

LA CONSTRUCCION DE LA ANTROPOLOGIA EN VENEZUELA

Jacqueline Clarac de Briceño

Centro de Investigaciones Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes. Mérida

La presente ponencia tiene como intención la de acercarse a un problema que se puede formular a través de las preguntas siguientes:

En relación con la «crisis» que *aparentemente* afecta a la antropología a nivel internacional, ¿dónde estamos situados? ¿Qué hemos hecho? ¿Qué estamos haciendo? ¿Vamos a asistir pasivamente a una pseudo-muerte de la antropología? ¿Vale la pena construir una antropología en Venezuela?...

Empezaremos con un pequeño resumen histórico, a grandes rasgos...

Podríamos dividir la antropología venezolana en dos principales períodos: Antes y después de la década del 50, períodos que han sido desconectados entre sí.

Antes, nos encontramos con un pensamiento marcado como en todas partes por el positivismo evolucionista unilineal y, en menor grado, difusionista y determinista geográfico, cultivado por eruditos influenciados por Europa (sobre todo Alemania y Francia). *Después*, porque se funda en Caracas, en la Universidad Central de Venezuela, el Instituto de Investigaciones Antropológicas (Facultad de Humanidades, 1952), el Departamento de Sociología y Antropología (1953) y luego la

Escuela de Sociología y Antropología (Facultad de Economía, octubre 1954), los tres durante la dictadura de Pérez Jiménez.

Esta segunda etapa, a su vez, se podría subdividir en tres momentos: a) De la fundación a 1968, b) De 1968 a 1986, c) De 1986 en adelante.

Los principios de la Escuela de Sociología y Antropología en Caracas que coinciden con la fundación del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, son marcados por la personalidad de Miguel Acosta Saignes (formado en México, primer antropólogo venezolano, con influencia a la vez difusionista (a nivel del método) y materialista histórica (a nivel de la teoría) como la antropología mexicana durante mucho tiempo; su amigo el médico Ortega, y la *influencia boasiana y funcionalista* importada por tres profesores norteamericanos, co-fundadores de la escuela: Painter (sociólogo, pastor protestante en Caracas), Hill (sociólogo de Wisconsin) y Silverberg (antropólogo con postgrado en la India). Completa la planta Adelaida González de Díaz Ungría (española, naturalista y antropólogo físico); más tarde 1955) Antonio Requeña, (médico venezolano formado en Alemania) y J.M. Crucent, catalán que se formó con los norteamericanos especialmente Rouse y

es considerado «el padre de la Arqueología venezolana»; fue fundador del Departamento de Antropología del IVIC, (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas), el cual se iba a definir principalmente 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 Radín, 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, sin embargo, el trabajo de campo fue en Venezuela casi siempre irregular, con poca rigurosidad, y lo mismo que en los Estados Unidos, con dificultades para trascender la etapa de recolección 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.

Este período marcó especialmente la arqueología, la cual ha seguido generalmente dentro del marco del *particularismo histórico*, aunque desarrolló también a partir de la década del 70, paralelamente, una corriente *materialista histórica*. Dominaron entonces los conceptos de «fase» y «estilo».

La producción mayor 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 den-

tro de la «Teoría de la H», y del concepto de *Area intermedia* (los conceptos de Area Mesoamericana, Area Intermedia, Area Andina están siendo rechazados hoy, especialmente por la antropología mexicana) 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 «Area Intermedia» y como «barra de la H» los antropólogos del mismo país no consideran a Venezuela como «país andino» (ver Postgrado de Antropología Andina, FLACSO, Quito) y en la exposición reciente «Encuentro con América» (Museo del Hombre, París), es sólo amazónico... Volveremos sobre esto.

Durante este mismo período penetra en la escuela, en la década del 60, la influencia marxista, a nivel teórico, sin llegar esta influencia a la metodología, la cual siguió siendo netamente funcionalista (incluso en seminarios y trabajos como, por ejemplo, los de J.A. Silva Michelena).

En el *segundo período*, que arranca brutalmente a partir de septiembre 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.

En este período podemos notar la influencia de varios factores:

- a) *El mayo francés*: Llegó inmediatamente a Venezuela, probablemente a causa de la gran cantidad de estudiantes venezolanos que se formaban en Francia en distintas carreras a causa de 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 fue más fuerte la crisis en la Universidad Central de Venezuela (Caracas).

- b) *Los científicos sociales* en procedencia del Cono Sur, especialmente los argentinos que llegan exilados a Caracas, van rápidamente a tomar las riendas del movimiento, con el sociólogo alemán Sonntag.

Empieza bajo su dirección 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 status el trabajo de campo (se lo 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, más aún entre los sociólogos) y se consideró con desprecio la práctica etnográfica, incluso la arqueológica. Es decir que *el trabajo de campo perdió toda referencia legítima 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 no se ha logrado superar totalmente esta etapa (la cual pienso, domina todavía en gran medida).

Se llegó prácticamente a decidir que *la antinomia sujeto conocedor/objeto conocido no podía ser superada y se despre-*

ció la experiencia personal del investigador como instancia importante del conocimiento y como fuente 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.

Antes de hablar de otro factor importante nos detendremos un momento en una pregunta que nos servirá de introducción para este factor:

¿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 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:

- a) Hiperdesarrollo de la teoría unida a una desactualización teórica de varias décadas.
- b) Ausencia de trabajo de campo prolongado 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 hubo el asalto de la policía a la Facultad de Ciencias Exactas, Buenos Aires) dicha investigadora formó «*un reducido grupo de discípulos en la evolución histórica, con*

estudios de demografía remontando hasta el siglo XVIII, abandonando así el corte funcionalista: (*Herrán, id*). 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) 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 formación profesional 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» (postdictadura) el nombre de Gino Germani cuya obra —como podemos recordar los que vivimos esa década del 60 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 a nivel metodológico lo que era perfectamente observable a través de los

seminarios de Sociología de la Escuela de la Universidad Central, Caracas, por ejemplo en el seminario de J.A. 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* (por ejemplo, el interesante seminario de Sergio Bagú en la UCV, 1967-68 (en el cual participé) sobre «**Metodología de las Ciencias Sociales**», en el cual 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) o los seminarios internos dirigidos por Calelo y Sonntag en la Escuela de Sociología y Antropología. Podemos observar retrospectivamente lo que hicieron luego la mayoría de los asistentes a esos seminarios (los cuales tenían 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: Todos los «Corpo» (Corpoturismo, Corpozulia, Corpoandes, CODESUR (Conquista del Sur), etc. Siguieron utilizando las categorías bipolares de Gino Germani (sin resultado, por supuesto) o... no hicieron nada, encerrándose en un trabajo meramente burocrático (lo mismo podemos decir de muchos investigadores del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de la UCV, Caracas).

Había entonces en Venezuela una admiración por la sociología argentina, sea por la influencia directa de Germani, sea por la crítica al modelo funcionalista desplegada por los recién llegados argentinos quienes, aparentemente, eran de tendencia marxista, aunque con la dificultad de esa década y de la siguiente para «adaptar» la teoría marxista a una metodología de investigación en nuestra socie-

dad, razón por la cual una nueva metodología de campo no pudo ser gestada, y como la anterior había sido tan criticada, desapareció igualmente... así que se llegó a no hacer *nada* menos a nivel de un discurso «científico social» generalizado, de donde iba a salir luego el postgrado «Doctorado en Ciencias Sociales» de la UCV.

En cuanto a los argentinos, estoy agradecida a *Carlos Herrán*, por su artículo **Tendencias actuales de la investigación antropológica en la Argentina** (1992) y agradecida por el envío de **Plural/Boletín da Associacao latinoamericana da Antropología** (Janeiro, 1993) desde Brasilia, donde apareció el artículo de Herrán, pues sin éste yo tendría sólo mis observaciones de la influencia argentina en Venezuela sin conocer la problemática de la antropología en Argentina en esa época, la cual aporta sin duda una base importante para la comprensión del fenómeno en Caracas.

c) *Un factor* que creo de importancia para comprender la situación del país, la del antropólogo y la de los científicos venezolanos en general, es el de la «*vergüenza étnica*», latente en Venezuela 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 (abierta o solapadamente): «Todo lo bueno viene de fuera», y esto sirve lo mismo para los alimentos, la ropa, las máquinas, como para los modelos científicos, las publicaciones y la ideología en general.

En efecto, y a pesar del discurso de algunos científicos sociales esto es lo que funciona en Venezuela (funciona para no funcionar).

El desarrollo de la «*vergüenza étnica*»

en nuestro país ha sido favorecido no sólo por la ideología colonialista antes de Bolívar y por el origen pluriétnico de la población, sino por la misma ideología que ha prevalecido después de Bolívar hasta nuestros días, a través de los discursos oficiales, políticos u otros, a través de los planes, a través de los medios de comunicación, y tiene una fuente importante en la historiografía tradicional. Esta ha presentado la historia de Venezuela como una ruptura a partir de la llegada de los españoles, ruptura necesaria (por la condición que se consideró «salvaje» e inferior del indígena y del africano importado), *ruptura* que habría llevado a una cultura totalmente hispanizante en Venezuela, idea manejada constantemente en nuestra historiografía y en ciertos «científicos sociales». Es decir: El venezolano no puede hablar de sus antepasados indígenas, o africanos, porque considera que es avergonzante 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, 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, pero que no puede destruir definitivamente en él *tres discursos de identidad*, los cuales, 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:

«*El discurso europeo segundo*» importado desde el siglo XVIII, estructurado por la razón «segunda» y sus resultados en la ciencia y la técnica, animado por la posibilidad del cambio social deliberado y planificado hacia la vigencia de los derechos humanos para la totalidad de la po-

blación»; el discurso «*mantuano*» (o cristiano-hispánico), «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 en *lo material* «está ligado este discurso 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...» En tercer lugar, el «*discurso salvaje*», «albacea de la herida producida en las culturas autóctonas 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 cierto desprecio secreto por todo lo que se piensa, se dice y se hace...» Estos 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), 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 y Humanístico de la Universidad de Los Andes, Mérida). Se manifiesta esta vergüenza étnica no sólo en alienación cultural en toda la población, sino también en alienación científica: La mejor forma de evaluación de los científicos que han conseguido nuestros organismos financiadores de la ciencia es *que publiquen los resultados de sus investigaciones fuera del país y en lengua extranjera* (si posible, por supuesto, en inglés y en los EEUU, cabeza del imperio, 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, y 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 a menudo extranjeros a investigar en Venezuela y se van a publicar en sus países de origen, en su lengua, por supuesto, y se ignora en Venezuela lo que aquí han podido descubrir y analizar (menos raras y honrosas excepciones).

¿Como no llamar alienación este fomento de publicaciones en el exterior? Es como si la orden fuese: ¡Investiguen para los norteamericanos! ⁽¹⁾

Con todos estos 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 llegó a la antropología desde los prejuicios de su propia cultura acerca de los «primitivos» o del «Tercer Mundo» y tuvo que reaccionar al respecto en base a su propia vivencia histórico-cultural; tales prejuicios no pertenecen en el Norte a su propia práctica social ya que no tienen «indios» en su sociedad y sólo llegan a conocer a éstos cuando viajan lejos, al «expatriarse», al ir lejos de su «Primer Mundo». Mientras que el estudiante venezolano tiene a ese «primitivo» en su propia sociedad, como un pariente despreciado, vergonzoso, desvalorizado, en su presente y su pasado y cuando aprende la «mirada antropológica» para verlo y desalienarse al respecto, ésta no puede ser una mirada desde fuera como en el caso del antropólogo norteamericano o europeo, debería ser una mirada desde dentro también: 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 en Norteamérica, no tendría sentido. Ha de ser una «repatriación hacia dentro» y no geográfica. Al estudiar el antropólogo venezolano a sus indios, a sus campesinos, a los habitantes de sus ciudades, se está estudiando a sí mismo, que incluye la otredad en una forma natural, si podemos decir 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 la vez a partir de razones locales y de una razón abstracta y universal porque ambas son «su» razón, aunque todavía no haya

tomado consciencia de ello y siga hablando de alteridad como si fuera un antropólogo ajeno (norteamericano o europeo).

Por estas razones quizás y porque no asumió el antropólogo venezolano de los años 60, 70 y 80 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 del 70 y del 80), se inhibió de investigar, especialmente en *etnología y antropología social*.

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 a menudo) como una actividad desligada de compromisos con los problemas de la sociedad del investigador (cuando digo desligada hablo a nivel de la práctica social y no sólo del discurso) mientras que es mucho más difícil en nuestras sociedades latinoamericanas hacer etnología y antropología social sin adquirir compromisos...

La arqueología venezolana ha tenido dos tendencias básicas: La del *particularismo histórico*, colocada dentro de la *perspectiva «histórico-natural»* suscrita por la mayoría de los discípulos de Boas. Como escribió una vez Kroeber: «El arqueólogo... tiene que empezar con *objetos* que son *materiales* y en los que se aprecia un *estilo*». (1948b, 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 mar-

xista e influencia de Stewart empieza en Venezuela bien avanzada la década del 70, con Sanoja y Vargas, quienes son constructores de la llamada «*arqueología social*» (junto con otros arqueólogos latinoamericanos como muy especialmente Bate (Chile), Lumbreras (Perú), Veloz (Santo Domingo), Fonseca (Costa Rica), Angulo (Colombia). *Los objetivos de ellos serían:* El estudio de las historias regionales en forma pluridisciplinaria, la proyección de resultados bajo la forma de programas educativos, demostrar el cumplimiento de leyes históricas «que caracterizan el desarrollo global de la humanidad» (Vargas, 1990, 168) y reflexión del arqueólogo sobre 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 del 90 para juzgar la producción de esta corriente, la cual puede considerarse ligada al tercer período de la antropología profesional en Venezuela, en lo que concierne a la arqueología.

d) *En cuanto a la etnología y antropología social se cayó* —como dije anteriormente— en la trampa teórico-metodológica por las razones ya mostradas y por otra razón, que se suma a las anteriores para complementarlas: 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 hombre». (Nunca se dijo «el hombre primitivo» o «el hombre del Tercer Mundo» a pesar de que muchos antropólogos lo interpretaron así, lo que se justifica en los difusionistas y funcionalistas, quienes necesitaban demostrar la teoría evolucionista unilineal de sus maestros aunque tuvieron que cambiar ésta porque no coincidió con sus propias observaciones de sociedades «salva-

jes» y «bárbaras», pero no tiene ninguna justificación hoy; su objeto de investigación, entonces, fue el indígena representado en Venezuela por «*el indio*», *objeto sin status a causa de la vergüenza étnica históricamente fomentada en el país, y a causa de que su estudio significaba hacer «trabajo de campo», cuando el trabajo de campo se desprestigió también en el segundo período como vimos.* Algunos continuaron, sin embargo, con valentía (pues había que ser valiente para ir contra la ironía despreciativa 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 cierto 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», organización de un movimiento indígena de defensa de sus derechos contra la sociedad criolla invasora. El tercer objetivo se ha logrado en parte; los dos primeros siguen «en pico de zamuro» como se dice en Venezuela, por todas las razones ya aludidas en esta ponencia, y *porque los indigenistas del país, liderizados por Esteban Mosonyi, cometieron el grave error de descuidar no teóricamente sino en la metodología de la práctica social el factor histórico de la «verguenza 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, y que esta fuente se encuentra en tierras indígenas, particularmente Amazonas y Sierra de Perijá, omitieron el trabajo paralelo, imprescindible para el logro de los objetivos trazados, de desalienar cultural e históricamente a la población criolla; de modo que no se recibió ningún apoyo de ésta en momentos cruciales*

(como, por ejemplo, la invasión de tierras maquiritare (yekuana) al principio de la década del 70, la masacre de indios Yaruro y Guahibo en la misma década, la invasión de las Tierras Piaroa en la década del 80, 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 hoy, los problemas generalizados de tenencia de la tierra en el Amazonas, en el Delta y en 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, ni 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 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 hoy *realmente* con los yanomami, con nuestras fronteras, con nuestra región amazónica y con nuestra Sierra de Perijá?

Si el llamado «problema indígena» empezó a hacer crisis particularmente a partir de la década del 80 fue porque empezó en dicha década la decadencia del modelo económico basado exclusivamente en la explotación y venta del petróleo y empezó el interés de explotar y desarrollar zonas hasta entonces casi exclusivamente ocupadas por las etnias llamadas «indígenas».

Es evidente que éste es un ambiente

que no facilita el trabajo del antropólogo ni impulsa a los jóvenes a estudiar antropología.⁽²⁾

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 profundos de nuestro subcontinente, y de ayudar a la elaboración de soluciones más próximas a nuestra realidad. Por eso 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: Más enfoques tengamos del mismo problema, mejor lo podemos comprender. Estos enfoques han de ser multidisciplinarios, 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. Estoy persuadida de que *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*. 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.

Así mismo, creo en la necesidad de que los antropólogos de América Latina establezcan contactos entre sí antes de establecer éstos solamente 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 res-

pecto a los planteamientos del Norte, planteando nosotros mismos nuestros propios problemas del tipo que sea, en lugar de asumir los problemas teóricos conceptuales y metodológicos de los del Norte como si fuesen nuestros y como si se relacionasen con las mismas realidades socioculturales e históricas.

Esto es lo que espero puedan comprender los jóvenes antropólogos de la tercera etapa en Venezuela, a fin de que la antropología se busque a sí misma aquí como disciplina y encuentre 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, de un Clifford o de 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, porque *los problemas que confrontamos no se reducen a problemas metodológicos de descripción e interpretación*, son también los problemas de nuestra propia sociedad en crisis; y, en nuestros países latinos, hay entre otros unos 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 sociales e históricos, quedamos fuera del quehacer antropológico, y fuera de nuestra realidad y de nuestro devenir histórico.

En lugar entonces de sólo 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

al 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 conscientizar) 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 auto-regulación, 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 «hombr»?

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 heurístico 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 seguimos en la mera contemplación pasiva y dolorosa, es decir, si rechazamos la posibilidad del *quehacer antropológico*... y que lo dejamos a los demás... o si aceptamos la proposición postmoderna. El postmodernismo está en

oposición a *Freeman* cuando sustentaba una «mayor científicidad» en antropología (1983) y que, para sustentar esto, 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 «puestas») me parecen nefastas para la antropología como para la humanidad... y especialmente para nuestra humanidad latinoamericana.

En el caso del *relativismo cultural*, el postulado de la inconmensurabilidad como el *anarquismo metodológico de Feyerabend*, no permite interlocución o comunicación alguna entre la «civilización» y las demás sociedades... Pues me parece que *Geertz y sus seguidores son hoy un caso extremo de este relativismo cultural que los precedió* (en la misma escuela norteamericana), sólo que el «muro» se levanta ahora en otra parte: *en lugar de levantarlo entre culturas se levanta entre observador y observado*, y podríamos considerar que el postmodernismo es al relativismo cultural lo que fue el hiperdifusionismo al difusionismo, y que es una re-interpretación abusiva y caótica de Adorno.

Es interesante observar como 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 sólo 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 como *práctica de investigación* en nuestro medio humano tan diversificado y en nosotros mismos; para que podamos *repensar también la «universalidad» de las otras ciencias* ya que éstas son obra del hombre (a pesar de que ellas se tienden a pensar como obra de super 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 alertos 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 quieren 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 multiétnicidad 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 *repensar la universalidad humana y la teoría antropológica «La razón es un fenómeno evolutivo que no progresa en forma continua y lineal, como lo creta el antiguo racionalismo, sino por mutaciones y re-organizaciones profundas»* (Morin, E., 1982, 264).

Produzcamos una de estas mutaciones.

NOTAS

- (1) Debemos considerar además que los artículos publicados en esas revistas «prestigiosas» de Norteamérica no son necesariamente buenos; a veces contienen graves fallas que no necesariamente puede 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 sería imposible para tales evaluadores la evaluación de un orden «etic». Hemos observado en algunos de estos artículos venezolanos publicados fuera graves fallas metodológicas, graves fallas de información (cuando no omisión voluntaria de la misma).
- (2) 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.

BIBLIOGRAFIA

- Briceño Guerrero, J.M.
1980 **El discurso salvaje**. FUNDARTE. Caracas.
1981 **América y Europa en el pensar mantuano**, Monte Avila, Caracas.
1983 Los tres discursos de fondo del pensamiento americano, en **Boletín Antropológico**, Museo Arqueológico, ULA, Mérida, N° 4, 61-63.
- Clifford, J y Marcus, G.
1986 **Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography**. Universidad of California Press, Berkeley.
- Freeman, D.:
1983 **Margaret Mead and Samoa, the Making and Unmaking of an Anthropological Myth**. Univ. of Harvard Press.
- Geertz, C.
1973 **Thick description: Toward an Interpretative Theory of culture**, en **The Interpretation of Cultures**, Basic Books, 3-30. N.Y.
1988 **Works and lives. The Anthropologist as Author**, Univ. Press, Stanford.
- Geertz, C. Glifford, J. y otros:
1991 **El surgimiento de la Antropología Postmoderna**. Gedisa Edit. México.
- Herrán, Carlos
1993 **Tendencias actuales de la investigación antropológica en la Argentina**. En: **Plural, Boletín Da Associacao Latinoamericana da Antropologia**, 02.
- Kroeber, A:
1948. **Summary and interpretations**. W. Bennett comp. In a Reappraisal of Peruvian archaeology, Mem. of Society for American Archaeologie, 4, 113-21.
- Kuhn, Th. S.
1980 **The structure of Scientific Revolutions**, Univ. of Chicago Press.
- Morin Edgar:
1982 **Science avec conscience**. Fayard, Paris.
- Popper, Karl R.
1978: **La logique de la découverte scientifique**, (trad. de l'anglais par N. Thyssen Rutten et Ph. Devaux), Préface de Jacques Monod, Payot, Paris.
- Ricoeur, P.
1971. **The model of the text: Meaningful Action Considered as Text**. En: **Social Research**, 38-39; 529-562.
- Vargas, Iraida.
1969. **Arqueología, ciencia y sociedad**. Ed. Abre Brecha, Caracas.
- White, Leslie.
1947 **Evolutionism in cultural anthropology, a rejoinder**, in **American Anthropologist**, 49, 400-11.

RESUMEN

La autora procura reconstruir las condiciones en las cuales se hace o no se hace antropología en Venezuela, desde la fundación de la única escuela antropológica de este país en 1954. Reconoce tres períodos: El primero con influencia boasiana, el segundo marcado por el mayo francés y la llegada a Caracas de antropólogos del Cono Sur, la tercera donde se corre el «peligro» de caer tardíamente en una moda postmodernista.

Analiza factores que actúan de todos modos y en forma permanente en Venezuela para obstaculizar el quehacer antropológico como el quehacer científico en general, tales como los problemas de identidad y la vergüenza étnica engendrados por la historia del país y la forma como se ha concebido y enseñado ésta.

Palabras claves:

Construcción antropológica, Venezuela.

ABSTRAC

The author attempts to reconstruct the conditions under which anthropology has been practised, or not practised, since the founding of the only school of anthropology in this country in 1954. She distinguishes three periods: the first under the influence of Boas, the second affected by the ideas of the «French May» and the arrival in Caracas of anthropologists from countries to the south, and the third in danger of falling, late, into a Post-Modernist mode.

She analyzes factors which function anyway and permanently in Venezuela as obstacles to anthropological activity, as to scientific activity in general, such as identity problems and the ethnic shame created by the history of the country and the way this history has been conceived and taught.

Key words:

Anthropological construction, Venezuela.