprensión acerca de las propias raíces y de la historia íntima y verdadera, para adoptar una historia impuesta por los colonizadores, muro contra el cual han tenido que luchar permanentemente y durante décadas, los antropólogos venezolanos, a partir de la apertura de esta disciplina en su país a mediados del siglo XX.

Las “crónicas” escritas por los españoles acerca de “las Indias Occidentales”, dentro de su propia cosmovisión repleta de errores de todo tipo, de mitos y estereotipos europeos, muestran una visión de América a partir de su imaginario medieval de animales fantásticos inexistentes en la realidad (dragones y otros), pero cuya idea se vio reforzada por los animales desconocidos encontrados en nuestro continente (serpientes de un tamaño gigantesco, animales mezcla de rinoceronte y elefante, aves que hablan, perros mudos, árboles que se comen otros, plantas caníbales, etc.) y a partir de hechos de conquista que parecen más bien una historia de locos.

Como herencia de todo esto se ha creado todo ese imaginario colectivo negativo, culpable de graves problemas identitarios colectivos e individuales, que ha dado a sus habitantes la impresión de vivir en un país desconocido, rodeado de gente peligrosa y bárbara, lo que terminó creando también entre nosotros y nuestra literatura el “realismo mágico”.

El hecho de que hasta recientemente se cazara en las sabanas de Apure a los indígenas como si fuesen animales, y que se los matara en este “deporte” con impunidad asegurada, que en 1984 invadieran las tierras amazónicas de los Piaroas (huottujas) unos caraqueños ricos, sin que nadie se preocupara por esto y que una historiadora de la ULA, a quien yo le refiriera lo ocurrido, me mirara con ojos escandalizados y sorprendida de que yo pudiera interesarme por algo tan insignificante, contestándome por fin: “¿Y qué importa? Son unos pobres indios... Es bueno que esos industriales caraqueños les lleven la civilización”, muestra que hemos vivido en un país que no se ha conocido a sí mismo...

Hace poco tiempo, en el Museo Arqueológico de la ULA en Mérida, yo estaba evaluando una película que unos alumnos de la Maestría me estaban editando, acerca de los rituales y ofrendas a la Laguna de Urao, en Lagunillas de Mérida, por parte de los indígenas Kinaroes, Guazábara y Kinanoques. Me acompañaban una secretaria y una joven bedel. Ambas estaban admiradas de que hubiera “esas cosas” en Mérida y que ellas, merideñas, no lo supieran (Lagunillas está a media hora de la ciudad de Mérida). Ni siquiera sabían que “hay indígenas en Mérida”, así como no lo sabían tampoco los diputados de la Asamblea Constituyente en 1999, y nos costó mucho a mi grupo de investigación y a mí, demostrar la existencia de esos indígenas que fueron “invisibilizados” a propósito desde finales del siglo XIX, a través de un “decreto nacional” elaborado naturalmente en Caracas (decreto que no sólo invisibilizó a los indígenas de Mérida, sino también a los de Trujillo, Falcón, Lara, Barinas, Apure, Anzoátegui, Monagas, Sucre...) Esto indica que somos un país cuya

historia se construyó con base en cuentos de cronistas ignorantes o incapaces de comprender lo que veían.

De esto se preocuparon un Lisandro Alvarado y un Adolfo Ernst, a finales del siglo XIX y principios del XX. Ellos fueron los primeros en sugerir viajes de exploración para conocer nuestro país realmente, en lugar de interpretarlo a través de la imaginación nada más, como sucedía todavía muchos años después, como en 1972, cuando la gran prensa nacional informó que un grupo de indios de Elorza se habían comido una niña de su grupo por hambre.

Los historiadores siguieron la consigna dejada por los españoles, a saber: escribir la historia de Venezuela como parte de la historia de España (tarea facilitada por el hecho de que no sabían investigar la historia sin documentos de archivos), razón por la cual hemos creído firmemente durante cinco siglos en la población “criolla” (a excepción de los indígenas, quienes siempre comprendieron el problema de alienación cultural que significaba “ser criollo” en una sociedad colonial), en que no se podía hablar de historia en América antes de la llegada de los españoles y sin referirse a éstos, razones por las cuales, asimismo, lo anterior a 1492 se ha venido llamando, sin despertar crítica alguna, “Época Prehispánica”... Veremos más adelante la importancia de no repetir pasivamente esta terminología.

La investigación sin trabajo de campo, es decir la que es solamente libresca, llamada falsamente “investigación teórica”, falsamente porque la investigación teórica es la que uno es capaz individualmente, o en grupo, de elaborar. Ese tipo de investigación ha llevado a muchos errores conceptuales por manejar a menudo información falsa, a veces imaginaria y a conservar muchos estereotipos, muchos antivalentes y también nos ha llevado, en cuanto a nosotros en América Latina, a conservar nuestra vergüenza cultural y a vernos a través de los ojos de

aquellos a quienes hemos creído más inteligentes o mejor preparados que nosotros.

Les quiero ofrecer otro caso: los arqueólogos Cruxent y Rouse elaboraron para el continente suramericano una teoría que llamaron “*Teoría de la H*”. Estemos o no de acuerdo con dicha teoría, en base a ella Venezuela se volvía un eje muy importante, ya que era el lugar de encuentro del maíz, de la papa y de la yuca... o sea: *era la barra horizontal de la “H”* en nuestro continente. Es decir, nos veían esos arqueólogos como una “*Área Intermedia*”, un país a la vez caribe, andino y amazónico, como somos en efecto. Sin embargo —y este es el problema de la interpretación sólo unilineal, sin intercambio entre investigadores de distintas disciplinas o subdisciplinas— sucedió que en 1988 FLACSO organizó en Quito un Curso de Postgrado de “Antropología Andina”, en el cual se inscribió una alumna mía de pregrado, estudiante trujillana; quien propuso hacer su investigación en Trujillo, pero los organizadores de dicho postgrado le rechazaron su propuesta, diciéndole que “Venezuela no era un país andino”... razón por la cual esa estudiante regresó escandalizada a Mérida.

Antropologías del Sur

Podríamos describir muchos casos anteriores a la fundación de la Antropología del Sur, pero quiero pasar más bien a hablar de ésta y de sus raíces profundas.

En la década de los años 90, se estaba viviendo un momento difícil —hoy ya superado— de la Antropología mundial, con el éxito en los EE.UU de la postmodernidad y las ideas de Geertz. El que haya surgido con tanta fuerza esta corriente en los EE.UU, a pesar de que fue fundada en Francia por el filósofo francés Ricoeur, es extraño, pero tiene que ver con una nueva actitud

del neoliberalismo: la idea de que no se debía seguir financiando proyectos científicos sino a través de empresas, y en relación con las necesidades de éstas. No interesaba ya, ni se vio la necesidad de seguir mandando antropólogos a otras regiones del mundo “subdesarrollado”. De ahí la exigencia de que el norteamericano se “*repatriara*”, cosa que no necesitábamos hacer nosotros en América Latina... La idea de Geertz de “abstraer el círculo hermenéutico del contexto histórico y existencial del intérprete” (es decir, del antropólogo en este caso) es problemático y peligroso para nosotros, ya que, al importar estas ideas, tenemos que abandonar la idea de hacer historia, cuando apenas se ha empezado a hacer historia realmente en nuestro subcontinente, de modo que no podemos permitirnos dejar de lado nuestra historia. La situación sociohistórica del estadounidense es, en efecto, diferente de la de nosotros: Ellos no son descendientes de los primeros habitantes del norte del continente, son historias separadas y no tienen esos antropólogos ningún compromiso social con las comunidades indígenas, ni con las comunidades que estudiaban anteriormente: las de América latina, África u Oceanía, así que ellos se pueden dedicar, en el Norte, a problemas metodológicos y de descripción, por ejemplo, porque además ésta es su tradición desde Franz Boas, fundador de la escuela estadounidense de Antropología a principio del siglo XX; pero nuestros problemas aquí, los que confrontamos los latinos, no se reducen a problemas de descripción e interpretación y tenemos nuestros propios problemas cognoscitivos sociales e históricoculturales que atender, así como las prácticas sociales que se les corresponden, ya que tanto sujeto como objeto de nuestras investigaciones somos los mismos, porque pertenecemos todos a una misma sociedad, la cual está ahora en un proceso de cambio intenso y todos, en cualquier lado en el que nos colocamos, somos actores de esto. En lugar, entonces, de sólo contemplar positiva —o críticamente— las ideas metodológicas de nuestros colegas del Norte, hemos de trabajar, y urgentemente, sobre nuestras realidades aquí, sobre nuestra actualidad y sobre la reconstrucción

de nuestras raíces históricas, sin lo cual seguiremos siendo dependientes científicamente de los del norte. Debemos ocuparnos de nuestros problemas de identidad, que son diferentes de los del norte, y dar este paso ahora mismo nosotros mismos, y no dejar que otros lo den por nosotros o decidan lo que hemos de hacer.

Lo que realmente cuenta para un antropólogo latinoamericano es abrirse hacia “otra realidad” que es al mismo tiempo su propia realidad, la que él vuelve así a encontrar desde lo más profundo de su ser; le permite romper con esquemas hechos, con los viejos prejuicios históricos, los cuales nos habían alienado, creando una conciencia cultural que no era la nuestra. Es decir, debemos despertar a la conciencia individual al mismo tiempo que a la conciencia colectiva de nuestra sociedad, y a una conciencia de la especie humana. Franz Fanon mostró la importancia de despertar a la conciencia individual dentro de una conciencia social alienada, y mostró que podíamos ayudar a nuestra sociedad a desalienarse. Esta es una de las tareas típicas de la antropológica “del Sur” -

En el Grupo de Investigaciones Antropológicas y Lingüísticas (GRIAL), por ejemplo, hemos llegado a concebir el método etnohistórico, como respuesta metodológica a todas las interrogantes que tenemos acerca del estudio de nosotros mismos...

La primera razón de complementar el estudio de los documentos de la historia “oficial” es que éstos fueron escritos con la visión del español y no con la de nuestra población autóctona americana, de modo que es parte de la historia de este continente, pero no se puede considerar como *la historia de este continente*. Por ejemplo: los documentos del tiempo de la Colonia en Mérida o en Trujillo nos muestran, a menudo, los juicios que les españoles hacían a los mojanos y otros médicos indígenas, pero estos temas son tratados superficialmente, sin entender su verdadero sentido, el cual puede ser revelado gracias a la Etnología, pues, a diferencia de otras regiones americanas, como

los EE.UU., donde la población actual no es descendiente de la población indígena autóctona, sino de europeos y africanos, no hubo “ruptura!” al llegar los europeos, como nos quisieron hacer creer durante mucho tiempo los historiadores hispanizantes, sino que, por lo contrario, ha habido cierta continuidad cultural, la cual se manifiesta hoy, al estudiarla como una re-estructuración de culturas. El conocimiento etnológico que se puede tener de los actuales mohanes y yerbateros(as), permite comprender esos documentos de archivos, mostrando lo que está oculto tras la pobre interpretación de los españoles acerca de esos rituales tan complejos.

Es necesario también recurrir a la Arqueología, pues no es cierto que pasaron cinco siglos desde la llegada de los europeos y que desde entonces los que quedaban de los indígenas se retiraron a la selva, mientras que el resto de la población es “criolla” (en el nuevo significado de este término y no en su significado colonial) y su cultura hispanizante: La integración de los indígenas a la población criolla ha sido permanente, hasta hoy, de modo que sus culturas han alimentado sin cesar la cultura criolla, con variantes según las regiones, y la arqueología puede explicar muchas cosas, con la ayuda de la etnología, lo cual los arqueólogos anteriores no entendieron.

Nuestros estudios han de ser, además transdisciplinarios, porque tenemos que ir más allá de la pluridisciplinariedad. La complejidad de todos nuestros enfoques y métodos, dirigidos a un mismo análisis, permite confrontar estos enfoques, métodos y sus resultados entre sí, y llegar poco a poco a una mejor y más profunda comprensión de nuestra naturaleza humana y nuestras formas socioculturales, a través del tiempo. En Venezuela se estudia el dengue: ¿Cómo colaborarán los antropólogos, los etnohistoriadores, etc., con el estudio del dengue? Ya nosotros hemos estado colaborando anteriormente, mostrando los distintos sistemas médicos que co-existen en nuestra sociedad pluriétnica y, por consiguiente, plurimédica y también pluri-religiosa, pues enfer-

medad, terapia y religión están muy unidas en todas las sociedades humanas, pero muy especialmente en la nuestra.

Es también importante la necesidad de revisar nuestra terminología, ya que también hemos aceptado pasivamente desde hace mucho tiempo la que nos quisieron dejar los españoles; por ejemplo “época precolombina”, “época prehispánica”... Aunque nosotros también hemos repetido mecánicamente y pasivamente estas denominaciones, pero tomamos conciencia de que son absurdas y también ridículas en esta forma de referirnos al pasado latinoamericano, entre otras razones porque:

1. La más importante es que es absurdo referirnos al pasado de nuestras sociedades *a partir de una referencia exclusivamente europea*. ¡Es como si los españoles o los franceses se refirieran a sus antiguos habitantes como “Pre-romanos”! Nunca se les ocurrió esto a ellos y a sus historiadores. ¿Por qué se les ocurrió a nuestros historiadores esta forma aberrante y alienante de hablar de un pasado que se sostiene por sí mismo y no necesita de los españoles para existir?
2. Por las fechas con las cuales ya contamos en Arqueología para referirnos a dicho pasado: tenemos mucho más de 2.000 años ya registrados para la Cordillera de Mérida, sin contar las fechas que tendremos con toda probabilidad para zonas como la del Anís, por ejemplo, más de 10.000 años sin duda, lo que ya ha sido encontrado para otras regiones del continente americano, como el estado Falcón, donde el Profesor Cruxent llegó hasta 14.000 y 15.000 años de antigüedad: Ni siquiera existía España como tal en esas épocas... ni siquiera se hablaba todavía español hace 1.500 años...
3. Los historiadores y arqueólogos de los EE.UU y Canadá no utilizan este término, sin embargo viven también en

América y también han tenido población indígena... No pueden hablar ellos de “época prehispánica” porque los españoles no estuvieron en esos territorios del Norte, los cuales fueron ocupados por ingleses y franceses. De todas maneras incurren también en el error de llamar a esa época “Precolombina”... cosa que lamentan actualmente, desde que descubrieron que los vikingos ya habían llegado a Norteamérica en el siglo XIII... Lo cual, por cierto, descubrieron gracias a la Arqueología.

En estas condiciones el GRIAL ha venido poco a poco concibiendo, gracias a su experiencia y la permanente confrontación entre sus investigadores de distintas especialidades, elaborando una metodología que permitiera acercarse mejor a esta realidad tan compleja y contradictoria como es la nuestra, posiblemente más compleja que en cualquier otra sociedad del planeta. Una metodología compleja, que contempla la utilización y confrontación de varios métodos, no sólo el etnográfico y el etnológico, el histórico y el arqueológico, sino también todos los otros que son capaces de aportarnos algo nuevo en esta búsqueda del conocimiento sobre nosotros mismos, o de contradecirnos para obligarnos a reflexionar nuevamente. Es así como, además de la pluralidad que nos permite nuestra propia disciplina antropológica a través de sus distintas ramas (en la concepción continental americana de esta disciplina): Arqueología, Bioantropología, Antropología Social o Etnología y Antropolinguística, necesitamos integrarnos a geólogos, paleontólogos, geógrafos, botánicos, palinólogos, científicos de la salud, psiquiatras, biólogos moleculares, etcétera.

Debemos agregar la importancia que, para el antropólogo del Sur, y ésta es una de sus mayores diferencias con la Antropología del Norte: la del compromiso social que tiene con su propia sociedad, compromiso que no tenían los antropólogos del norte, ya que sus estudios se realizaron sobre las sociedades del sur (las latinoamericanas, las indígenas americanas, las comunidades

africanas, las oceánicas, que les interesaban sólo para obtener lo que ellos llamaban “conocimiento”, para publicar artículos en sus revistas, o libros, o simplemente tesis de postgrado).

¿Dónde están, en efecto, los numerosos antropólogos que vinieron del norte, como Jacques Lizot, Michel Perrin, los de la Escuela de Chicago y de la Escuela de Antropología Ecológica y tantos norteamericanos, a estudiar a nuestra población indígena o nuestra población campesina? ¿Acaso participan como nosotros en este proceso de cambios que estamos viviendo actualmente, queramos o no?

El antropólogo del sur trabaja en su propia sociedad, donde todos los miembros y todos los grupos humanos pertenecen a un mismo proceso histórico, donde estudiar a los demás es estudiarse a uno mismo. Es decir: la llamada “*alteridad*” fue un invento europeo y norteamericano, pero no puede sernos aplicada a nosotros los antropólogos latinos y caribeños, cuando estudiamos a las sociedades indígenas o afroamericanas, o campesinas andinas, o urbanas, las cuales están comprometidas en el mismo proceso histórico que nosotros, en la misma patria que nosotros, en el mismo tipo de problemas, buscando todos soluciones, aunque a veces diferentes, a causa de nuestra pluriculturalidad.

Hoy, por ejemplo, trabajamos con consejos comunales, lo que significa acercarse a una dimensión sociopolítica y económica de nuestra propia sociedad, podemos rehusar hacerlo, pero es de todos modos participar en la misma historia, del lado en que nos situemos... Los del GRIAL trabajamos también con los docentes de la Escuela Básica y del Ciclo Diversificado, para ayudarlos a vencer la alienación histórico-cultural que conocemos bien, pues ha sido la de todos nosotros, y debiéramos sentirnos obligados a elaborar programas educativos para hacer participar también nuestra población en nuestra búsqueda científico-cultural, que le concierne tanto a ella como a nosotros y nosotras.

Es decir, estamos —al hacer Antropología— construyendo una Antropología diferente, comprometida dentro de la sociedad de cada uno de nosotros, y dentro de la sociedad latinoamericana. Esto, forzosamente, lleva a crear nuevas metodologías, a medida que aparecen nuevos enfoques, y estas metodologías no pueden ser las mismas que utilizaron los antropólogos del norte, comprometidos sólo con el conocimiento, un conocimiento que construían fuera de su sociedad, en sociedades muy diferentes a la suya y que no compartían con ellos la misma historia, pues sólo compartían el hecho de ser humanos todos.

Como todo método complejo, no podemos tampoco definir nuestro método, sino sólo establecer algunos de sus componentes básicos, como dije más arriba, porque nuestra “realidad” venezolana y latinoamericana, además de ser diferentes de las de otros continentes, son las nuestras propias, y van cambiando sin cesar, como lo hace toda realidad, lo que hace que no exista una realidad fija en el tiempo, y al pasar a veces pocos años, esas realidades dejan de serlo, lo que vuelve difícil su construcción y la construcción de los mejores métodos para acercarnos a ellas. Esto constituye, naturalmente, un gran reto y para afrontarlo deberemos trabajar, probablemente, durante mucho tiempo, observándonos a nosotros y a nuestros contemporáneos, a quienes “estudiamos”, lo que viene a ser nuestro propio estudio, dirigido hacia nosotros mismos y hacia nuestra propia historia, social, cultural y biológica. Sigamos haciendo congresos, tanto de Antropología nacional, binacional e internacional de América, de Antropología del Sur... y si logramos que nos acompañen en esta búsqueda los otros antropólogos del Sur, como los africanos, por ejemplo, mejor todavía, pues podremos publicar más y más nuestras reflexiones sobre nuestras “realidades” del momento, analizarlas y compararlas entre sí y con lo que habían escrito los antropólogos del Norte. Así, algún día llegaremos a escribir también nuestras propias antologías antropológicas...del Sur.

Bibliografía

- CLARAC DE BRICEÑO, JACQUELINE.
1981. *Dioses en Exilio (Representaciones y Prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida)*. Fundarte, Caracas.
1985. *La Persistencia de los Dioses*. Colección Bicentenario. Universidad de Los Andes, Mérida.
1992. *La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela*. Universidad de Los Andes: CDCHT / Consejo de Publicaciones, Mérida.
1994. “La Antropología venezolana y la crisis de la antropología”. En: *Boletín Antropológico*. Nro. 30. Museo Arqueológico-ULA, MÉRIDA.
- CLARAC, JACQUELINE, L. MENESSES Y G. GORDONES (EDITORES).
1999. *Hacia la Antropología del siglo XXI*. 2 tomos. CONICIT / CONAC / Museo Arqueológico-ULA, Mérida.
- MENESES, LINO; G. GORDONES Y J CLARAC DE BRICEÑO.
2007. *Lecturas Antropológicas de Venezuela*. CONAC / Museo Arqueológico-ULA, Mérida.

Una mirada de las Antropologías del Sur desde los Andes venezolanos¹

Hay muchos estudiantes aquí, menos mal, porque cuando comencé a estudiar Antropología, al empezar los años 1960, no había prácticamente antropólogos en Venezuela y nadie sabía lo que era ser antropólogo. Tuvimos que inaugurar la Antropología en el país y a veces no fue fácil... Lo fue unos años más tarde cuando pasé a trabajar en el occidente del país. Yo me gradué en la Universidad Central de Venezuela (UCV), estudié en los años 60 del siglo pasado, unos años muy difíciles políticamente, porque teníamos a cada rato la universidad invadida por los militares y muchas veces teníamos paro a causa de esto. No podíamos seguir siempre los estudios, lo que hacíamos era que, cuando el ejército estaba en la universidad y nosotros fuera de ésta, aprovechábamos para investigar. íbamos a distintas partes del país, lo que nos permitió conocer más a Venezuela y a su población. No había en esa época subsidios para que los estudiantes pudiesen viajar... íbamos en bus a algunas partes como el sur del Lago de Valencia, donde podíamos trabajar con los campesinos de la zona y procurábamos recibir una beca de organismos encargados del

1 “Una mirada de las antropologías del sur desde los Andes venezolanos”. En: Jacqueline Clarac de Briceño, Esteban Krotz, Esteban Emilio Mosonyi, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo. *Antropologías del Sur. Cinco Miradas*. Colección Memorias. Red de Antropologías del Sur / Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías, Mérida, 2017, pp. 22-38.

“desarrollo” del país, pero era difícil hacerse oír: en dicha época hacían aplicar la metodología de teóricos del “desarrollo” como Gino Germani, quien estaba muy de moda en Sociología y de Walt W. Rostow, para *“comprender”* a los campesinos venezolanos de origen indígena americano o de origen africano. Íbamos también a la Sierra de Perijá, en el estado Zulia, con los yukpas, de lengua caribe o con los barí, de lengua chibcha...

Todo el occidente del país, se los digo porque muy poca gente lo sabe, tenía población de origen y lengua chibcha “arcaica” como lo supimos más tarde. Era la población más antigua de la Cordillera de Mérida, los pueblos de familia lingüística arawak y caribe llegaron después. Los arawak constituyen la familia indígena más numerosa del norte de Suramérica y están en casi todos los países que se ubican ahí. En cuanto a los caribes, éstos dominaban las Guayanas, el centro y norte de Venezuela y sobre todo el mar Caribe, desde donde dirigieron una lucha de resistencia muy grande contra los españoles, quienes por esto los odiaban y temían. Tuvieron tanto miedo hacia ellos que no se atrevieron esos españoles a invadir el interior de nuestro país, hasta que en sus colonias americanas no hubo ciudades españolas dirigidas por gobernadores españoles. Para lograrlo en Venezuela tuvo su rey que pedir ayuda a los banqueros alemanes y a un ejército alemán, el cual, en lugar de pelear con los caribes en el mar Caribe, prefirieron dar la pelea en las regiones llamadas hoy estados Falcón y Lara, fundando la primera ciudad del interior de Venezuela: El Tocuyo, en el actual estado Lara.

Como antropólogos teníamos la curiosidad de saber cómo íbamos a ser recibidos por las comunidades, porque la gente sólo entendía lo que significaba ser médico, abogado o ingeniero. Recuerdo que mi esposo se reía mucho cuando a su mamá, que vivía en Barquisimeto (ella era llanera de origen, del estado Apure), le decían: *Doña Aurora, ¿qué es lo que estudia su nuera?* Y mi suegra respondía: *“Ella está estudiando antropofagia”*.

El día que nos graduamos en la Universidad Central de Venezuela (UCV), el director de la Escuela de Antropología y Sociología (porque en esa época estaban unidas esas dos carreras al nivel de los dos primeros años) nos avisó: “Bueno, los antropólogos no saben dónde van a trabajar, deben comprender que en el país no conocen lo que ustedes pueden hacer, tendrán que inventar para que lo conozcan”. Y en efecto, nos tocó inventar. Los antropólogos éramos muy pocos al lado de los sociólogos, en cada cohorte se graduaban cuarenta o cincuenta sociólogos, mientras que de antropólogos lo hacíamos ocho, nueve o diez.

Yo me gradué y concursé en esta escuela de la UCV, gané el concurso y me quedé, pero seguía el mismo problema: a cada rato se cerraba la universidad por invasión de los militares. Una vez, cansados de no poder entrar a la universidad, fuimos a visitar a la Doctora Adelaida de Díaz Ungría, nuestra profesora de Antropología Física, a quien queríamos mucho, ella era catalana y había venido a Venezuela para escapar de la dictadura de Franco. Hoy se llama a la disciplina que ella impartía: “Bioantropología”, sólo que ahora están agregando más y más otras disciplinas a esta primera, cuyo nombre en España era “Naturismo”, de modo que hoy, siendo uno bioantropólogo ha de estudiar genética humana y genética de población. Les sigo contando la anécdota: cansados entonces de ver la UCV casi siempre cerrada fuimos de nuevo a visitar a la doctora Adelaida, siempre por la misma razón, le dijimos: *Doctora, estamos muy preocupados. ¿Cuándo vamos a volver a investigar, estudiar y trabajar en la UCV?* Nos contestó: “No se preocupen, muchachos, yo ya me he acostumbrado, Venezuela es un país donde uno se ve desesperado a veces, no se sabe qué va a pasar y uno tiene muchas dudas sobre el futuro, sin embargo, un buen día todo se arregla y nadie sabe ni cómo ni por qué, así que esperen el día en que se va a arreglar de nuevo todo”. Ella ya conocía cómo era el país y como venía de España, donde había una dictadura, no le daba mucha importancia a lo que sucedía aquí.

Ya graduada, trabajé un tiempo en la UCV, pero al ver que las cosas seguían igual, decidí viajar a Mérida, ahí no había antropólogos ni escuela de Antropología, pero el rector estaba agrandando la Universidad de Los Andes (ULA), bajo los consejos del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro... Cuando llegué estuve trabajando primero en la Facultad de Medicina, la más antigua de la ULA junto con la Facultad de Derecho. Quienes fuimos los primeros antropólogos profesionales en ir a trabajar en la ULA, hemos hecho conocer poco a poco la Antropología, a fin de que no nos dijeran “antropófagos”...

La Escuela de Medicina de la ULA fue la primera en darme trabajo, porque ahí sabían que un antropólogo está formado para trabajar también con los médicos. Fundé entonces la primera cátedra de Antropología en esa Facultad y en la ciudad de Mérida, en un Departamento pluridisciplinario llamado “Ciencias de la Conducta y Psiquiatría”, donde trabajé dos años. Luego fui pedida por la Facultad de Humanidades, que tenía pocos años de haber sido creada y tenía un departamento de Antropología y Sociología fundado por el hermano del rector, el cual había estudiado Etnohistoria en Alemania, pero murió temprano, dejando en dicho departamento sólo a un sociólogo del estado Táchira y a un antropólogo que quiso irse a Trujillo, donde había una extensión de la Universidad de los Andes, por lo que me llamaron. Se necesitaba, por el proceso de crecimiento matriuclar y de oferta académica de la ULA al que me referí, contratar a antropólogos y sociólogos egresados de la UCV (única universidad de la que egresaban estos profesionales), cosa que logré hacer con la ayuda de colegas de Caracas, aunque fue difícil trabajar con los jóvenes colegas a quienes traje a Mérida, porque acarreaban con ellos una tradición muy reciente que habían adquirido en la UCV: pelear permanentemente entre sí, porque pertenecían a distintos partidos políticos y esto era mucho más importante para ellos que la investigación en ciencias sociales.

Me quedé un tiempo más también en Medicina donde fundé, poco después, una cátedra de Antropología de la Salud y la Enfermedad para los jóvenes médicos que tenían que salir para el campo y no conocían en absoluto cómo era el campesino que iba a ser su paciente. Por esta razón los primeros estudiantes que me ayudaron en las investigaciones fueron los de Medicina, luego serían los de la Escuela de Historia en Humanidades, donde fundé dentro del nuevo pensum que se elaboró, las cátedras de Antropología 1 y Antropología 2. No voy a contar a partir de aquí todos los obstáculos encontrados, que fueron muchos, pero hubo también muchos logros, a pesar de trabajar en condiciones políticas similares a las de la UCV, sólo que en esa época no se cerraba a cada rato la ULA, pues el ejército que peleaba contra los estudiantes de izquierda no permanecía en la universidad, como en Caracas, la solución era llevarse uno un pañuelo y un frasco de vinagre para poder soportar las bombas lacrimógenas, pero significaba también sufrir por la muerte de estudiantes que eran alumnos de nosotros y nosotras, profesores(as) de medicina. Por ejemplo, la muerte que más me dolió fue la de Jorge Rodríguez, quien estudiaba medicina en la ULA, estudiante muy brillante, a quien dediqué más tarde mi libro *El lenguaje al revés*.

Empecé a trabajar en investigación en la Cordillera con los campesinos, quienes eran mucho más fácil de encontrar en esa época que ahora, porque ellos no se habían abierto todavía a otro mundo. El campesino era de verdad un campesino merideño, los conocí, me gustó mucho lo que aprendí de ellos y mi primer libro fue sobre ellos, campesinos de Mérida, de origen chibcha y arawak, quienes tuvieron que re-estructurar sus costumbres y lenguas para adaptarse o procurar adaptarse a la cultura dominante de los europeos. Como logré conseguir una casita entre ellos, en el valle de La Pedregosa, muy distinto de La Pedregosa actual, ya que desde la década de los 90 tuvo que enfrentar la invasión de los criollos venidos de otras partes para estudiar o trabajar en la ULA. Cuando llegué no había luz eléctrica, se subía por un camino lleno de piedras, las cuales eran muy respetadas por la

población de dicho valle; había muchos campesinos de origen indígena, cuyos rituales eran tan nostálgicos que me hacían llorar; muchos de ellos no conocían la ciudad de Mérida, sólo conocían La Pedregosa y La Parroquia, al pie de la meseta, sector adonde debían ir para hacer sus papeles de identidad cuando los necesitaban.

Fue para mí una época interesante desde todos los puntos de vista, inclusive en relación con la ULA, que estaba creciendo sin cesar, ya que recibía siempre más y más estudiantes de todas partes del país, estos tenían transporte y comedor gratis, facilidades que no recibían en Caracas en ese tiempo, pero que sí recibieron luego en Caracas y Valencia, ya que poco a poco fueron creciendo las universidades del país y al crecer ofrecieron más trabajo a los antropólogos; por lo menos en las universidades, porque también empezaron a trabajar en hospitales, en centros de investigación de todo tipo y en ministerios también, pues comenzaron a trabajar para el gobierno. Es decir, la extensión de la Antropología se empezó a dar poco a poco en Venezuela.

Llegó un momento en que los investigadores del sur-sur (de Argentina, por ejemplo) hablaban de la *muerte de la Antropología* y nos sorprendió mucho que tan temprano muriera la Antropología cuando acabábamos de empezarla a fundar en América Latina. Yo sabía que eso no podía ser, porque era una ciencia nueva y llena de futuro, según mi experiencia personal, porque pertenecí a una cohorte en la UCV que tuvo mucho, mucho trabajo en investigación. Agradezco a mis profesores por esto. Luego la UCV perdió infelizmente la costumbre de la investigación y empezó a dejarla *para después*, porque los antropólogos que llegaron del sur-sur (es decir, de Argentina) unos sociólogos y antropólogos que tenían, según mi punto de vista, una forma extraña de ver la ciencia social. Yo ya me había graduado cuando llegaron y trabajaba allí como profesora.

Los antropólogos y sociólogos argentinos de esa época decían: *Uno no puede ir a investigar sin haber aprendido primero*

metodología, uno debe haber estudiado primero mucha metodología antes de salir al campo. Yo pensaba, con mi experiencia de estudiante y como profesora principiante, que eso era falso, porque mientras uno más va al campo más aprende metodología y además porque la metodología no es una sola, sino que hay muchas formas de practicarla, por ejemplo: la etnográfica o la investigación arqueológica.

Procuraré mostrar esto último. En Mérida podemos trabajar ahorita en un yacimiento paleoarqueológico lleno de animales del pleistoceno donde uno se encuentra con mastodontes, megaterios, dientes de sable, etcétera. Antes uno había trabajado en Arqueología solo a cincuenta o sesenta centímetros de profundidad, mientras que en las excavaciones del pleistoceno lo hacemos hasta seis metros de profundidad, en un suelo de arcilla bien compacta... Es una experiencia totalmente diferente, frente a la cual se debe ser inventivo cuando es la primera vez que se encuentra uno en dicha experiencia de investigación, pues los yacimientos de megafauna no son frecuentes en nuestro país y para trabajarlos, sin poder traer a paleontólogos de otros países que estaban más adelantados en este tipo de investigaciones y que hubiera sido una primera solución, pero no teníamos suficiente dinero para escoger esa posibilidad, además: dependíamos de la Ley de Protección y Defensa del Patrimonio Cultural, la última, redactada en 1993 o debíamos entregar el trabajo al único paleontólogo que trabajaba en el IVIC (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas), cuyos métodos no aprobábamos porque nos parecían bárbaros, pues consistían en acudir al sitio al recibir la noticia que ahí se habían descubierto unos especímenes de megafauna y él llegaba, generalmente sin avisar, retiraba los vestigios del suelo con pico y pala y los llevaba inmediatamente a su laboratorio del IVIC, sin importarle la opinión de los que ahí trabajaban y sin contar con los campesinos y jóvenes de la zona, quienes tenían mucha curiosidad acerca de lo encontrado y querían observar lo que se hacía con esto, además de que lo consideraban patrimonio de ellos. Ya había empezado la revolución

y no se admitía que el primer “científico” pedante que llegaba, tuviese derecho a llevarse el patrimonio de uno sin siquiera pedir permiso para excavarlo. Además, no se trataba de una “excavación” con todas las reglas, sino de una extracción sin método, porque el método se dejaba al laboratorio para analizar ahí lo encontrado, sin campesinos y niños que molestaran...

La última vez que había sucedido eso fue en el estado Táchira, el año pasado, en el lugar llamado “la Quinta”, un yacimiento del jurásico, en el cual se desarrollaron muchos animales de la megafauna. En Táchira encontraron los campesinos unas aves-dinosaurios e inmediatamente se presentó en el lugar ese paleontólogo del IVIC, con otro especialista extranjero a quien invitó para ver esto como un “descubrimiento” de él, se llevaron dos de esas aves-dinosaurios, una que fue “regalada” al extranjero y la otra se quedó (por lo menos lo suponemos) en el IVIC. Esto nos mostró que no se respeta todavía nuestra Ley de Protección y Defensa del Patrimonio Cultural, ni siquiera el Instituto de Patrimonio Cultural, cosa que ha de ser denunciada al Ministerio del Poder Popular para la Cultura... Fui a ver al gobernador del Táchira, para regañarlo por no haber instalado todavía vigilantes en la zona del hallazgo y por no haber colocado un afiche diciendo que esto era patrimonio del estado Táchira. Regañé también a los científicos amigos míos y estudiantes del Museo de Táchira, quienes no supieron qué hacer frente al representante del IVIC, porque creían que este tenía más poder que ellos...

Estos ejemplos, que probablemente se reproducen en muchos de nuestros países, nos muestran que estamos todavía alienados científica y culturalmente. Esta es otra tarea que tenemos por delante los antropólogos del sur... Debemos enseñar a nuestras comunidades campesinas a cuidar su patrimonio, sea paleontológico, arqueológico o etnográfico, hasta que sepan qué hacer con él. Y debemos también, los antropólogos del sur, mostrar a nuestras autoridades políticas su deber

en casos similares. Tenemos mucho que hacer al respecto, incluso en casos de científicos reconocidos y que hicieron mucho por el país, como el profesor J.M. Cruxent, quien creó con la ayuda de campesinos falconianos el primer Parque Paleontológico de Venezuela. Pero una vez que murió dicho profesor, el Parque fue invadido por gente del IVIC, que se llevó a sus laboratorios de esa institución todo el material paleontológico conseguido y fechado por Cruxent, con la ayuda de unos laboratorios norteamericanos. Esto debe ser una lección para nosotros: hemos de hacer comprender a nuestras autoridades venezolanas que Venezuela tiene suficientes recursos para fundar en nuestro país, en las universidades más responsables para esto, por lo menos un laboratorio de C14 (Carbono 14) o de otro método actualizado de datación, para que no seamos víctimas en nuestras provincias (donde es más frecuente conseguir megafauna, momias humanas, material bioantropológico o biológico a fechar) de piratas científicos o de antropólogos inmorales, atraídos sólo por el dinero, como ya nos ha sucedido...

Tenemos todavía demasiado que aprender, pues nuestra situación territorial y académica es diferente de la de los países del Norte, donde los colegas ya tienen una tradición aportada por los que los precedieron en esos trabajos de investigación. Trabajar en la excavación de un *mintoy* (cámara funeraria subterránea cuyo nombre significa en chibcha arcaico “cueva” o “útero”) del páramo, en nuestra Cordillera Andina, no es lo mismo que excavar al este del Lago de Maracaibo, en el estado Zulia, urnas cerámicas, que son segundos entierros y no primeros entierros, como es la costumbre todavía de grupos étnicos arawak, como los Wayuu de la Guajira. En Mérida hemos encontrado también segundos entierros, cuando los veíamos sabíamos que estábamos también delante de entierros arawak, por ejemplo, en la zona media y baja del río Chama, mientras que cuando encontramos mintoyes, en alta montaña, en la zona media y en la más alta del río Chama, sabemos ya cómo hacer para llegar a la parte propiamente funeraria de la construcción sin destruirla.

En relación con *mintoy*, hemos de saber que se trata de una palabra en lengua chibcha arcaica, por lo menos de un chibcha que no es el de la lengua hablada por los chibchas de Colombia (todos son de distintos grupos originarios, incluso hay grupos de Colombia que son chibchas y dicen venir de los chibchas de Mérida). Algún día, tal vez, los que no conocen todavía la muy interesante historia de los chibchas de Venezuela y Colombia deberían leer, para empezar, un libro acerca del origen de ciertos grupos chibchas que venían de los grupos de Mérida, desde una famosa laguna sagrada y de unas montañas sagradas (recomendamos a los interesados la lectura de *El vuelo de las tijeretas*, de Ann Osborn).

Es decir, al antropólogo latinoamericano que es arqueólogo (situación poco común en Europa, donde se estudian separadamente la Antropología y la Arqueología) se le debe aconsejar el conocimiento, tanto como sea posible, de la etnohistoria de las zonas donde ha de investigar en Arqueología, a fin de facilitar la interpretación, la cual no puede ser solamente arqueológica, sino también etnohistórica. Y al antropólogo sociocultural, que realiza etnografía en grupos indígenas americanos, le interesa conocer también los datos de la Arqueología y de la Etnohistoria de esas zonas.

Me pareció muy pedagógico lo que oí una vez en un congreso organizado en Caracas por antropólogos franceses y venezolanos, al cual habían asistido también unos antropólogos norteamericanos, cuando un indígena amazónico venezolano le hizo a un norteamericano una crítica metodológica, reprochándole el abuso que hacía en sus investigaciones de unos cuestionarios muy aburridos y exagerados con los cuales fastidiaba a sus informantes... y no los dejaba atender sus tareas cotidianas.

De todos modos, quiero decir con esto que la vida de un antropólogo, no es la del que se aburre en su cubículo y en una cátedra y nunca va al campo. Éste no es un verdadero antropólogo, pues si no investiga no puede sino repetir lo que otros antes

que él dijeron... porque un antropólogo tiene que conocer la realidad del campo, la realidad de la etnografía y si es arqueólogo, la realidad de la arqueología y no contentarse con decir “yo soy arqueólogo”, como he visto a varios, quienes nunca han hecho una excavación en su vida. He visto casos de antropólogos y arqueólogos así: vienen de la UCV y se orgullenecen diciendo estar bien preparados en esa universidad, pero cuya preparación se corresponde con las ideas que habían importado los antropólogos y sociólogos argentinos, quienes nos decían —en las décadas de los 70 y 80—: *Hay que conocer primero la metodología antes de atreverse a ir al campo...* y todavía hay, hoy, muchos antropólogos venezolanos que están estudiando la metodología pero que nunca la han aplicado.

Era y es un peligro decir esto, porque el antropólogo entonces nunca va al campo y no sabe cómo es Venezuela, cree conocerla porque cuando uno vive en un país cree que lo conoce, porque uno nació y vivió ahí, pero no es así, es suficiente hacer una sola vez trabajo de campo para darse cuenta que si uno no trabaja en investigación en todos los sectores de la población admite que no conoce el país. El antropólogo lo primero que tiene que hacer es comprometerse con los sectores de población con los cuales trabaja.

La Antropología ha sido, en Venezuela, la única disciplina científica perseguida: todos los antropólogos hemos conocido la persecución, especialmente en los primeros tiempos, cuando se estudiaba más que todo a los indígenas, para esa época ellos no estaban en la Constitución, les pasaba cualquier cosa y era como si no pasara nada. Cuando éramos estudiantes, por ejemplo, fuimos a trabajar en el Arauca con un grupo de los guahibos playeros, así se llamaban porque estaban en la frontera con Colombia, ya que el Arauca, para quienes no lo conocen, es un río que nos sirve de frontera con Colombia. Ya sabíamos que los guahibos playeros habían sido perseguidos, eran agricultores y vivían a orilla del Arauca, pero tres o cuatro años después de instalar sus

conucos en la orilla venezolana, venían los ganaderos a sacarlos de allí, a perseguirlos y obligarlos a cruzar el Arauca, se iban al lado colombiano y les pasaba lo mismo. Después de unos años, los ganaderos colombianos también los sacaban de ahí, porque —decían— esos indígenas eran un peligro para el ganado. Esto era interesante para nosotros, jóvenes antropólogos, porque nos dábamos cuenta de la diferencia cultural en pensar el ganado: para el ganadero era una pieza de propiedad personal, las vacas les pertenecían a los ganaderos y las protegían como su propiedad privada, mientras que para los indígenas el ganado era como un venado, que lo encontraban en el campo y lo mataban para comer, porque para ellos era un animal que habían encontrado ellos y por consiguiente tenían derecho a cazarlo y comerlo, no entendían lo que era la propiedad privada del ganado. Ese tipo de experiencia era importante para comprender la diferencia entre los seres humanos según su cultura, como antropólogos podíamos entender eso, pero los ganaderos no. Ese grupo de guahibos playeros tenían unos juegos muy extraños y fue también importante para nosotros conocerlos, pues así descubríamos las diferencias culturales que teníamos en nuestro país. Un día unos jóvenes guahibos nos dijeron: “Vamos a jugar un juego”, los que sabían hablar español, porque la mayoría sólo hablaba su idioma, y como el suelo era de arena nos sentamos todos en la arena y con una piedra, hicieron unas líneas y nos miraron. “Bueno, aquí somos los irracionales y ahí están los racionales”, dijeron. ¿Y qué hacemos con esto?, les preguntamos. “Bueno, jugamos a ser irracional y racional”. ¿Ven cómo el problema de la *racionalidad* había penetrado ahí, porque *los ganaderos los llamaban irracionales*, es decir, como si no tuviesen razón en absoluto?

El año que siguió a nuestro encuentro con los guajibos playeros, leímos en la prensa nacional que habían sido masacrados todos, incluso los niños: los invitaron a comer un cochino, los ganaderos colombianos y venezolanos y una vez sentados todos a una gran mesa, los mataron con fusiles y no pasó nada...

Como antropólogo uno se encuentra con muchos conceptos diferentes en una población como la venezolana, que tiene más de cuarenta grupos indígenas todavía hoy, los cuales sólo hablan bien su lengua, lo que es extraordinario después de cuatrocientos o quinientos años de ocupación española y criolla que puedan hablar todavía su lengua. Eso muestra la enorme resistencia cultural y lingüística de la cual son capaces. Es decir: fue una gran cantidad de experiencias las que uno adquirió: apenas se salía un poquito de Caracas y ya empezaban las experiencias distintas y formadoras de nosotros, sobre todo si consideramos que muchos de los estudiantes eran descendientes de indígenas o de afrovenezolanos.

Incluso en las universidades muchos creían que ya no había indígenas en Venezuela o que estaban en lugares tan apartados que uno nunca los podría conocer, ni siquiera estaban en la Constitución, si se leía por casualidad, porque la mayoría de la gente no leía la Constitución antes de la revolución y los indígenas no tenían una Constitución que les pudiera dar protección. La primera Constitución que habló de los indígenas y les dejó hacer su propio capítulo es la Constitución Bolivariana de Venezuela actual, la de 1999. A toda la población de Venezuela se le pidió información para la Constitución, quienes son jóvenes en la actualidad no conocieron esa época, pero seguramente han escuchado a sus mayores decir que uno iba a la Plaza Bolívar, donde había unas grandes cajas especiales y ahí metíamos las ideas que teníamos sobre la religión, el idioma, la educación, el territorio, la salud, el trabajo, etcétera... sobre todos los temas que hay en la Constitución y todos votamos por esos temas... A mí me llamaban los diputados constitucionalistas por teléfono y me decían que les habían recomendado hablar conmigo, para tratar el tema de la religión, por ejemplo, me decían: *No sabemos qué religiones poner para la Constitución* y yo les preguntaba qué pensaban al respecto, me respondían: *Hemos acudido ante los protestantes y los cristianos católicos y nos dicen que sólo debemos hablar de cuatro religiones: la cristiana católica y protestante, la de los hebreos, es decir, de los judíos*

y la de los árabes que hay en Venezuela y que son mahometanos, eso es todo, porque lo demás no es religión. Yo les decía que dependía de lo que llamaran religión, que en lugar de poner la palabra “religión” me parecía mejor la palabra “culto”, porque todos los seres humanos en general tienen un culto y en Venezuela, donde conocemos ya muchos grupos indígenas, hemos visto que todos tienen un culto especial, con espíritus en los cuales creen y les hacen sacrificios, por ejemplo: de ciertas aves, como guacamayas y tienen ofrendas a las altas montañas, a las lagunas, a las cuevas sagradas o a los tepuyes en la Gran Sabana, etcétera. Les decía: vamos a hablar más bien de “*libertad absoluta de culto en Venezuela*” para que nadie fuese perseguido por sus creencias y sus prácticas religiosas. Los antropólogos trabajamos de este modo en muchos temas constitucionales, durante todo el año 1999, para hacer la Constitución, lo que significa que somos también constitucionalistas.

El antropólogo tiene tanto trabajo y tantas formas de trabajar, que debe manejar muchas concepciones, porque uno no puede manejar nada más sus concepciones del mundo, sino las que hay en su país según los sectores de la población, entonces es una de las profesiones, podemos decir, más interesantes que hay, porque un químico, un físico o un biólogo no tienen que manejar tantas concepciones, ni tienen que comprender necesariamente lo que piensan otros sectores de su propia población, se contentan con hacer sus experimentos de laboratorio, que son importantes también, porque es importante la física, la astronomía, etcétera, pero los antropólogos tenemos la profesión más complicada y difícil, que es la de estudiar y comprender al ser humano. Es lo más complicado, porque es difícil comprender la tierra, los planetas, las estrellas, pero más complicado es el ser humano, que además es quien inventó todos esos estudios y muchos más.

Al ser humano nos ha tocado estudiarlo, no como apenas un objeto de estudio, porque también somos seres humanos que estudian a los seres humanos y eso no es fácil, pero es muy

interesante y comprometedor, porque uno no puede imaginar un antropólogo no comprometido con su población, con su sociedad, con todos los sectores de su sociedad, un antropólogo no puede decidir: “Yo soy de la oposición”, “Yo soy *chavista* y no me interesan los demás venezolanos”, esa no es una actitud de antropólogo, aunque uno pueda tener su preferencia, por supuesto y ser *chavista* o de la oposición en su vida diaria, sin ser agresivos con los que no tienen la misma ideología que uno, porque uno tiene que comprender la riqueza increíble que es un ser humano con un cerebro igualmente humano. Debemos recordar que no utilizamos, en general, más de un 10 por ciento de nuestras neuronas y preguntarnos: *el mundo es así porque somos una especie que tiene poco tiempo de haber empezado a vivir en nuestro planeta, si logramos poco a poco utilizar todas nuestras neuronas, ¿de qué seremos capaces? Nos es imposible imaginarlo...*

Cuando veo caminar a un niño, por ejemplo, un niño de diez o doce meses que empieza a caminar, me commueve muchísimo, porque pienso en los 150 mil años que tiene el ser humano caminando derecho y lo que le ha costado hacer esto: caminar, pues para encontrar rápidamente su comida, tenía que pelear con otros seres no humanos, más veloces que él, pero tenía inteligencia y un cerebro inventivo. Cuando uno ve a un niño caminar uno ve la humanidad que aprendió a caminar. Como antropólogo uno siente mucho eso y se commueve, porque sabe que está frente a algo extraordinario y que es igualmente extraordinario ser un ser humano y esto debiera ayudarnos a ser un poco más comprensivos unos con otros y con nuestro planeta... Y procurar ejercitarse nuestra capacidad cerebral a fin de ser aún más humanos, en lugar de utilizar nuestra capacidad actual de inventar en guerras permanentes, sin sentido, menos el de enriquecerse, en petróleo, en oro o en maderas preciosas... o en territorios...

Porque ustedes saben, los que son estudiantes de Antropología, que la Antropología nació en el norte, donde nacieron todas las ciencias, pero no significa que tengamos que ser antropó-

logos como los antropólogos del norte. Incluso les puedo hablar a partir de mi propia experiencia: he estudiado el doctorado afuera, porque acá no lo había, yo creé la Maestría en Etnología y el Doctorado en Antropología en Mérida, pero en la UCV no se pudieron crear estos postgrados, no sé por qué nunca se pusieron de acuerdo y los que lo podían hacer se jubilaron temprano, incluso los jubilados de la UCV los hemos utilizado también en nuestra Maestría y nuestro Doctorado, es decir, no hubo suficiente utilización de la Antropología en la UCV y dejan al estudiante sólo en pregrado, con la licenciatura, y no está totalmente formado todavía, la experiencia de investigación lo va a formar siempre más y más, con tal tenga la ocasión de hacer un postgrado, que es importante, porque va a adentrarse más y más en la experiencia de un antropólogo o sociólogo, según una ideología o una teoría que no sea copiada de otros.

Es importante para nosotros revisar, por ejemplo, dónde estamos situados en relación con la identidad cultural, no creer que son más inteligentes o capaces que nosotros los que son de otros países y especialmente de los países europeos y Estados Unidos. Incluso, en Estados Unidos tienen un enorme problema de identidad, porque no es una población homogénea como tampoco la nuestra, ellos tienen muchos sectores diferentes de población, ustedes han visto lo que pasa ahí con la gente de origen afro, que a cada rato los matan y es como si no hubiese pasado nada. Así fue también en Venezuela en el siglo XX: se mataba a los indígenas en el estado Apure y era como si no hubiese pasado nada. ¡Cuántas veces hemos llorado los antropólogos porque un grupo que uno conocía bien, por ejemplo a los guahibos playeros del Arauca (frontera con Colombia), fue masacrado completamente: niños, viejos y adultos! Esto a uno le causaba realmente una gran tristeza. Pero ahora hemos comenzado a comprender el problema de la identidad... y a comprender la necesidad que tiene el antropólogo en nuestros países del sur, del compromiso con su sociedad y de implicarse en la historia de su país, así como

de ayudar a corregir y completar los numerosos vacíos que tiene esa historia tal como la escribieron los historiadores...

Bibliografía

BOLETÍN ANTROPOLÓGICO.

1982 a 2016. Museo Arqueológico “*Gonzalo Rincón Gutiérrez*”, Universidad de Los Andes (ULA), Mérida, Venezuela.

Desde 1982 hasta 2016 (92 números) sus publicaciones con artículos de Antropología, Etnohistoria, Arqueología, Etnopsiquiatría, Etnomedicina, Sociología, Paleoarqueología y Geología, estuvieron bajo nuestra responsabilidad, a partir de 2017 dejaron de serlo.

BRICEÑO GUERRERO, J.M.

2008 [2007, 1994]. *El laberinto de los tres minotauros*. Mérida: Ed. La Castalia

GERMANI, GINO.

1965. *Política y sociedad en una época de transición*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

CLARAC DE BRICEÑO, JACQUELINE.

1976. *La cultura campesina en los Andes venezolanos*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes.

2016 [1981]. *Dioses en Exilio (Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida)*. Caracas, Venezuela: El Perro y la Rana.

2013. *El “Lenguaje al Revés”*: Fundación El Perro y La Rana. Segunda EDICIÓN. CARACAS.

OSBORN, A.

1985. *El vuelo de las Tijeretas*. Bogotá, Colombia: Fundación de INVESTIGACIONES ARQUEOLÓGICAS NACIONALES, BANCO DE LA REPÚBLICA.

REEVES, H., DE ROSNAY, J., COPPENS, Y., SIMONNET, D.

1997 [1996]. *La más bella historia del mundo. Los secretos de nuestros orígenes*. Santiago de Chile, Chile: Universidad Andrés Bello.

ROSTOW, W. W.

1967. *Las etapas del crecimiento económico*. México: F.C.E.

APROXIMACIONES PARA UN INVENTARIO
DE LA OBRA PUBLICADA E INÉDITA
DE LA ANTROPÓLOGA
JACQUELINE CLARAC DE BRICENO



Artículos en periódicos

1970. “Del tribalismo al tribalismo”. En *El Nacional* (‘Papel Literario’). Caracas, 27 de diciembre, p. 1.
1985. “Antropología e historia”. En *El Universitario*. Mérida, 2 de diciembre, p. 20.
1988. “La Pedregosa Alta – Mérida. Itinerario de una destrucción”. En *Frontera*. Mérida, 26 de junio, p. B-10.

Artículos en revistas

1970. “El Culto de María Lionza”. En *América Indígena*. N° 2. México. pp. 359-374.
1982. “Algunas consideraciones acerca de la metodología etnohistórica. Su aplicación a la Cordillera de los Andes, Venezuela”. En *Boletín Antropológico*. N° 1. Mérida. pp. 7-14.
1982. “El horror a la policromía en la cordillera de Mérida”. En *Boletín Antropológico*. N° 1. pp. 33-36.
1982. “El dualismo en las representaciones simbólicas del campesino merideño”. En *Boletín Antropológico*. N° 2. Mérida. pp. 13-16.
1982. “Re-estructuración en la cordillera de Mérida en relación al capitalismo y al urbanismo emergente”. En *Boletín Antropológico*. N° 2. Mérida. pp. 43-49.
1983. “Influencia indígena americana en la mitología afroamericana”. En *Boletín Antropológico*. N° 3. Mérida. pp. 29-38.

1983. “Comentarios antropológicos acerca de: ‘El lenguaje como variable instrumental y mediadora del rendimiento académico’”. En *Boletín Antropológico*. N° 3. Mérida. pp. 67-71.
1983. “Una religión en formación en una sociedad petrolera”. En *Boletín Antropológico*. N° 4. Mérida. pp. 28-35.
1984. “Aproximación a una etnomedicina en la cordillera de Mérida”. En *Boletín Antropológico*. N° 5. Mérida. pp. 5-18.
1984. “Los disfraces de San Isidro (ensayo de análisis antropo-histórico de un discurso)”. En *Boletín Antropológico*. N° 6. Mérida. pp. 37-51. En coautoría con Arsenio J. Ramírez Rosales.
1984. “El Mensaje del culto a los muertos en Mérida”. En *Boletín Antropológico*. N° 7. Mérida. pp. 13-27.
1985. “Medicina popular y sistemas de salud en Venezuela”. En *Boletín Antropológico*. N° 8. Mérida. pp. 35-45.
1986. “Introducción al problema del uso y tenencia de la tierra en relación a los grupos indígenas, o de origen indígena”. En *Boletín Antropológico*. N° 10. Mérida. pp. 7-14.
1986. “Representaciones en sistemas de salud coexistentes, cordillera andina”. En *Boletín Antropológico*. N° 11. Mérida. pp. 13-27.
1987. “Censo de población indígena del Municipio Autónomo Lagunillas, Mérida, 1987”. En *Boletín Antropológico*. N° 12. Mérida. pp. 5-16. En coautoría con Francisca Rangel de Cáceres.
1987. “Comunidades afrovenezolanas del Sur del Lago de Maracaibo (Análisis etnohistórico y antropológico social)”. En *Boletín Antropológico*. N° 12. Mérida. pp. 37-54.
1987. “Identidad étnica y arqueología de rescate, cordillera de los Andes, Venezuela”. En *Boletín Antropológico*. N° 13. Mérida. pp. 35-42.
1987. “El problema de la tierra indígena: una constante en la historia de la cordillera de Mérida y en la de Venezuela”. En *Boletín Antropológico*. N.º 13. Mérida. pp. 57-64.
1988. “La Pedregosa Alta – Itinerario de una destrucción”. En *Boletín Antropológico*. N° 14. Mérida. pp. 85-91.
1988. “El culto a las piedras en la cordillera de Mérida”. En *Boletín Antropológico*. N° 15. Mérida. pp. 5-18. En coautoría con Francisca

- Rangel de Cáceres (reditado con leves modificaciones en: 2017. “Las piedras sagradas en la Cordillera de Mérida”. En *Bacoa. Revista Interdisciplinaria de Ciencias y Artes*. Nº 14, Vol. 7, Año VII. Falcón. pp. 278-297).
1988. “El problema del significado en distintos sistemas simbólicos”. En *Boletín Antropológico*. Nº 15. Mérida. pp. 91-98.
1989. “Historia del sitio arquitectónico de la Pedregosa Alta desde su descubrimiento”. En *Boletín Antropológico*. Nº Especial. Mérida. pp. 5-17.
1989. “Análisis antropológico del ‘Informe’ elaborado por Catalina Torres a petición del Gobernador Orlando Gutiérrez y distribuido por éste en Venezuela”. En *Boletín Antropológico*. N. Especial. Mérida. pp. 38-52.
1989. “El contexto arqueológico y etnohistórico del sitio arquitectónico de la Pedregosa Alta”. En *Boletín Antropológico*. Nº Especial. Mérida. pp. 111-135.
1989. “Consideraciones etnográficas y etnológicas en torno al sitio la Pedregosa Alta”. En *Boletín Antropológico*. Nº Especial. Mérida. pp. 136-144.
1990. “Los Arawak en la cordillera de Mérida. Dinámica de su encuentro prehispánico con el grupo anterior según información etnográfica”. En *Boletín Antropológico*. Nº 18. Mérida. pp. 39-42.
1990. “La enfermedad: lugar entre dos polos donde actúa la cultura”. En *Boletín Antropológico*. Nº 19. Mérida. pp. 13-17.
1990. “Nuevo acercamiento al ‘trance’”. En *Boletín Antropológico*. Nº 19. Mérida. pp. 57-71.
1990. “Simbología de los dibujos de María Lionza”. En *Boletín Antropológico*. Nº 19. Mérida. pp. 97-106.
1990. “Etnohistoria de San Antonio de Mucuño”. En *Boletín Antropológico*. Nº 20. Mérida. pp. 18-35.
1990. “El ‘Patrimonio Cultural’”. En *Boletín Antropológico*. Nº 20. Mérida. pp. 80-85.
1991. “Reflexiones etnológicas acerca de la placa alada de la arqueología venezolana”. En *Boletín Antropológico*. Nº 21. Mérida. pp. 21-31.

1991. “Estructuras antropológicas de una paranoia colectiva”. En *Boletín Antropológico*. N° 23. Mérida. pp. 7-32.
1992. “Espacio y mito en América”. En *Boletín Antropológico*. N° 24. Mérida. pp. 20-33 (reeditado en: 2017. *Bacoa. Revista Interdisciplinaria de Ciencias y Artes*. N° 14, Vol. 7, Año VII, pp. 17-37).
1992. “Patrimonio e ideología”. En *Boletín Antropológico*. N° 25. Mérida. pp. 7-18.
1992. “El Síndrome de Chediak-Higashi en Pregonero, Venezuela. Informe Antropológico”. En *Boletín Antropológico*. N° 25. Mérida. pp. 38-53. En coautoría con Francisca Rangel.
1993. “Estatutos y características cognitivas de la Antropología en Venezuela”. En *Antropologías Latinoamericanas. Revista Alteridades*, N° 6. México. pp. 17-26.
1993. “La mutación epistemológica de fines del siglo XX y la crisis de la legitimidad de la antropología del norte: hacia una Antropología del sur en el siglo XXI”. En *Boletín Antropológico*. N° 27. Mérida. pp. 17-40 (reeditado en: 2000. “La mutación epistemológica de fines del siglo XX y la crisis de la legitimidad de la Antropología del norte: hacia una Antropología del sur del siglo XXI”. En *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*. N° 27. Mérida. pp. 17-40).
1993. “La construcción de la Antropología en Venezuela”. En *Boletín Antropológico*. N.º 28. Mérida. pp. 39-52 (reeditado en: 1994. “La construcción de la Antropología en Venezuela”. En *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*. N° 4. Mérida. pp. 76-91).
1994. “La Antropología venezolana y la crisis de la Antropología”. En *Boletín Antropológico*. N° 30. Mérida. pp. 33-55.
1995. “Representación del cuerpo humano en la cordillera de Mérida, su relación con la representación del espacio físico de la cordillera y el espacio cósmico”. En *Boletín Antropológico*. N° 34. Mérida. pp. 61-66.
1995. “Antropología del populismo y del caudillismo: lo normal y lo patológico del líder carismático”. En: *Revista Venezolana de Ciencia Política*. N° 10. Mérida. pp. 127-142.

1996. “Breve inventario de la antigua sociedad de la cordillera de Mérida”. En *Bigott*. N° 37. Caracas. pp. 2-11.
1996. “Historia del Boletín Antropológico (Museo Arqueológico, Centro de Investigaciones Etnológicas, Universidad de Los Andes”. En: *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*. Año 6, N° 15 – Número Especial. Mérida, pp. 89-97.
1997. “El animal fabuloso y el animal mítico en la cordillera de Mérida y Colombia”. En *Boletín Antropológico*. N° 39. Mérida. pp. 36-69.
1997. “Las plantas alucinógenas dentro del sistema de creencias de la cordillera”. En *Bigott*. N° 42. Caracas. pp. 16-27.
1998. “Obstáculos académicos y políticos de la construcción de la Antropología en Venezuela”. En *Boletín Antropológico*. N° 43. Mérida. pp. 94-115.
1999. “Los grupos étnicos andinos venezolanos en la visión de Julio César Salas y los investigadores contemporáneos”. En *Boletín Antropológico*. N° 47. Mérida. pp. 35-62.
2000. “Adolescentes, cuerpo, iniciación, nuevo milenio”. En *Boletín Antropológico*. N° 49. Mérida. pp. 53-74.
2001. “Análisis de las actitudes de políticos criollos e indígenas en Venezuela (De los años 60 hasta el 2001)”. En *Boletín Antropológico*. N° 53. Mérida. pp. 335-372.
2002. “La política indigenista venezolana a través del tiempo. Contactos y conflictos interétnicos en Venezuela: el eterno problema. Los problemas recientes”. En *Revista CENIPEC*. N° 21. Mérida. pp. 11-44.
2002. “Cultura, lenguaje y mujer”. En *Otras Miradas*. 2. Mérida. pp. 88-94.
2002. “Índice Temático-Alfabético y por años del Boletín Antropológico N° 54, 55 y 56 de 2002”. En *Boletín Antropológico*. N° 56. Mérida. pp. 879-886.
2004. “Salud mental y globalización, necesidad de una nueva Etnopsiquiatría”. En *Boletín Antropológico*. N° 61. Mérida. pp. 159-185.
2005. “El ‘Mito total’: razones de su vigencia entre los indígenas y campesinos de Mérida, Venezuela”. En *Boletín Antropológico*. N° 63. Mérida. pp. 67-74.

2009. “Un hombre que dio la vuelta al mundo con un mono”. En *Investigación. Revista del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las artes – CDCHTA*. N° 20. Mérida. pp. 52-56.
2010. “Cruxent, el maestro humanista, el arqueólogo amigo”. En *Cuba Arqueológica. Revista Digital de Arqueología de Cuba y el Caribe*. N.º 2. La Habana: www.cubaarqueologica.org. (reeditado en: 2011. *Bacoa. Revista Interdisciplinaria de Ciencias y Artes*. N° 2, Tomo I, Vol. 1, Año I, pp. 10-17; 2021. *Bacoa. Revista Interdisciplinaria de Ciencias y Artes*. N° 18, Vol. 11, Año XI, pp. 45-55).
2010. “Miguel Acosta Saignes desde la visión de una antropóloga actual”. En *Boletín Antropológico*. N° 78. Mérida. pp. 44-60.
2010. “Unir nuevamente ciencia y cultura: los nuevos paradigmas necesarios”. En *Consciencia y Diálogo*. N° 1, Vol. 1, Año 1. Sección Documentos. GISCSVAL. Mérida. pp. 193-205.
2011. “La antropología de ayer y de hoy”. En *Bacoa. Revista Interdisciplinaria de Ciencias y Artes*. N° 1, Vol. 1, Año I. Universidad Nacional Experimental “Francisco de Miranda”. Falcón. pp. 10-21.
2011. “La alienación histórica y científica y el consumo en la educación, en la investigación y en la comunicación social, en Venezuela y en América Latina”. En *Bacoa. Revista Interdisciplinaria de Ciencias y Artes*. N° 4, Vol. 2, Año II. Falcón. pp. 10-21.
2014. “¿Qué es la Antropología del Sur?”. En *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*. N° 70. Mérida. pp. 189-192.
2014. “La violencia venezolana dentro de la violencia mundial: ¿tenemos perspectivas de solución?”. En *Boletín Antropológico*. N° 87. Mérida. pp. 95-105.
2017. “Los petroglifos venezolanos en la escena del arte rupestre de Nuestra América”. En *Bacoa. Revista Interdisciplinaria de Ciencias y Artes*. N° 14, Vol. 7, Año VII. Falcón. pp. 94-105.
2017. “Somos responsables de nuestro país”. En *Bacoa. Revista Interdisciplinaria de Ciencias y Artes*. N° 14, Vol. 7, Año VII. Falcón. pp. 190-199.
2017. “El mito total y su contexto ancestral: vigencia en la situación de educación intercultural”. En *Bacoa. Revista Interdisciplinaria de Ciencias y Artes*. N° 14, Vol. 7, Año VII. Falcón. pp. 386-389.

2017. “Transformación académica necesaria en Venezuela (y en el mundo)”. En *Bacoa. Revista Interdisciplinaria de Ciencias y Artes*. Nº 14, Vol. 7, Año VII. Falcón. pp. 390-397.
2017. “Reflexionando desde la antropología venezolana a partir de mi experiencia venezolana”. En *Bacoa. Revista Interdisciplinaria de Ciencias y Artes*. Nº 14, Vol. 7, Año VII. Falcón. pp. 398-403.
2017. “Ricardia”. En *Bacoa. Revista Interdisciplinaria de Ciencias y Artes*. Nº 14, Vol. 7, Año VII. Falcón. pp. 550-573.
2017. “Rito de presentación”. En *Bacoa. Revista Interdisciplinaria de Ciencias y Artes*. Nº 14, Vol. 7, Año VII. Falcón. pp. 688-698.
2019. “Revisemos algunos de los ‘huecos de la historia’”. En *In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur*. Nº 1, Año I. Mérida. pp. 73-124.

Recensiones

1999. “Recensión (*Hacia la Antropología del siglo XXI*)”. En *Boletín Antropológico*. Nº 45. Mérida. pp. 92-105.
2005. “Recensiones (*Arqueología de la cordillera andina de Mérida*)”. En *Boletín Antropológico*. Nº 65. Mérida. pp. 397-401.
2006. “Recensiones (*Differences culturelles*)”. En *Boletín Antropológico*. Nº 66. Mérida. pp. 107-132.
2007. “Recensiones (*El cacique Nigalle y la ocupación europea de Maracaibo*)”. En *Boletín Antropológico*. Nº 70. Mérida. pp. 277-284.
2009. “Recensiones (*Yanomami l'ire et le désir -Yanomami la ira y el deseo-*)”. En *Boletín Antropológico*. Nº 76. Mérida. pp. 277-284.

Capítulos en libros

1993. “Mujer y magia”. En Varios Autores. *Diosas Musas y Mujeres*. Monte Ávila Editores Latinoamericana, Talleres Litografía Melvin, Caracas. pp. 131- 149.
1996. “Introducción”. En Jacqueline Clarac de Briceño (Compiladora), *Mérida a través del Tiempo, Los Antiguos Habitantes y su Eco Cultural*. Universidad de Los Andes, Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Talleres Gráficos Universitarios. Mérida. pp. 15-17

1996. “Las antiguas etnias de Mérida”. En Jacqueline Clarac de Briceño (Compiladora), *Mérida a través del Tiempo, Los Antiguos Habitantes y su Eco Cultural*. Universidad de Los Andes, Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Talleres Gráficos Universitarios. Mérida. pp. 23-51.
1996. “Invasión arawak de la cordillera de Mérida”. En Jacqueline Clarac de Briceño (Compiladora), *Mérida a través del Tiempo, Los Antiguos Habitantes y su Eco Cultural*. Universidad de Los Andes, Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Talleres Gráficos Universitarios. Mérida. pp. 53-62.
1996. “Características de la tecnología antigua de Mérida. En Jacqueline Clarac de Briceño (Compiladora), *Mérida a través del Tiempo, Los Antiguos Habitantes y su Eco Cultural*. Universidad de Los Andes, Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Talleres Gráficos Universitarios. Mérida. pp. 113-130.
1996. “La vivienda indígena en la Cordillera de Mérida”. En Jacqueline Clarac de Briceño (Compiladora), *Mérida a través del Tiempo, Los Antiguos Habitantes y su Eco Cultural*. Universidad de Los Andes, Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Talleres Gráficos Universitarios. Mérida. pp. 155-165.
1996. “El arte rupestre”. En Jacqueline Clarac de Briceño (Compiladora), *Mérida a través del Tiempo, Los Antiguos Habitantes y su Eco Cultural*. Universidad de Los Andes, Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Talleres Gráficos Universitarios. Mérida. pp. 189-210.
1996. “Reflexiones etnológicas acerca de la placa alada”. En Jacqueline Clarac de Briceño (Compiladora), *Mérida a través del Tiempo, Los Antiguos Habitantes y su Eco Cultural*. Universidad de Los Andes, Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Talleres Gráficos Universitarios. Mérida. pp. 211-223.

1996. “El simbolismo del agua y los animales míticos en la cosmología y los ritos mortuorios de los actuales y antiguos habitantes de la cordillera de Mérida”. En Jacqueline Clarac de Briceño (Compiladora), *Mérida a través del Tiempo, Los Antiguos Habitantes y su Eco Cultural*. Universidad de Los Andes, Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Talleres Gráficos Universitarios. Mérida. pp. 401-409.
1998. “Un caso de emergencia: la Laguna de Urao en Mérida. Monumento natural que debe pasar a ser Patrimonio Cultural”. En *Hacia la Antropología del siglo XXI*. Tomo I. CONICIT, CONAC, Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Centro de Investigaciones Etnológicas, Talleres Gráficos de Producciones Karol C. A. Mérida. pp. 338-345.
1999. “Antropología, turismo y técnicas de contra-astucia”. En *Hacia la Antropología del siglo XXI*. Tomo I. CONICIT, CONAC, Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Centro de Investigaciones Etnológicas, Talleres Gráficos de Producciones Karol C. A. Mérida. pp. 364-370.
1999. “Una Antropología relé o ¿una antropología creativa?”. En *Hacia la Antropología del siglo XXI*. Tomo I. CONICIT, CONAC, Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Centro de Investigaciones Etnológicas, Talleres Gráficos de Producciones Karol C. A. Mérida. pp. 82-94.
2000. “La Tutela de las ‘sombras’: enfermedad y cultura en el Altiplano Aymara”. En Manuel Gutiérrez Estévez (Editor). *Sustentos, Aflacciones y Postrimerías de los Indios de América, Diálogos Amerindios*. Taller Imagen, Casa de América. Madrid. pp. 157-192.
2002. “Prólogo”. En Jacqueline Clarac de Briceño, Belkis Rojas y Omar González Náñez (Compiladores). *El Discurso de la Salud y la Enfermedad en la Venezuela de Fin de Siglo (Enfoques de Antropología)*. Universidad de Los Andes, CIET, GRIAL, Talleres Gráficos de Producciones Karol C.A. Mérida. pp. 5-8.
2002. “‘Anormales’, ‘criminales’ y globalización: una visión antropológica y etnopsiquiátrica”. En Jacqueline Clarac de Briceño, Belkis

- Rojas y Omar González Náñez (Compiladores). *El Discurso de la Salud y la Enfermedad en la Venezuela de Fin de Siglo (Enfoques de Antropología)*. Universidad de Los Andes, CIET, GRIAL, Talleres Gráficos de Producciones Karol C.A. Mérida. pp. 9-24.
2003. “Lo imaginario y la construcción del espacio lacustre: los peligros engendrados por el agua y los colores”. En Catherine Alés & Jean Chiappino (Editores). Universidad de Los Andes, GRIAL, Institut de la Recherche pour le Développement, Producciones Karol C. A. Mérida. pp. 337-358.
2006. “La naturaleza de los ritos y encantos andinos”. En *Los Pueblos del Sur de Mérida. Donde el Tiempo se Detuvo*. Exxonmobil de Venezuela, Talleres Editorial Arte, Caracas. pp. 175-200.
2006. “Las antiguas sociedades andinas merideñas”. En Jacqueline Clarac de Briceño y otros, Editores. *Catálogo Piezas Arqueológicas*. Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, CONAC, Editorial Venezolana C. A. Mérida. pp. 7-20.
2006. “Desarrollo endógeno, algunas reflexiones desde Mérida”. En Alejandro Elías Ochoa Arias. *Aprendiendo en torno al Desarrollo Endógeno*. Fundacite. Mérida. pp. 220-235.
2007. “Los Discursos de identidad, los nuevos espacios rituales y el conflicto venezolano actual”. En Lino Meneses, Gladys Gordones Rojas y Jacqueline Clarac de Briceño, Editores. *Lecturas Antropológicas de Venezuela*. CONAC, Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico, Editorial Venezolana C. A., Mérida. (Digital). s.n.p.
2012. “Presentación”. En Jacqueline Clarac de Briceño, Editora. *Homenaje a dos investigadores enamorados de América. Claude Lévi-Strauss y José María Cruxent*. Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Vice Rectorado Administrativo ULA, Universidad Nacional Experimental “Francisco de Miranda”. Talleres Gráficos Universitarios. Mérida, Venezuela. pp. 9-12.
2012. “Claude Lévi-Strauss y su experiencia americana”. En Jacqueline Clarac de Briceño, Editora. *Homenaje a dos Investigadores Enamorados de América. Claude Lévi-Strauss y José María Cruxent*. Universidad de Los Andes / Museo Arqueológico / Vice Rectorado

- Administrativo / Universidad Francisco de Miranda, Mérida, pp. 13-28.
2012. “El Llano del Anís, megafauna y paradigmas indiciarios”. En Jacqueline Clarac de Briceño, Editora. *Llano del Anís: una visión pluridisciplinaria del Cuaternario de la Cordillera de Mérida*. Universidad de Los Andes, Grupo de Investigaciones Antropológicas y Lingüísticas (GRIAL), Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Vice Rectorado Administrativo ULA. Talleres Gráficos Universitarios. Mérida, Venezuela. pp. 13-20.
2017. “Una mirada de las antropologías del sur desde los Andes venezolanos”. En Jacqueline Clarac de Briceño, Esteban Krotz, Esteban Emilio Mosonyi, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo. *Antropologías del Sur. Cinco Miradas*. Colección Memorias. Red de Antropologías del Sur / Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías, Mérida, pp. 22-38.
2019. “Mito, geología y política internacional”. En Jacqueline Clarac y otros. *Antropologías del Sur: Visiones, Complejidades, Resistencias y Desafíos*. Colección Memorias. Red de Antropologías del Sur / Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías, Mérida, pp.

Libros

1976. *La Cultura Campesina en Los Andes Venezolanos*. Universidad de Los Andes, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Editorial Multicolor C.A. Colección Mariano Picón Salas. Mérida (reeditado dos veces en: 2016 y 2017. *La Cultura Campesina en los Andes Venezolanos*. Fundación Editorial El Perro y La Rana. Colección Alfredo Maneiro. Serie Identidades. Caracas).
1981. *Dioses en Exilio. Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida*. Fundarte. Colección Rescate, Nº. 2. Caracas (reeditado dos veces en: 2003. *Dioses en Exilio. Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida*. Universidad de Los Andes, Vicerrectorado Académico, Editorial Venezolana. Mérida; 2017. *Dioses en Exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida*. Fundación Editorial El Perro y La Rana. Colección Alfredo Maneiro. Caracas).

1985. *La Persistencia de los Dioses. Etnología Cronológica de los Andes Venezolanos*. Universidad de Los Andes, Talleres Gráficos Universitarios, Ediciones Bicentenario. Mérida (reeditado en: 2017. *La persistencia de los dioses. Etnografía cronológica de los Andes venezolanos*. Fundación Editorial El Perro y La Rana. Colección Alfredo Maneiro. Caracas)
1992. *La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela*. Universidad de Los Andes. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Talleres Gráficos Universitarios. Colección Actual. Mérida (reeditado tres veces en: 1996. *La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela*. Universidad de Los Andes. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Consejo de Publicaciones. Mérida; 2009. *La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela*. Universidad de Los Andes. Consejo de Publicaciones. Tercera edición. Mérida; 2010. *La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela*. Fundación Editorial El Perro y La Rana / La Castalia. Mérida).
1996. *Mérida a Través del Tiempo, Los Antiguos Habitantes y su Eco Cultural*. Universidad de Los Andes, Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Talleres Gráficos Universitarios. Colección Ciencias Sociales. Serie Historia. Mérida.
2002. *El Discurso de la Salud y la Enfermedad en la Venezuela de Fin de Siglo (Enfoques de Antropología)*. Universidad de Los Andes, CIET, GRIAL, Talleres Gráficos de Producciones Karol C.A. Mérida. Compilación junto a Belkis Rojas y Omar González Náñez.
2004. *Historia, Cultura y Alienación en Época de Cambio y Turbulencia Social Venezuela 2002-2003*. Universidad de Los Andes, GRIAL, CIET, Museo Arqueológico, Editorial Venezolana C.A. Mérida.
2005. *El “Lenguaje al Revés” (Aproximación Antropológica y Etnopsiquiática al Tema)*. Universidad de Los Andes, Grupo de Investigaciones Antropológicas y Lingüísticas (GRIAL), Centro de Investigaciones Etnológicas (CIET), Ediciones Dábanata, Editorial Venezolana C. A. Mérida (reeditado en: 2013. *El “Lenguaje al Revés”*: Fundación Editorial El Perro y La Rana. Caracas).

2012. *Homenaje a dos investigadores enamorados de América. Claude Lévi-Strauss y José María Cruxent.* Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Vice Rectorado Administrativo, Universidad Nacional Experimental “Francisco de Miranda”. Talleres Gráficos Universitarios. Mérida, Venezuela. Como editora.
2012. *Llano del Anís: una visión pluridisciplinaria del Cuaternario de la Cordillera de Mérida.* Universidad de Los Andes, Grupo de Investigaciones Antropológicas y Lingüísticas (GRIAL), Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Vice Rectorado Administrativo ULA. Talleres Gráficos Universitarios. Mérida, Venezuela. Como editora.

Cuentos infantiles con perspectiva etnológica y etnohistórica

1986. *Había una Vez una Gran Mancha Blanca.* Universidad de Los Andes, Consejo de Publicaciones, Colección: Literatura Infantil y Juvenil, Serie Mitos e Historia de los Andes, N.º 5. Mérida.
1986. *El Águila y la Culebra.* Universidad de Los Andes, Consejo de Publicaciones, Colección: Literatura Infantil y Juvenil, Serie Mitos e Historia de los Andes, N.º 6. Mérida.
1988. *El Capitán de la Capa Roja.* Fundación Polar, Universidad de Los Andes, Consejo de Publicaciones, Talleres Gráficos de Editorial Venezolana C. A. Mérida. En coautoría con Thania Villamizar y Yanett Coromoto Segovia.
1992. *Primeros Encuentros en la Serranía de Trujillo.* Gobernación del Estado Trujillo / Universidad de Los Andes / Núcleo Universitario “Rafael Rangel” / Consejo de Publicaciones / Editorial Venezolana. Mérida. En coautoría con M. A. Rodríguez L.
2006. *Había una Vez una Gran Mancha Blanca* (Ilustraciones de Mariana Díaz). Segunda edición. El Perro y La Rana, Colección Caminos del Sur, Serie Amarilla, Caracas.
2008. *El Águila y la Culebra.* Segunda edición. El Perro y La Rana / Ministerio del Poder Popular para la Cultura, Caracas.

Inéditos

a.- Texto de guías para estudiantes y ponencias

- 1972-1973 (aproximadamente) “El Funcionalismo en Antropología”
(Formó parte de otros trabajos, pues se inicia en la pág. 9, probablemente dirigido a los estudiantes), 17pp.
- 1972-1973 (aproximadamente) “Estructuralismo: ruptura con el atomismo” (En el encabezado se señala expresamente que fue laborado para los estudiantes de la cátedra de Antropología de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes), 3 pp.
- 1974 (octubre). *La concepción de la anatomía y la concepción de la salud y de la enfermedad en el sistema conceptual del campesino merideño* (Ponencia para AsoVAC), 12 pp.
- (Está desarrollada y ampliada, sin ser textualmente lo mismo, en el capítulo 6 —pp. 56-62— de *Dioses en Exilio*. Colección rescate / 2. Caracas: Fundarte, 1981).
- 1980, *Propiedad, trabajo y relaciones de producción en una situación de urbanismo emergente. La Pedregosa*. (Ponencia presentada en las Jornadas Nacionales de Antropología Crítica, Mérida, 16-19 de octubre de 1980. No es similar al artículo “Re-estructuración en la Cordillera de Mérida en relación al capitalismo y al urbanismo emergente” publicado en el *Boletín Antropológico*, nro 2), 16 pp.
1980. *Una metodología para la investigación de las representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida*, 13 pp.

b.- Anteproyectos, proyectos, reglamentos e informes

- 1974 (noviembre). *Informe del Departamento de Antropología y Socioología dirigido al Director y Consejo de la Escuela de Historia de la Universidad de Los Andes*.
- 1981 (aproximadamente). *Anteproyecto Centro de Investigaciones Antropológicas*.

c.- Guías para entrevistas, cuestionarios y recolección de información de campo

- 1966-67 y 1975. *Investigación de magia y religión en Venezuela, el culto a María Lionza. Hipótesis generales. Cuestionarios*, 18 pp.

1971. *Cuestionario estudio del habla popular del estado Mérida.*
(No es segura la autoría de Jacqueline Clarac sobre el cuestionario.)
- 1976 (aproximadamente). *Investigación antropológica integral de comunidades andinas (Guía para entrevistas).*
1980. Guía de entrevista (Proyecto P-H-54-80,J.C.deB. / CDCH-ULA).

d.- Empastados

1972. *Medicina empírica, magia y religión. Análisis crítico de los enfoques antropológicos sobre este tema.* Mérida: ULA / Facultad de Medicina / Departamento de Ciencias de la Conducta y Psiquiatría.
1975. *Un ensayo de análisis estructural en los Andes Venezolanos* (Mérida: ULA / Facultad de Humanidades y Educación / Escuela de Historia / Departamento de Antropología y Sociología, 194 pp. ¿Habría sido presentado como Trabajo de Ascenso? (editado como *La Cultura Campesina en los Andes Venezolanos*. Contiene el texto original completo).
- 1977 (mayo). *La concepción de la enfermedad en la concepción mágico-religiosa de los Andes.* (Mérida: ULA / Facultad de Humanidades y Educación / Escuela de Historia / Departamento de Antropología y Sociología, 189 pp.)



1

De la antropología noratlántica y la antropología venezolana a las antropologías del sur

Jacqueline Clarac de Briceño

En este primer tomo de su *Obra Completa*, se logró combinar a una Jacqueline Clarac de Briceño editada e inédita, reciente y lejana en el tiempo, actual y "clásica" en el tratamiento de los temas, conocida y desconocida, pero siempre con algo que decir a las nuevas y no tan jóvenes generaciones y lo mismo para los conocedores de las preocupaciones antropológicas como para aquéllos a quienes se les han despertado recientemente. También queda reflejada en este tomo inicial la docente universitaria y conferencista, pues se encuentran aquí trabajos preparados para sus estudiantes de las facultades de Medicina y Humanidades y Educación del núcleo emeritense de la Universidad de Los Andes, y textos de conferencias dictadas ante un público amplio. De similar manera este tomo primero permite acercarse a la trayectoria profesional de Jacqueline Clarac de Briceño, al recoger algunos de los primeros temas de los que se ocupó y que eran los *propios* de los tiempos en los que le correspondió formarse como antropóloga en la Universidad Central de Venezuela (UCV), en los años sesenta del pasado siglo. Fueron estos los vinculados con las principales corrientes que marcaron en su perspectiva de estudio y método, como antropóloga con formación de pregrado en la UCV y con doctorado en Francia: evolucionismo, difusionismo, funcionalismo y estructuralismo; pero también estuvieron los relacionados con las características que han marcado el desarrollo profesional de la Antropología en Venezuela, muy ligado con el *indigenismo* y la investigación arqueológica y los de los tiempos más próximos a estos días, en los cuales ese ejercicio se ha distraído en debates sobre metodología, la *relación investigador ≠ investigado* y la elaboración del discurso de los antropólogos y las antropólogas, hasta llegar al de la "crisis" que ha significado la puesta en duda de la legitimidad de una Antropología subordinada a teorías, métodos e interpretaciones construidas en Europa y Estados Unidos (*la Antropología del Norte*), por lo que se demandan enfoques innovadores que permitan ofrecer respuestas para los problemas de los latinoamericanos, en este caso, quienes no constituyen un *Otro* opuesto ni distinto al antropólogo o la antropóloga que los estudia, sino que son también los suyos, de suerte que al analizar esos problemas en perspectiva antropológica también están estudiando los que les son propios (*Antropología del Sur*). Quienes aprendimos en sus clases deseamos compartir con los lectores estos textos. A través de estas páginas, desde Venezuela se brindan las reflexiones de una antropóloga nacida en Guadalupe y co-ciudadana venezolana de corazón, para contribuir en los debates constantes que engloban la formación de las nuevas generaciones de antropólogos en América Latina y el Caribe.

