

LA ANTROPOLOGÍA VENEZOLANA Y LA CRISIS DE LA ANTROPOLOGÍA

Jacqueline Clarac de Briceño

Antropólogo, Museo Arqueológico-ULA

Una exigencia antropológica ha sido 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 esos países "exóticos", es decir, antropólogos "salvajes" o "bárbaros", somos también ese "Indígena".

A partir del momento cuando la antropología empezó a ser la práctica también del habitante del Tercer Mundo hubiera debido cambiar la noción antropológica de "Otridad"; ya no puede ser percibida ésta, en efecto, 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 "Ciencia del Hombre", y ahora nos vienen a decir algunos de ellos (seguidos por ciertos antropólogos argentinos) que la antropología no sirve... o que está muerta.

En un trabajo anterior (1993) empezaba yo con las preguntas siguientes, con las cuales quería llegar a formular el 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? Vale la pena construir una antropología en Venezuela? ...

EL DICCIONARIO DE HISTORIA DE VENEZUELA (Fund. Polar, 1988), bajo la rubrica "ANTROPOLOGÍA" dedica buena parte de su texto a los precursores venezolanos y extranjeros del siglo XIX y del XX en Venezuela. 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 tales investigaciones; pero no nombra a **ningún** venezolano, a parte de los arqueólogos Mario Sanoja e Iraida Vargas. Asegura así mismo que la **Revista Antropológica del Instituto Caribe** de Antropología y Sociología, de la Sociedad de Ciencias Naturales 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 en Mérida, el cual ya tenía cinco años saliendo y no ha dejado de salir desde entonces, 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 tuvo regularidad la revista del Instituto Caribe citada por ese Diccionario..

A pesar de estas fallas - interesantes por querer presentarse ese diccionario como una "historia" del país, pues nos permiten una vez más observar como se escribe la historia oficial en Venezuela - el

final del texto refleja bastante bien las orientaciones generales de nuestra antropología actual y termina con una nota muy optimista al indicar que "*la Antropología Venezolana se presenta dotada de una adecuada infraestructura académica y de investigación 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 socio-cultural que experimenta la sociedad venezolana*" (ver pp.139-141 de dicho Diccionario).

Este optimismo (debido tal vez a la separación reciente para ese año de la escuela de Antropología y la 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) (ver **López-Sanz**, 1993); única escuela de esta disciplina en el país, donde se consigue una concentración imponente 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 unida entonces a la de sociología) sobre el modelo norteamericano, se ha dejado

imprimir - como lo expliqué en otro trabajo (CICAE, México, 1993a y 1993b) - influencias no siempre positivas, las cuales la han alejado más y más del quehacer antropológico y por consiguiente de la investigación; ésta ha sido practicada por algunas individualidades en forma aislada y en ciertos casos se ha 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 como los pocos trabajos de investigación se habían concentrado en Caracas anteriormente en el estudio de las lenguas indígenas y en el indigenismo, con los logros y fracasos que ya señalé (1993 a y b) mientras que en los últimos tres años el interés se centra más bien en una tímida renovación, en la medicina popular y el estudio de los barrios de Caracas, tópicos ahora emergentes por la violencia muy especial e 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**, 1992b).

Según E. Amodio (1993) la investigación de 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 aportar, respuestas a esta inquietud de la cultura occidental, ya que es necesario demostrar en forma permanente la **validez del pensamiento lógico científico-tecnológico** 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 ésta un problema pues, si bien en sus comienzos ha venido confirmando la superioridad de la lógica característica de dicha cultura, ha ido también en sentido contrario posteriormente, al "revitalizar" 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", inclu-

yendo así mismo su diversidad lógica, la cual va con una 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 a su dominación, trátase de obreros, de mujeres, de esclavos, de grupos étnicos o de sociedades, fenómeno humano hoy más vigente que nunca en nuestra especie.

Ahora bien, pienso que el **problema de la lógica** ha ocupado más que todo a la antropología europea, sobre toda la francesa, y no a la norteamericana. Los "sistemas lógicos" han sido una constante en efecto en la antropología francesa (**Lévy-Bruhl**, **Marcel Mauss**, **Lévi-Strauss**, **Godelier**, **Morin**, para citar sólo a algunos de los más conocidos), mientras que podemos considerar que la antropología norteamericana ha sido más empírica, pragmática, relativista, psicologista y, recientemente, hiperrelativista y "racionalizacionista" 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 ella 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** procuraría 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 diferentes a las de los europeos, aunque tenemos la costumbre de meterlos a todos en el mismo paquete y bajo la misma denominación de "cultura occidental", término con el cual hemos sustituido en el siglo XX el de "civilización" del siglo XIX.

Para reflexionar sobre los numerosos puntos comunes que tenemos en América Latina con los EE.UU. se puede 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"** (entendiendo con esto *"una oposición sorda, continua y astuta a cualquier plan que se haga del orden colectivo, porque la eticidad colectiva no existe"...*, finalmente, *"una esperanza y una ilusión de novedad"*).

En la tercera "etapa" de la antropología profesional en Venezuela (ver **Clarac**, 1993 a y b), la escuela estructuralista francesa tuvo un impacto leve pero sin duda positivo sobre nuestra reflexión, por constituir el estructuralismo una perspectiva por primera vez 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 rupturas con la antropología anterior. Es decir, el estructuralismo permitió una especie de descolonización de la ciencia humana y permitió a nivel inter-

nacional el surgimiento de una multitud de "aperturas" antropológicas, podríamos decir de "antropologías" iniciadoras de nuevas búsquedas, nuevos enfoques y nuevas visiones del hombre. Aunque este impacto fue en Venezuela más que todo a nivel de la reflexión oral (por las razones de oralidad que dominan aquí y que comento en otras partes (**Id**, 1993 a y b) cierta producción aprovechó 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, además de **Fanon**, a **Memmi**, **Berque**, **Balandier**, **Godelier**, **Cabral**, aunque es 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 *"compartimientos verbales"* (1949, 182-188), mientras que **Kluckhohn** (1952) pensaba que todas las culturas constituyen respuestas distintas a las mismas preguntas esenciales, lo que 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 (ambos esencialmente occidentales)? 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 del 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 entrevistó este problema en las Estructuras Elementales del Parentesco, 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 de 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, y 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 ahí donde el Occidente no consigue controlar completamente su homologación cultural, y donde nuevos modelos interpretativos 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 termi-

nó con el Homo Sapiens, para dar paso a la evolución cultural... Ese habría sido "el momento mágico" del cual habla 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 rehusan 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 al solo lenguaje?...

Todas estas recomendaciones,

nacidas en el Norte pero todavía no seguidas en la antropología 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...(1) En Venezuela las colectividades **no** se dedican "rabiamente 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 en la universidad no puede destacarse so pena de ser maltratado por sus colegas (situación que empezará a cambiar ahora, posiblemente, porque el Centro 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"*, deberíamos llegar a la conclusión 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) le otorgan una parte importante a lo arbitrario y a la 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" (Id., 45). Agrega que ésta es una característica hacia la cual no ha habido todavía suficiente sensibilidad.

Ya **Lévi-Strauss**, desde 1955, procuró esclarecer la contradicción, mostrando su origen y las formas cómo llegamos fácilmente a acomodarnos de 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 latino-americanas, 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; ésta había sido allanada por el ejército. No se vislumbraba ninguna salida, y un día 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..." lo que, en efecto, sucedió tal cual me lo había dicho y los que hemos vivido en Venezuela 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 así continuidad desde que los españoles

llegaron a América y trataron así a los "indios" ... situación que nosotros, antropólogos, hemos procurado caracterizar, explicar y justificar con la noción de "*resistencia cultural*" en antropología, y que un filósofo (Briceño G.) llama "*discurso salvaje*". Pues bien, un día yo viajaba de Caracas a Mérida y se sentó a mi lado en el avión 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 ser más trabajador y eficiente del mundo!" La miré bien para detectar en ella la ironía, pero no, 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 la 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 bajar a las 9, descubriendo con estupor que todo estaba listo, hermosísimo y con unos arreglos que nunca habría 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 desincarnada, como el hecho sin teoría*"...

Por supuesto, 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 y que así constituye la parte central de todo conocimiento que se dirige hacia lo que verdaderamente cuenta*" (Krotz, id.-53).

Heureux qui comme Ulysse
a fait un beau voyage
Et puis est retourné,
plein d'us et de raison
Vivre près de ses parents
le reste de son âge... (2)

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 hechos, 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 consciencia individual, al mismo tiempo que a la consciencia colectiva de la sociedad de uno, y a una consciencia de la especie humana...

Frantz Fanon (1972 y 73) mostró la importancia de despertar a la consciencia individual dentro de una consciencia colectiva alienada. Originario de la isla de Martinica, donde nació y se crió, 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 tan bien!

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 a través de su trilogía (1977, 1980 y 1981, actualmente en re-edición 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 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 ya lo señalé en aquel trabajo.

Por supuesto, no faltará quien diga, a nivel del discurso, que aceptamos la noción de *"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 *"abstrae 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 supra-abundancia, que se las ingenia para extraer materias primas del Tercer Mundo, importar cerebros y liderizar ahora la clonación... cuando nos estamos quejando, nosotros 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 desvalidan para nosotros, cuando nosotros ya habíamos desvalidado anteriormente la parte escondida de esta historia por alienación cultural, por vergüenza étnica y por 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, culturalmente, sino también científicamente, y de esto podemos tener en antropología una consciencia mayor que la de un físico o un biólogo, y podemos ayudar a éstos a conscientizar el problema al mismo tiempo que hacerles entender que su pretensión a construir leyes "universales" es también **nuestro** objeto de estudio en antropología, por ser tales "leyes" físicas o biológicas una obra humana (creatividad humana).

De la **relatividad** de la **cultura** hemos pasado a la relatividad del **conocimiento** y ahora 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 siga la cultura Occidental y que, por consiguiente, sigan existiendo la "ciencia" y la tecnología (la que deslumbra y conquista al mundo **no** occidental o

debe seguir haciéndose antropología, pues nuestra disciplina, al salir de la etapa colonialista y al tomar consciencia de ello, empezó a querer tener una **voluntad ética de ser una ciencia al servicio del hombre** y no contra el hombre, y es cuando ahora nos vienen a decir que no sirve...

Los problemas que confrontamos en nuestro sub-continente 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 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 histó-

rico-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 significa 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 de la región amazónica** (exposición del Encuentro de las Américas en el Musée de l'Homme, París, 1992- 1993).

Hemos tenido muchos casos de pérdida de territorio en Venezuela por decisión ajena; nada más en el siglo XX hay por ejemplo el de la pérdida de la Guayana Esequiba, pérdida al principio de este siglo 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 la Guyana Esequiba... (lo que siempre ha causado sorpresa en otros países, cuando he sido invitada a dictar ahí conferencias y que he utilizado este tipo de mapa... No podían creer que ése fuese realmente el mapa oficial

ése fuese realmente el mapa oficial en Venezuela). 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 tamaño 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 y no sólo del científico (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 o imitativos).

El concepto de "crisis", tal como lo maneja Kuhn, "que se anunciaba en la lógica de la investigación popperiana y en la concepción de una historia europea como secuencia de estilos de pensamiento susti-

tutivos, eclipsa - como escribe Esteban Krotz (1992,14) - 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 conocimientos científicos en la antropología y la historiografía mexicanas".

Lo señalado por Krotz en relación a México es probablemente extendible 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 consciencia mayor de este tipo de problema que los otros científicos ya que éstos han permanecido encerrados dentro de la cultura occidental; porque éste ha sido nuestro problema en la antropología de los últimos 90 años, lo hemos asumido cada quien de modo diferente y según la mediatización de nuestra propia sociedad, de nuestro propio momento espacial-histórico, de la escuela de pensamiento a la que hemos adherido o que hemos ayudado a formar, y para nosotros en América Latina la mediatización toma características especiales:

Somos parte de una multi-
etnicidad llena de contradicciones y sentimos vergüenza de esta multi-
etnicidad; por esto 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 el europeo mismo.

Rutsch (1992,20) 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 sólo 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, Simposio en CICAIE, 1993, 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 inconmensurabilidad, como el de **Feyerabend** (3) 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**, quien 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)"

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 Lusinchi, por ejemplo); ha habido persecución en relación a los antropólogos defensores del patrimonio arqueológico regional, por pensar que esta posición va en contra de los intereses del desarrollo económico (la persecución orquestada en 1989, por ejemplo, por el gobernador del Edo. Mérida bajo el mismo gobierno de Lusinchi), o se ha mostrado indiferencia y una extraña resistencia pasiva hacia los programas antropológicos y su financiamiento, en todo el país; (ver Clarac, 1992^a, 57 y 59).

A pesar de la seriedad de las advertencias y planteamientos desde 1974 de Edgar Morin e investigadores entre los cuales podemos nombrar a Moscovici, Piattelli-Palmarini, Monod, Godelier, Katz y Eisenberg, acerca de toda la complejidad antropológica que aún falta

por construir, la "*complejidad adánica*" como la llama Morin, la que expresa realmente nuestra riqueza biocultural y nuestra originalidad como especie, 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, en la economía, en la educación, en las cárceles, en los barrios, en la selva amazónica, en la Sierra de Perijá, en los hospitales, de vez en cuando tenemos un estallido brusco y de mayor violencia, que "sorprende" e inquieta... la bajada de los cerros de Caracas en 1989, las asonadas militares, las matanzas de indios, las matanzas en nuestras cárceles, la paranoia colectiva "antisatánica" de Mérida... Procuré mostrar (1991, 7-32) que esta última se estructuraba antropológicamente bien profundamente en la antigua cultura autóctona al mismo tiempo que reproducía los conflictos del

contacto-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 yo hablaba 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, lo que se impone a veces

a la fuerza (en la obra citada, 1992, di 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 pensado 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, 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 científico.

Esta disociación de la cual habla Devereux, 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 consciencia de esta condición de ser ha de mediatizar para nosotros

el ejercicio de la antropología , así como ha de mediatizarlo también la consciencia de la necesaria construcción o 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 mejor que ellos desarrollar una mayor consciencia del trabajo científico.

NOTAS:

1- *En el Centro de Investigaciones Antropológicas que fundé en el Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes, Mérida, he estado procurando fomentar esta búsqueda de "niveles estratégicos" entre varias disciplinas (arqueología, etnología, etnohistoria, geografía, bioantropología, lingüística, geología, para empezar...).*

2- *Feliz es aquél 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 edad... (versos de
Joachim du Bellay, siglo XVI; la
traducción es mía).*

3- *El anarquismo metodológico pro-
puesto por Freyerabend.*

BIBLIOGRAFIA

Alcántara, Hewitt de:

- 1982 *Boundaries and Paradigms,
The Anthropological Study of
Rural Life in Post-revolutionary
México*, Leiden
Development Studies N° 9,
Inst. of Cult. and Soc. Studies,
Leiden.

Amodio, Emanuele:

- 1993 *Los desechos de la antropo-
logía*, en BOLETIN ANTRO-
POLOGICO, N° 28,
Universidad de Los Andes,
Mérida, mayo-agosto, 23-38.

Baker, P.T:

- 1962 *The application of ecological
theory to anthropology*, en
AMERICAN ANTHROPO-
LOGIST, Vol. 64, N° 1, 1ª parte,
15-22.

Balandier, Georges:

- 1974 *Quelques remarques sur
l'interdisciplinarité bioan-
thropo logique. Inégalité et
société. En Pour une
ANTHROPOLOGIE FON-
DAMENTALE L'unité de
l'homme*, 3., Ed du Seuil,
Paris, 42-46.

Briceño-G, J.M:

- 1965 *América Latina en el Mundo*,
Edit. Arte, Caracas.
- 1977 *La identificación americana
con la Europa Segunda*,
Publ. de la Universidad de
Los Andes, Mérida (2ª ed)
- 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 ameri-
cano*, en BOLETIN ANTROPO-
LOGICO, N° 4, Universidad de
Los Andes, Mérida, 61-63.
- 1992 *El alma común de las Américas*,
en BOLETIN ANTROPOLO-
GICO, N° 24, Universidad de Los
Andes, Mérida, enero-abril, 7-19.
- 1994 *El laberinto de los tres
Minotauros*, Monte Avila,
Caracas (Todavía en Prensa)
- ### Clarac de B. Jacqueline:
- 1976 *La cultura campesina en los
Andes Venezolanos*, Publ. del
CDCH, Universidad de Los
Andes, Mérida.
- 1981 *Dioses en Exilio
(Representaciones y prácticas
simbólicas en la Cordillera de
Mérida)*, FUNDARTE, Caracas.

1985 *La persistencia de los dioses*,
Publ. Bicentenario Universidad de Los Andes, Mérida.

1991 Estructuras antropológicas de una paranoia colectiva, en
BOLETIN ANTROPOLOGICO
N° 23, Universidad de Los Andes, Mérida, sept-dic., 7-32.

1992a *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*,
Publ. de la Universidad de Los Andes, Mérida.

1992b Patrimonio e Ideología, en
BOLETIN ANTROPOLOGICO
N° 25, Universidad de Los Andes, Mérida, 7-18.

1993a *Estatuto y características cognitivas de la antropología en Venezuela*, ponencia para el XIII CICAIE, México.

1993b *La construcción de la antropología en Venezuela*, en
BOLETIN ANTROPOLOGICO
N° 28, Universidad de Los Andes, Mérida, mayo-agosto, 39-52.

Devereux, George:

1965 *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, París.
DICCIONARIO DE HISTORIA DE VENEZUELA, Fund. Polar, 1988 Caracas.

Eisenberg, León:

1974 *Ethique et Science de l'homme*, en POUR UNE ANTHROPOLOGIE FONDAMENTALE (L'unité de l'homme) Ed. du Seuil, París.

Fanon, Frantz:

1972 *Los condenados de la tierra*, Edit. Aquí y Ahora, Montevideo.

1973 *Piel negra, máscaras blancas*, Edit. Abraxas, B.A.

Freeman, D.:

1983 *Margaret Mead and Samoa, The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Univ. of Harvard Press.

Geertz, C.:

1965 *The impact of the concept of culture on the concept of man*, en J.R. Platt, NEW VIEWS OF THE NATURE OF MAN, Chicago, Univ. Press.

Geertz, C. y otros:

1991 *El surgimiento de la antropología postmoderna*, Ed. Gedisa, Barcelona.

Godelier, Maurice:

1984 *L'idéal et le matériel* (Pensée, économie, société, Fayard

Harris, Marvin:

1983 *El desarrollo de la teoría antropológica*, siglo XXI Edit, Madrid (4ª ed. en castellano)