

Estatutos y características cognitivas de la antropología en Venezuela

JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO*

Podríamos dividir la antropología venezolana en dos grandes periodos: antes y después de la década de los cincuenta.

Antes, nos encontramos con un pensamiento marcado 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 Antropología y Sociología (1953) y luego la Escuela de Antropología y Sociología (Facultad de Economía, octubre de 1954), las tres durante la dictadura de Pérez Jiménez. Esta segunda etapa, en ruptura total con la primera (como si esta primera *no* hubiera existido), se podría subdividir a su vez en tres momentos: a) de la fundación a 1968, b) de 1968 a 1986, c) de 1986 en adelante.

Los principios de la Escuela que coinciden con la fundación del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, son 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, pastor protestante en Caracas), Hill (sociólogo de Wisconsin) y Silverberg (antropólogo con posgrado en la India). Completa 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. Cruixent, catalán aficionado a la arqueología, que se entrenó con los norteamericanos Osgood y Rouse y es considerado el padre de la arqueología venezolana, fundador del Departamento de Antropología del IVIC (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas), el cual se iba a definir más que todo como un departamento arqueológico.

En este primer periodo se pone 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 fue en Venezuela 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, en arqueología, en antropología física y en antropología lingüística.

Este periodo 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 producción mayor de ese periodo en arqueología

* Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.

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 y norteamericanos a Venezuela en esta *Área intermedia* y como *barra de la H*, los antropólogos del mismo país no consideran a Venezuela como país andino (ver Posgrado de Antropología, SELA, Quito) y en la exposición reciente *Encuentro en América* (Museo del Hombre, París, 1992-93) se le considera sólo amazónico.

Durante este mismo periodo 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 esta 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 periodo, 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 notar la influencia de:

- a) El *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 fue más fuerte la crisis en la Universidad Central de Venezuela (Caracas).
- b) Los *científicos sociales* procedentes del *Cono Sur*, especialmente los argentinos que llegan exiliados a Caracas y toman rápidamente las riendas del movimiento.

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 que el trabajo de campo perdió toda referencia legitimante 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 etapa (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). Por supuesto, 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:

- 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 la policía asaltó la Facultad de Ciencias Exactas en 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, 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 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, 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 H. 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 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 lo que hicieron luego los asistentes a esos seminarios (que 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, etcétera), el CODESUR (Conquista del Sur), etcétera: 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, aunque con la dificultad de esa década y de la siguiente para “adaptar” la teoría marxista a una metodología de investigación en nuestra sociedad, 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, del cual saldría posteriormente el tan criticado doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela, el cual prepara en todo sin preparar en nada ya que es incoherentemente superescolarizado.

- 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.
- 3) Un tercer factor que creo de importancia para comprender la situación del país, la del antropólogo y la de los científicos venezolanos en general, 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 sirve tanto 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).

En cuanto a los argentinos, estoy agradecida a Carlos Herrán por su artículo "Tendencias actuales de la investigación antropológica en la Argentina" (1993) y agradecida por el envío de *Plural/Boletín da Associação Latino-americana de Antropología* (Janeiro, 1993) desde Brasilia, donde apareció el artículo de Herrán, pues sin éste yo dispondría sólo 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.

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 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. Ésta 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 del indígena y del africano importado), *ruptura* 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, 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 población; 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 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 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 interpertran, 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

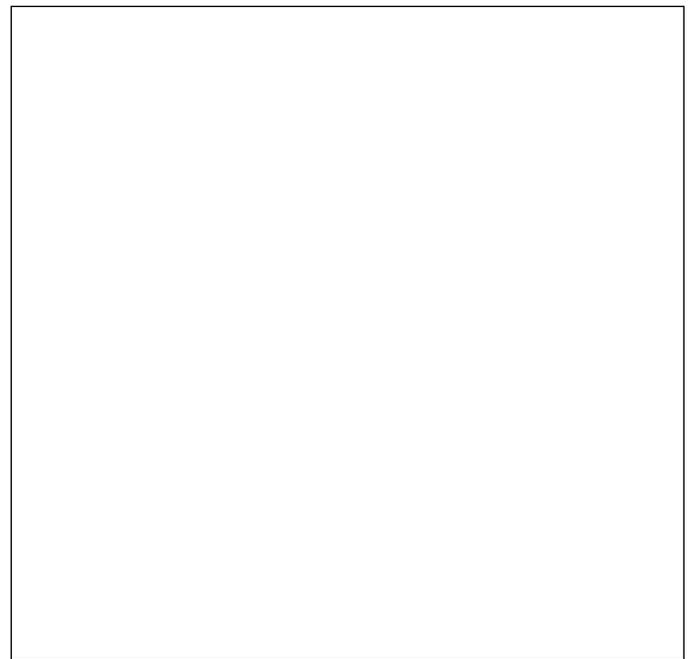
Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad de Los Andes, Mérida). Esta vergüenza étnica se manifiesta no sólo como alienación cultural en toda la población, sino también como alienación científica: la mejor forma de evaluación de los científicos que han conseguido nuestros organismos financiadores de la ciencia (Instituto Venezolano de Investigación Científica, 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, 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 publicaciones y de indización en el exterior? Es como si la orden fuese: ¡investiguen para los norteamericanos!¹

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 desde los prejuicios de su propia cultura acerca de los “primitivos” o del “Tercer Mundo”; 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, 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 la “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 el antropólogo venezolano a sus indios, a sus campesinos, a los habitantes de sus ciudades, se está estudiando a sí mismo, que incluye el Otro en una forma natural, si podemos decir así.

Al construir alteridades culturales ha de hacerlo a la vez de razones locales y 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 que 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.

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 (por ejemplo Wagner).

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), 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, 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 (periodo que empieza en 1985-86 al "liberarse" los antropólogos del dominio de los sociólogos en la Universidad Central de Venezuela).

En cuanto a la etnología y la antropología social cayó, 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*, es decir, el indígena, representado en Venezuela por "el indio", objeto sin estatus 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 periodo 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 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 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, 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 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, 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 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. En cuanto a los medios de comunicación de masas (prensa y televisión), se 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 la década de los ochenta, fue porque empezó en dicha década la decadencia del modelo económico, basado exclusivamente en la explotación y venta del petróleo y empezó 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.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 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*. Mi práctica de investigación me ha hecho tomar conciencia de la urgencia que tenemos de producir conocimientos sobre nosotros porque nos hacen falta, 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.

Asimismo, 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 socio-culturales e históricas.

Esto es lo que espero puedan comprender los jóvenes antropólogos de la tercera etapa en Venezuela, la que empezó en 1986, a fin de que la antropología en Venezuela se busque a sí misma 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 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 sólo contemplar críticamente las ideas metodológicas de los del Norte, hemos de hacer antropología nosotros mismos con la metodología que sea, pero *trabajando* y esto significa hacer también trabajo de campo, así como reconstruir las raíces históricas de ésta nuestra actualidad, las cuales están muy relacionadas en su versión oficial a la historiografía tradicional, es decir, a la "historia del europeo en América", historiografía que abarca también la historiografía antropológica.

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 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*.

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. 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.

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 *Identificación americana con la Europa Segunda*, Mérida, Universidad de Los Andes.
1980 *El discurso salvaje*, Caracas, FUNDACITE.
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 Piarao "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.
1992b "Espacio y mito en América", en *Boletín Antropológico*, Mérida, Museo Arqueológico, ULA, enero-abril, núm. 24, pp. 20-33.
1992c "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 Antropologist 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 anthropoloques et leur savoir: du terrain au texte", en Adam et al. *Le discours anthropologique*, París, Méridiens Klinkstect, 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 SANG, RAFAEL
1991 *El jazz y la ciudad*, Caracas, Monte Avila.
- LEVI-STRAUSS, C.
1958 *Anthropologie Structurale*, París, Plon.
- LINTON, RALPH
1977 *Estudio del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica (la edición en inglés, 1936).
1945 *Cultura y personalidad*, México, Fondo de Cultura Económica (la edición en inglés, 1945).
- LIZARRALDE, R. Y S. BECKERMAN
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 Linguistics, 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 prehist. 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 *Cuadernos 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 *MONTALBAL*, Caracas, UCAB, núm. 9, p. 565.