

# Para una historia de las ideas antropológicas en Venezuela

---

Horacio Biord Castillo\*.  
[hbiord@gmail.com].  
Universidad Católica Andrés Bello, UCAB.  
Caracas, Venezuela.

## Resumen

Mi objetivo es el de aproximarme a la historia de las ideas antropológicas en Venezuela. Con ese propósito asumiré una visión amplia de la antropología como disciplina social que estudia al ser humano de manera integral como integrante de una colectividad. Esta visión holística comprende aspectos socioculturales del hombre como ser biológico y social, miembro de una especie y creador de cultura. La concepción de antropología asumida en este trabajo tratará, por un lado, de enfatizar un enfoque transdisciplinario sin imponer límites entre las ciencias humanas; y, por el otro, buscará resaltar una perspectiva latinoamericana.

**Palabras clave:** Venezuela historia; Venezuela antropología; antropología Venezuela historia.

## Abstract

### For a history of the anthropological ideas in Venezuela

My objective is to approach the history of anthropological ideas in Venezuela. With that purpose I will assume a broad vision of anthropology as a social discipline that studies the human being in an integral way and member of a community. This holistic vision includes sociocultural aspects because man is a social being, but also a biological being, a member of a species and creator of culture. The conception of anthropology assumed in this work will try, on the one hand, to emphasize a transdisciplinary approach without imposing limits between human sciences; and, on the other, it will seek to highlight a Latin American perspective.

**Key words:** Venezuela history; Venezuela anthropology; Anthropology Venezuela history.

Recibido: Julio 2019.

Aprobado: Agosto 2019.

\* Investigador Asociado Titular del Centro de Antropología. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC). Individuo de número de la Academia Venezolana de la Lengua (Caracas) y de la Academia de Historia del Estado Miranda (Los Teques).

## **Introducción**

Conocer la historia de una disciplina y su cultivo en un país determinado no solo arroja luces sobre el desarrollo epistemológico de la disciplina en el país seleccionado, sino que además contribuye a conocer las representaciones y el imaginario social derivados de la práctica disciplinar. Se trata en consecuencia, de una aproximación a las personas que la cultivaron, a las ideas y conocimientos que generaron, incluso a posibles polémicas, los espacios de reflexión e instituciones que sirvieron de marco al cultivo, entre otros asuntos. En el caso de la antropología, ampliamente entendida, esto contribuye a comprender los aspectos sociales más enfatizados y aquellos otros menos atendidos o, incluso, visibilizados. De allí la importancia de comprender la historia de las ideas antropológicas y de no restringirlas a su tratamiento académico, esto es, por lo general como una carrera universitaria. Por el contrario, muchos de los prejuicios e ideas sociales sobre una amplia gama de fenómenos socioculturales tienen su origen en los períodos formativos de una determinada disciplina social.

Para aproximarnos a la historia de las ideas antropológicas en Venezuela se asumirá una visión amplia y no restrictiva de la antropología como disciplina social que estudia al hombre de manera integral como miembro de una colectividad. Esta visión holística comprende no solo aspectos socioculturales, sino también biológicos, es decir, el hombre visto como un ser social, pero también como un ser biológico, miembro de una especie y creador de cultura.

La concepción de antropología que se asume en este trabajo tratará, por un lado, de enfatizar un enfoque transdisciplinario sin tratar de imponer absurdos límites infranqueables entre las ciencias humanas; y, por el otro, buscará resaltar una perspectiva latinoamericana.

Sin pretender un deslinde de las distintas perspectivas antropológicas, en sus orígenes la antropología como disciplina académica tuvo una diferenciación de énfasis en algunos países: Alemania, el Reino Unido, Francia y los Estados Unidos, por ejemplo. Además, en especial en el Reino Unido y Francia, el surgimiento de la antropología estuvo estrechamente ligado a las prácticas coloniales de estos imperios en Asia y África. En Alemania la orientación fue, más bien, histórico cultural, enfocada a clasificar hechos culturales y establecer sus orígenes y dispersión; la llamada antropología social británica se dedicó al estudio de formas de organización social de pueblos sometidos al Imperio británico y de allí que algunos antropólogos escribieran manuales para uso de los funcionarios coloniales; en Francia, sin desligarse de esta finalidad pragmática, se hizo más énfasis en estudios paleontológicos y luego en aspectos simbólicos y representaciones ideológicas; en los Estados Unidos de América, influida fuertemente por la activa presencia de los pueblos amerindios y por la necesidad de atenderlos administrativamente y de explicar la historia cultural de un país cuyos ancestros no desarrollaron –sin que por ello fuesen menos dignos– sistemas de escritura, la antropología trató de hacer una síntesis de historia y cultura. De allí que, en la tradición académica norteamericana, se incluyeran la antropología social o sociocultural, la lingüística, la arqueología y la antropología física. Estas últimas disciplinas le fueron inicialmente ajenas a la antropología europea.<sup>1</sup>

En América Latina, si bien se adoptó también una perspectiva integradora coincidente con la norteamericana, se incluyó un claro interés por la historia y, luego, por la aplicación práctica de conocimientos, mediante el indigenismo. Este último consiste en el estudio sistemático sobre los

---

<sup>1</sup> La arqueología –principalmente la orientada a estudiar períodos testimoniados mediante documentos escritos, también llamada “arqueología histórica”– se ha tratado como una disciplina auxiliar de la historia.

pueblos indígenas, tanto desde una perspectiva etnológica como situacional. También incluye la aplicación de los conocimientos generados por las investigaciones básicas y orientadas y el análisis de las políticas públicas para pueblos indígenas (criterios, antecedentes, objetivos, ejecución y resultados). Sus premisas y marcos teórico-metodológicos han sido empleados en el análisis de otros segmentos cultural y lingüísticamente diferenciados de la población, como los afroamericanos y otras minorías étnicas.

El indigenismo, como política pública, al principio se empleó como una forma coercitiva de inducir cambios sociales en los pueblos indígenas para lograr que estos se “civilizaran” y se integraran a las sociedades envolventes o “nacionales”. No obstante, pronto ese indigenismo integracionista sería sustituido por una actitud diferencialista y un activo y hasta militante compromiso con las arduas luchas por la reivindicación plena de los derechos políticos, socioeconómicos, culturales y lingüísticos las poblaciones estudiadas.<sup>2</sup>

Esta perspectiva humanista luego fue asumida por muchos sectores académicos norteamericanos y europeos, los cuales entendieron que estudiar, en cierta forma de manera ahistórica, sociedades que constituían grupos minorizados o verdaderas minorías étnicas, privadas de sus derechos, sometidas en muchos casos a invisibilidad social y menospreciadas por las élites intelectuales, políticas y socioeconómicas era una práctica neocolonial. Así, pues, la antropología latinoamericana puede caracterizarse además de su visión holística por un humanismo orientado a la consideración integral de las minorías étnicas (indios y afrodescendientes, principalmente) como sectores diferenciados de una sociedad compleja y plural, e igualmente como grupos excluidos, subordinados, discriminados y sometidos a invisibilidad social. Este último rasgo, no suficientemente estudiado como elemento caracterizador de la antropología latinoamericana, merece mayores reflexiones y consideraciones.

Mediante una visión transdisciplinaria, holística, humanista, latinoamericana y, a la vez, descolonizadora de la antropología, este trabajo plantea algunas consideraciones teóricas y metodológicas para el estudio de las ideas antropológicas en Venezuela. Me referiré fundamentalmente a un período durante el cual se desarrollan las bases necesarias para la consolidación de la antropología como disciplina académica en nuestro país. He llamado a este largo período “formativo” porque en él se le va dando forma a un conjunto de premisas, conocimientos y reflexiones que luego perfilarán el surgimiento de la antropología académica en Venezuela, es decir, aquella que cuenta con los marcos institucionales adecuados para su cultivo y desarrollo. Este largo período formativo coincide con la época colonial y los primeros 70 años de vida republicana. Lo dividiré, a su vez, en un formativo temprano o período colonial y un formativo tardío o período republicano. Haré más énfasis en el formativo temprano, y, revisaré sintéticamente el formativo tardío, y luego, expondré algunas reflexiones finales a manera de conclusiones.

---

<sup>2</sup> Pueden citarse los casos de (i) el Neoindigenismo mexicano que, a diferencia del indigenismo inicial, propugnó un tratamiento diferencialista de las poblaciones indígenas, lo que luego se concretaría en las nociones de “etnodesarrollo” y, más tarde, “eco-etnodesarrollo”; y (ii) algunos antropólogos latinoamericanos que combinaron trabajos etnográficos y profundas reflexiones teóricas con proyectos aplicados o participación político-administrativa en sus propios países, como los brasileños Darcy Ribeiro y Roberto Cardoso de Oliveira o el mexicano Guillermo Bonfil Batalla. En Venezuela pueden citarse, como ejemplo, a Esteban Emilio Mosonyi (de la Universidad Central de Venezuela) y a Nelly Arvelo-Jiménez (del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas).

## **Para una delimitación de la historia de la Antropología en Venezuela**

Explicitados los criterios que sirven de coordenadas al concepto de antropología asumido en esta Cátedra Julio César Salas (es decir, cuatro perspectivas: a saber, transdisciplinariedad, holismo, humanismo y latinoamericanismo), puede entenderse la antropología como toda reflexión o estudio integral sobre el hombre como ser bio-social, miembro de un agregado de individuos que, a su vez, conforman un tejido social o sociedad, productor de recursos culturales y constructor y reconstructor de identidades, o ideologías de identificación entre la sociedad y sus recursos culturales (incluida su propia historia). Adicionalmente, se le añade a esta definición una dimensión ética que es la aplicación de conocimientos y la generación de respuestas a las necesidades y situaciones concretas de los grupos sociales estudiados. Esto último podría describirse como navegar por aguas agitadas, quizá en exceso turbulentas. Dicho de manera diversa, el estudioso se recrea en sus propias reflexiones como satisfaciéndose a sí mismo o trasciende este efímero y solitario placer para contribuir a fortalecer procesos sociales en marcha o a generar o consolidar cambios vistos como deseables por una colectividad. Se puede interpretar como un dilema consistente en superar la asepsia del científico que se conforma con explicar, o tal vez explicarse, determinados fenómenos para que, asumiendo una perspectiva humanista que no meramente humanitaria, apoyar a quienes constituyendo un “objeto de estudio” son también seres humanos con necesidades reales. Quiere esto decir, hombres concretos con determinadas necesidades, retos, potencialidades y limitaciones.

La antropología como disciplina académica surgió en el siglo XIX, cuando se gestaron y sistematizaron sus conceptos (como la noción un tanto paraguas de “cultura”), se probaron y afinaron los procedimientos metodológicos (entre ellos, el considerado como la prueba de fuego o el método distintivo de la recolección de datos en el terreno o trabajo de campo, es decir, la etnografía). El principal objeto de estudio establecido entonces fueron las sociedades que representaban alteridades culturales extremas (como los negros subsaharianos o los asiáticos para las poblaciones europeas o los amerindios para europeos, norteamericanos y latinoamericanos). Estas sociedades, además, eran, en su mayoría, de pequeña escala, ágrafas, no urbanas, con formaciones socioeconómicas no estatales, sometidas a situaciones coloniales y neocoloniales, e integradas por individuos cuyos rasgos fenotípicos contrastaban ampliamente con las poblaciones caucásicas y sus lenguas con los idiomas indoeuropeos. De esta manera se delimitó un campo de estudio, una parcela del conocimiento, y se consolidó un método. Ambos le generaron autonomía disciplinar a la naciente antropología frente a la filosofía, la historia (limitada a los hechos del pasado conocibles mediante los testimonios escritos); y, principalmente, la sociología. Esta última ha sido entendida, en un sentido muy general, como el análisis de sociedades urbanas e industriales con respecto a las cuales la alteridad cultural no jugaba un papel relevante (excepto lo que se conocería como culturas rurales o campesinas y serviría de objeto de estudio al folclore).

En los manuales de antropología, antes de arribar a este momento de cristalización de la antropología como disciplina, por lo general –como es común en otras disciplinas- se trazan sus orígenes remotos. Entre ellos, las casi inevitables preguntas acerca del significado social de las pinturas antiguas de la cueva de Altamira o las estatuillas como las llamadas Venus (entre ellas, la de Willendorf).

No veo, entonces, por qué no se pueda incluir entre los precedentes del pensamiento antropológico latinoamericano las cosmogonías indígenas, las cuales contienen reflexiones ancestrales de los pueblos amerindios sobre sus orígenes étnicos, históricos y culturales,

expresados por lo general mediante mitos y relatos sagrados. Igual sucede con las también inevitables preguntas sobre la significación de petroglifos, geoglifos y otras manifestaciones de la más antigua cultura material de nuestro continente.

La historia de las ideas antropológicas en Venezuela comenzaría, por la vertiente de nuestras raíces amerindias, con las reflexiones de los propios indígenas sobre su cultura, sus orígenes, sus relaciones con otros seres vivos y con otros pueblos indígenas, etc. A ello hay que sumar obviamente las tradiciones europeas y africanas, estas últimas, sin embargo, introducidas de una forma fragmentaria debido a la naturaleza del poblamiento africano de América.

La cosmovisión indígena contiene los primeros elementos del pensamiento antropológico que podemos documentar en el suelo de nuestro país. Muchos de estos relatos se perdieron en la oscuridad de los tiempos o sobreviven en la sabiduría de los pueblos indígenas actuales o como creencias trasmutadas por el sincretismo cultural en las poblaciones campesinas del país y aún en las creencias urbanas que nos asaltan como ensoñaciones o acaso como resabios y tabúes no siempre admitidos socialmente.

Recuerdo haber escuchado o leído en alguna parte, y me avergüenza no poderlo citar como es norma y costumbre en contextos académicos, que un estudio sobre las imágenes más frecuentes en los sueños de los latinoamericanos que viven en los Estados Unidos de América revelaba una alta frecuencia de tigres y serpientes. Ambos animales tenían y tienen un carácter sagrado para todos los pueblos amerindios. La persistencia de estos símbolos en el inconsciente colectivo latinoamericano sugiere una larga profundidad temporal. Esta presencia nos permite inferir la fuerza de los símbolos y arquetipos que constituyen una de nuestras parcelas del inconsciente colectivo. Al estar allí, en la latencia activa, han influido en la conformación de un imaginario antropológico y de las ideas antropológicas: quizá dirigiendo como un demiurgo oculto pero poderoso la valoración de los fenómenos sociales; tal vez como un invisible duende juguetón y travieso moviendo de un sitio a otro, volviendo, ocultando momentáneamente, recuerdos, imágenes, símbolos, sentimientos y emociones colectivas.

Citemos apenas dos ejemplos que probablemente ilustren a cabalidad la vigencia de un pensamiento antropológico en “mitos” indígenas o de origen indígena.

En primer lugar, está la historia de los yanomamis que consideran que tras unas grandes lluvias (el diluvio universal, podemos interpretar) muchos yanomamis fueron arrastrados por las aguas desbordadas e impetuosas y solo algunos pudieron asirse a las ramas, troncos y raíces expuestas de los árboles. Los yanomamis arrastrados por la violencia de las aguas son los antepasados de los *napë* o no yanomamis, los forasteros; mientras que los yanomamis actuales serían los descendientes de aquellos que lograron sujetarse a la vegetación. Esta historia siempre me ha parecido fascinante, en especial si se la compara con la creencia –en boga durante la época colonial e incluso posteriormente-<sup>3</sup> de que los indios serían descendientes de alguna de las tribus perdidas de Israel. Dos relatos de naturaleza mitohistórica se cruzan para explicar la unicidad y, a la vez, la heterogeneidad cultural y lingüística de sociedades a las que inequívocamente se les pueden atribuir alteridades extremas.

El otro ejemplo está referido a las creencias, tan generalizadas a lo largo y ancho de la geografía venezolana y de claros orígenes indígenas, sobre encantos y duendes, sus relaciones con los orígenes de la cultura y la creación de tabúes sociales. Muchos de estos espíritus serían dueños de la naturaleza y podrían incluso tomar formas humanas. A la vez guardianes celosos de los

---

<sup>3</sup> También los mormones y los rastafaris han echado mano de este mito de origen.

elementos naturales, espíritus traviesos y encarnaciones de seres humanos en un mundo paralelo, constituirían una especie de reflejo y continuidad de la realidad aparente. Así, muchas normas sociales de poblaciones indígenas y campesinas guardan una estrecha relación con este reino mágico venezolano, como lo denominó David Guss (1982).

En la sabiduría de los pueblos indígenas reposan conocimientos, ideas, símbolos, creencias que en gran parte (de forma más o menos reconocible según el caso), se han incorporado en calidad de sustratos muy activos al inconsciente colectivo latinoamericano. Tales sustratos han permeado luego muchas percepciones sobre los orígenes y naturaleza de nuestros pueblos. Es interesante resaltar esa profundidad del inconsciente colectivo latinoamericano, con contenidos diversos, pero estructuralmente semejante en la conformación general de sus estratos y su emergencia en la construcción social de la realidad, en la elaboración y reelaboración de los paisajes culturales en la atribución de significados sociales.

Además de los pretendidos orígenes remotos, también es frecuente exponer en los manuales de historia de la antropología las ideas de los filósofos de la Antigüedad, en especial los pensadores atenienses; las doctrinas medievales; las perspectivas renacentistas y las visiones tempranas de la modernidad antes de llegar al momento generalmente aceptado como surgimiento de una determinada disciplina.

Quizá sea útil en el caso de la antropología distinguir entre un pensamiento antropológico y una antropología como disciplina propiamente dicha. Sin embargo, el uno alimenta a la otra y lo va (pre)construyendo y (pre)determinado.<sup>4</sup> Con frecuencia, en el caso de la antropología, se citan algunos precursores. Entre ellos, uno de los más comentados es Ibn Jaldún importante pensador islámico quien en su obra *Muqaddimah*,<sup>5</sup> escrita hacia el año 1377, fijó elementos de filosofía de la historia y las relaciones de esta con el medio físico y asimismo aspectos de lo que luego sería conceptualizado como cultura. Estas disquisiciones prefigurarían una especie de primer tratado de teoría social.

También se citan a menudo los testimonios sobre alteridades socioculturales descritas por autores antiguos o los relatos de pueblos lejanos considerados como “exóticos”, proporcionados por viajeros de diversas épocas. Entre otros muchos ejemplos, podemos mencionar la obra cumbre de Plinio el Viejo *Historia natural* (escrita alrededor del año 77 d. C.) o los relatos de Marco Polo recogidos en *El descubrimiento del mundo* que relatan su viaje de alrededor de 21 años a China desde su nativa Venecia. Estos relatos influyeron grandemente en la conformación del imaginario europeo sobre la diversidad sociocultural humana y, más específicamente, sobre las realidades americanas.

¿Entonces, como no incluir entre los precedentes de la antropología latinoamericana y venezolana en particular las obras de los autores coloniales? Al hacerlo obviamente no defendemos la posición de que sea una antropología en el sentido que se empezó a desarrollar en el siglo XIX, pero sí un pensamiento antropológico que posteriormente sustentará la antropología venezolana como disciplina académica.

Diversos autores han postulado como inicio de la antropología venezolana las décadas finales del siglo XIX. En ese momento, coincidiendo con la divulgación de las ideas positivistas y evolucionistas en nuestro país, un grupo de intelectuales intensifica estudios sobre diversos

---

<sup>4</sup> Más adelante, en la sección de conclusiones, se argumenta en contra de la adjetivación excesiva de estas fases previas al surgimiento de la antropología.

<sup>5</sup> Esta obra ha sido traducida como *Prolegómenos o Discurso sobre la historia universal*, fundamento teórico de su obra *Kitab al-ibar o Libro de los ejemplos históricos*.

aspectos relativos al pasado y el presente de los pueblos indígenas,<sup>6</sup> percibidos a la vez como alteridades socioculturales antiguas y contemporáneas y también como formantes de la cultura venezolana junto a las raíces europeas.<sup>7</sup>

Se trata ciertamente de un período fecundo en las letras venezolanas, en el que confluyen tanto un interés por el conocimiento del pasado como una actitud más objetiva o “científica”. Ese momento marca una diferencia entre una etapa en la que, sobreviviendo los terribles efectos sociales de las guerras por la Independencia y la consolidación del estado nacional (entre ellas, la Guerra Federal), los intelectuales crecientemente optan por la dedicación al estudio como forma de comprender las realidades estructurales del país por encima de las coyunturas violentas y de suyo muy dolorosas. La inmediatez de estas últimas y la excesiva turbulencia sociopolítica impediría el diseño de asertivas políticas públicas, así como su aplicación efectiva para superar males vistos como endémicos: la pobreza, la desnutrición, las enfermedades prevenibles, la falta de instrucción, el analfabetismo, la violencia, el alcoholismo, etc.

El surgimiento de esta nueva actitud intelectual, un eslabón más en la cadena del pensamiento antropológico, tiene un amplio sustentáculo en la labor de cronistas, historiadores, exploradores, misioneros y escritores anteriores. En efecto, gran parte de la obra de los intelectuales considerados precursores de la antropología venezolana se le debe a los conocimientos aportados principalmente por los autores coloniales y los del siglo XIX.

En cuanto al surgimiento de esta nueva actitud,<sup>8</sup> las fechas no deben constituir un obstáculo para la periodización de la historia de las ideas antropológicas en Venezuela. La propuesta tentativa de un período formativo (dividida a su vez en temprano y tardío) evita precisamente enredarse en nombres y divisiones cronológicas. El principal interés de tal propuesta es tratar de mostrar que los logros y frutos de la generación de los llamados precursores de la antropología en nuestro país (Marcano, Salas, Febres Cordero, Alvarado, Tavera Acosta, Arcaya, Jahn, para solo citar unos cuantos nombres) se asientan sobre una larga tradición, cuya importancia en la conformación de las ideas antropológicas no debe ser desestimada. Es decir, se trataría del pensamiento antropológico que permitirá el surgimiento en Venezuela de la antropología como disciplina.

El momento temprano del período formativo sería el más largo y tortuoso e iría desde 1498, con la llegada de Cristóbal Colón a las costas de Paria, hasta alrededor de 1800. Esta última fecha se toma en referencia al viaje del Barón Alexander de Humboldt. El otro momento o formativo tardío comenzaría, por tanto, en 1800 y concluiría alrededor de 1900, para tratar de englobar en él todo el siglo XIX. Por supuesto ambos momentos son susceptibles, a su vez, de ser subdivididos

<sup>6</sup> Ver los trabajos de Iraida Vargas Arenas: *Introducción al estudio de las ideas antropológicas venezolanas. 1880-1936. Semestre histórico* (Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas) N° 35; Luise Margolies y María Matilde Suárez. 1977. Historia de la etnología contemporánea en Venezuela. En *Montalbán* (Revista de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas) N° 6; y Nelly Arvelo Jiménez y Horacio 1990. La Antropología en Venezuela: balance y perspectivas. En George de Cerqueira Leite Zarur (ed.): *A antropología na América Latina. Trabalhos apresentados durante o Seminário Latino-Americano de Antropologia. Brasília, 22-27 de Junho de 1987*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia (Publicación N° 448).

<sup>7</sup> Los aportes africanos no han gozado de la misma visibilidad o aprecio social. Ver POLLAK-ELTZ, Angelina. 1972. *Vestigios africanos en la cultura del pueblo venezolano*. Caracas: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Católica Andrés Bello; POLLAK-ELTZ, Angelina. 1988. Presencia e invisibilidad del negro en Venezuela. *Montalbán* (Revista de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas) N° 20: 247-251; PÉREZ, Berta E. 1994. De invisibilidad a visibilidad: el reto del negro venezolano. *Boletín Universitario de Letras* (Universidad Católica Andrés Bello, Caracas) 2: 53-68; y BIRD C., Horacio. 1992. La angustia de ser otro (reflexiones sobre el componente cultural indígena de América Latina). *Anthropos-Venezuela* N° 25: 71-84.

<sup>8</sup> En especial los criterios empleados para incluir o excluir dentro del emergente movimiento fundador de la antropología las décadas finales del siglo XIX.

en etapas distintas. Esta tarea, sin embargo, no debe hacerse a priori, sino que requiere de un estudio más detallado de los momentos temprano y tardío del período formativo y un contraste de los autores considerados, sus ideas y aportes. En todo caso, también es importante señalar que la adopción de criterios cronológicos no excluye la ocurrencia de traslajos o sobreposiciones.

### **El período formativo temprano o época colonial (1498-1800)**

Sin negar ni minimizar las implicaciones políticas, económicas y éticas de la situación colonial generada, la llegada de los europeos a América y el consecuente encuentro entre diversos horizontes civilizatorios y culturas con matrices diversas, supusieron, entre otras cosas, un curioso ejercicio epistemológico de entenderse y explicarse mutuamente tanto europeos como indígenas. Conocemos bastante bien la óptica europea, mas -por desgracia- no así las indígenas.<sup>9</sup> De este último han quedado evidencias, por ejemplo, en los testimonios aztecas sobre la conquista;<sup>10</sup> o en autores indígenas como el caso de los peruanos Felipe Huamán Poma de Ayala (c. 1535-c. 1617) y, su contemporáneo, el llamado Garcilaso de la Vega (1539-1616), mestizo cuzqueño.

En el caso de Venezuela también han debido existir interesantes interpretaciones indígenas, pero, lamentablemente, nos son desconocidas. Tal vez una relectura acuciosa y atenta de las fuentes antiguas ya publicadas y un trabajo heurístico apropiado revelen aspectos hasta ahora desconocidos de esta visión de los pueblos indios. No obstante, algunos testimonios de los pueblos indígenas contemporáneos nos suplen esas visiones y permiten extrapolar algunas interpretaciones, como las ya mencionadas de los yanomamis.

Del lado europeo, los testimonios de los primeros cronistas e historiadores están llenos de extraordinarias interpretaciones sobre las realidades americanas. Sobre estas se proyectaron muchas creencias antiguas (paganas, judeo-cristianas, medievales, renacentistas, etc.), como las Amazonas, los hombres sin cabeza, las intervenciones diabólicas, etc.<sup>11</sup>

Todas esas primeras interpretaciones europeas de la realidad americana, así como sus refutaciones, defensas, réplicas y contraréplicas fueron conformando un pensamiento genuinamente antropológico. De hecho, las explicaciones sobre América supusieron para el pensamiento europeo grandes retos y dilemas, pues se trataba de explicar un “nuevo” otro “mundo”, un continente heterogéneo repleto de culturas y varias civilizaciones muy diversas entre sí, las cuales no habían sido imaginadas por los europeos (recuérdese el poema de Eliseo Diego “Cristóbal Colón inventa el Nuevo Mundo”).

Ante las avasallantes realidades americanas, Colón (como precursor) y los demás exploradores europeos tuvieron que sentarse a imaginar, crear, inventar y recrear ese “nuevo” mundo fantástico y maravilloso que no siempre (o casi nunca) coincide con sus referentes empíricos. Como parte de este proceso cognoscitivo,<sup>12</sup> las sociedades indígenas de América, sus

<sup>9</sup> Estas han debido variar de una cultura a otra, pero todas, sin embargo, encierran una sorpresa ante lo no previsto ni imaginado.

<sup>10</sup> León Portilla, Miguel (comp.). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Coordinación de Humanidades, Biblioteca del Estudiante Universitario).

<sup>11</sup> Además del trabajo clásico de FRIEDERICI, Georg. *El carácter del descubrimiento y de la conquista de América...*; ver GERBI, Antonello. 1978. *La naturaleza de las Indias nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*; GERBI, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*; O'GORMAN, Edmundo. *La invención de América...*; TOVAR, Antonio. *Lo medieval en la conquista y otros ensayos americanos*; RODRÍGUEZ PRAMPOLINI, Ida. *Amadises de América...*; TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América...*; y en Venezuela ROSENBLAT, Ángel. *La primera visión de América...*; PERERA, Miguel Ángel. *La mirada perdida. Etnohistoria y antropología americana...*; ACOSTA, Vladimir. *El continente prodigioso...*

<sup>12</sup> El descubrimiento para Europa, reconocimiento, invención y “nombramiento” de América constituye un complejo proceso cognoscitivo que no puede separarse del acto de conquista ni de constitución efectiva de los sujetos coloniales. Hermenéuticamente

miembros y recursos culturales pasarían luego a ser homogeneizados en la categoría colonial de “indios” (Bonfil Batalla, 1972) y sus culturas serían desprestigiadas como “inferiores”.

Así, pues, las abstracciones sobre las realidades americanas, junto a las disquisiciones de las filosofías griega y medieval, contribuyeron significativamente al desarrollo de la teoría antropológica.<sup>13</sup> La llamada disputa de Indias sobre la legitimidad de la Corona española de conquistar las tierras del Continente americano y de someter a vasallaje a los indios, así como la discusión sobre la naturaleza humana de estos y su capacidad para ser cristianizados, por ejemplo, son discusiones de un gran valor filosófico, jurídico, político e incluso antropológico, aunque miradas medio milenio después muchos de los puntos sometidos entonces a grave consideración y debate parezcan ingenuos o pueriles.<sup>14</sup> Sin embargo, esos temas no deben ser descontextualizados ni interpretados anacrónicamente, como la condición humana de los indios y su consecuente potencial para formar parte de la iglesia de Cristo tal como lo hizo, muy tendenciosamente, el neerlandés Corneille de Pauw en la segunda mitad del siglo XVIII en su afán anticatólico y antihispánico

Los testimonios sobre los indios americanos provenientes de las fuentes coloniales son tan diversos como los son estas. Algunos parecen más cercanos a la fantasía que a la realidad y se conectan con el imaginario europeo alimentado, tanto por las antiguas mitologías europeas precristianas de Europa como por los relatos de viajes a regiones remotas y exóticas para la mirada europea. Otros testimonios, en cambio, muestran una observación etnográfica muy atinada y bastante confiable.

En orden a su adecuada ponderación, los testimonios coloniales han de ser caracterizados siguiendo varios criterios. Entre ellos, y sin ánimo de agotarlos, pueden señalarse los siguientes:

Tipo de autor: único o múltiple.

Condición del autor: funcionario colonial, misionero, etc.

Origen (nacionalidad del autor): español, alemán, italiano, portugués, inglés, francés, neerlandés, etc.

Idioma original de la obra: español, alemán, italiano, etc.

Conocimiento de los referentes (geográficos, socioculturales, históricos, etc.) por parte del autor: directo o indirecto.

Contemporaneidad con los hechos y realidades abordadas (tipo de fuente): primaria, secundaria (directa, indirecta).

Extensión de la obra: breve (de 1 a 5 págs.), intermedia (de 5 a 20 págs.), larga ( $\geq$  a 20 págs.).

Género de la obra: informe, petición, carta, deposición, necrología, etc.

Contenido predominante: administrativo, teológico, filosófico, jurídico, histórico, etnológico, lingüístico, personal...

Naturaleza de la obra: interrogatorio de testigos, exposición de hechos, descripción de lugares y pueblos, etc.

Finalidad de la obra: ganarse el favor real, acusar al estado español o algún estado en particular, ensalzar los méritos propios, atacar la obra de un personaje o corporación, etc.

Estos criterios permitirán una adecuada valoración del contenido y, a su vez, contribuirán a precisar el pensamiento antropológico explícito o implícito en el testimonio analizado. La obra de un funcionario colonial que se limita a llenar, con la premura del caso, un cuestionario enviado por alguna instancia administrativa no será comparable en confiabilidad al relato de alguien que haya observado largamente una determinada realidad y participado en sus complejidades.

---

el proceso cognoscitivo y la praxis colonial requieren interpretaciones separadas previas a su unificación sintética, a fin de evitar la pérdida de los matices propios de cada aspecto en particular.

<sup>13</sup> La importancia de esta relación puede verse en los trabajos de DURAND, Gilbert. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*; GERBI, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica...*

<sup>14</sup> Sobre estos temas ver el extraordinario trabajo de HANKE, Lewis. *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas...*

Entre este último tipo de testimonios sobresalen los relatos escritos por misioneros que convivieron durante largos años con pueblos indígenas. Estos hombres no habían sido formados para recoger datos socioculturales y su finalidad no era hacer descripciones fidedignas de las sociedades y culturas con las que interactuaban sino extender el Reino de Dios mediante la evangelización, aunque en su praxis se confundieran e, incluso, se enfatizaran metas más inmediatas y terrenales. En consecuencia, su objetividad es muy relativa (recordando que no existe una objetividad absoluta) y sus percepciones estaban influidas por muchos sesgos.

Los misioneros, sin embargo, inauguraron lo que luego, especialmente tras la experiencia de Bronislaw Malinowski, sería uno de los rasgos distintivos y una de las herramientas más importantes de la antropología para la recolección de datos: el trabajo de campo. En efecto, los misioneros, no obstante, sus objetivos y propósitos últimos, tuvieron largas convivencias con los indios, aprendieron sus lenguas y practicaron, de algún modo y con las limitaciones de su condición, una especie de observación participante. De allí que muchos de los relatos de los misioneros resulten documentos de excepcional valor etnográfico y etnológico que han permitido a expertos contemporáneos releer esos materiales, depurarlos, revisarlos y extraer reconstrucciones etnográficas muy valiosas. En el campo de la lingüística, las contribuciones de los misioneros son quizá aún mayores, pues documentaron e incluso analizaron una gran cantidad de idiomas, muchos de ellos hoy desaparecidos o a punto de extinguirse. Me referiré a dos casos que ilustran ampliamente las contribuciones de sus autores a la antropología contemporánea en Venezuela. Uno de estos casos pone de manifiesto las contribuciones a la lingüística y el otro es una rara combinación de etnología, lingüística y antropología física.

El primer caso lo constituyen los estudios lingüísticos de los misioneros franciscanos del Oriente del país Diego de Tapia,<sup>15</sup> Francisco de Tauste,<sup>16</sup> Manuel de Yangües<sup>17</sup> y Matías Ruiz Blanco.<sup>18</sup> Todos estos misioneros vivieron en la región nororiental de Venezuela en la segunda mitad del siglo XVII y aprendieron el cumanagoto y el chaima, posibles variantes dialectales mutuamente inteligibles de una misma lengua,<sup>19</sup> que tal vez podría denominarse caribe septentrional y que abarcaría además otros dialectos. Compusieron gramáticas, diccionarios y libros de oraciones que registran el vocabulario, las normas gramaticales y las construcciones y posibilidades semánticas del caribe septentrional. Gracias a ello, y hasta nueva evidencia, esta hipotética lengua constituye el idioma amerindio antiguo más y mejor documentado de cuantos se conocen en territorio venezolano. Estos misioneros legaron, además, valiosas noticias de carácter sociolingüístico que refieren, no solo la unicidad de la lengua en consideración, sino que también muestran la agudeza de las observaciones practicadas. Por ejemplo, fray Francisco de Tauste señaló, al respecto:

...que supongo, que este lenguaje de los Indios de la Provincia de Cumaná, ô Nueva Andalucía en la Costa de Tierra Firme, se dilata, y comprehende mas de cien leguas, pues hasta la Provincia de Caracas, en la Ciudad de la Valencia, experimenté, que la entendía aquel Gentío: pero de quien es mas propia, y connatural, es de los Indios Chaymas,

<sup>15</sup> Tapia, Diego de. *Rezo cotidiano...*

<sup>16</sup> Tauste, Francisco de. Arte, y bocabulario de la lengua de los chaymas... en J. Platzmann (ed.). *Algunas obras raras sobre la lengua cumanagota*. Vol. I. Leipzig: Teubner.

<sup>17</sup> Yangües, Manuel de [y Matías RUIZ BLANCO]. Principios y reglas de la lengua cumanagota general... junto con un diccionario que ha compuesto el R. P. Fr. Matías Ruiz Blanco. En J. Platzmann (ed.). *Algunas obras raras sobre la lengua cumanagota*. Vol. 2. Leipzig: Teubner.

<sup>18</sup> Ruíz Blanco, Matías. *Arte y tesoro de la lengua cumanagota*.

<sup>19</sup> Villalón, María Eugenia. Una clasificación tridimensional de lenguas caribes.

Cores, Cumanagotos, Quacas, Parias, y Varrigones, y otras confinantes: y aunque es verdad, que entre estas mismas naciones dichas tienen en su estilo, y practica alguna diferencia en la pronunciación, ô ya añadiendo, ô quitando alguna sílaba, à la voz común de el nombre, ô verbo; pero no es parte para no entenderse harto bien los conceptos; como v. g. acá en España las lenguas Castellana, Aragonesa, Valenciana y Gallega.<sup>20</sup>

Sobre el mismo asunto fray Matías Ruiz Blanco sostiene que:

Tiene aquella provincia [de la Nueva Andalucía] diversas naciones de indios, como son: Cumanagotos, Palenques o Guarives, Cores, Tomuzas, Chaimas, Farantes, Cuacas, Aruacas, Caribes y otras.

Los idiomas de estas tres últimas son totalmente diferentes de los demás, y alguna cosa guturales y difíciles.

Los de las demás naciones se diferencian en parte. Presumo que por la mayor proximidad y comunicación de unas con otras.<sup>21</sup>

Estas aseveraciones muestran el grado de conocimiento del caribe septentrional, así como el refinamiento en las observaciones, y sugieren asimismo la elaboración de una verdadera etnografía del habla y la comunicación. Por su parte, fray Matías Ruiz Blanco (1965) escribió una monografía etnográfica sobre los cumanağotos titulada *Conversión de Píritu* en la cual describe diversas costumbres y usos culturales.

El otro caso que voy a señalar como ejemplo es la conocida y muy admirada obra del sacerdote jesuita Felipe Salvador Gilij, quien vivió en el Orinoco medio, más concretamente en la Misión de San Luis Gonzaga de La Encaramada, cerca de la confluencia del Apure con el Orinoco, desde 1749 hasta 1767, año de la expulsión de los jesuitas de los dominios españoles por Real Cédula de Carlos III. Gilij retornó a Italia, su tierra natal, y allí escribió en cuatro tomos una monumental obra titulada *Ensayo de historia americana o sea historia natural, civil y sacra de los reinos y de las provincias españolas de Tierra Firme en la América Meridional*. Los tres primeros tomos están dedicados al Orinoco (especialmente al Orinoco medio) y el cuarto a la Tierra Firme, es decir, a las actuales repúblicas de Colombia y Venezuela. Gilij se muestra como un sistemático y profundo etnógrafo al describir los pueblos indígenas con los cuales les tocó interactuar durante casi dos décadas.

De igual manera describe la situación de otros grupos sociales en el resto de las provincias coloniales que integraban el Virreinato de Santa Fe de Bogotá y la Capitanía General de Venezuela, constituida en 1777 poco antes de la publicación de la obra (entre 1780 y 1782). Gilij también incluye diversos comentarios que acercan su trabajo a la antropología física y adicional, y tal vez fundamentalmente, hace excelentes análisis lingüísticos (gramática, lexicografía, sociolingüística, lingüística comparada y clasificaciones lingüísticas). Sus aportes lo convierten en un precursor de la lingüística comparada que alcanzará su máximo desarrollo con las lenguas indoeuropeas y le señalan un sitio de honor en la lingüística de las tierras bajas sudamericanas.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Francisco de Tauste. 1888 [1680]. Arte, y vocabulario de la lengua de los chaymas, cumanağotos, cores y paria y otros diversos de la Provincia de Cumaná ó Nueva Andalucía. En J. Platzmann (ed.). *Algunas obras raras sobre la lengua cumanağota*. Vol. I. Leipzig: Teubner.

<sup>21</sup> Ruiz Blanco, Matías. 1965 [1690]. "Conversión de Píritu". En Matías Ruiz Blanco y Ramón Bueno: *Conversión de Píritu y Tratado histórico*. p. 37.

<sup>22</sup> Sobre la obra lingüística de Gilij véanse los trabajos de OLZA, Jesús. 1989. *El Padre Felipe Salvador Gilij en la historia de la lingüística venezolana*. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira; MATTEI MULLER, Marie-Claude. 1989a. El tamanaku en la lingüística caribe. Algunas propuestas para la clasificación de las lenguas caribes de Venezuela. *Paramillo* (Revista de la Universidad Católica del Táchira, San Cristóbal, estado Táchira) N° 8: [451]-603; MATTEI MULLER, Marie-Claude. 1989b. Gilij, pionero de la etnolingüística venezolana: sus métodos y logros. *Montalbán* (Revista de la Universidad Católica Andrés Bello,

Entre otras cosas, Gilij propuso por primera vez la existencia de troncos lingüísticos que se siguen aceptando como tales más de doscientos años después de su contribución. Sus datos etnográficos han permitido reconstruir el perfil societario de varios pueblos indígenas, como los tamanacos.<sup>23</sup>

Gilij se revela a la posteridad como un extraordinario lingüista y un hábil y atento etnógrafo, responsabilidades subsidiarias a su tarea de evangelización.

Estos casos, de extraordinaria calidad en sus respectivas contribuciones, apenas muestran las extensas y dinámicas posibilidades de encontrar no solo atisbos sino incluso un verdadero pensamiento antropológico en las obras de autores coloniales, especialmente en las de aquellos autores que, como los misioneros, pasaron largas temporadas conviviendo con los pueblos indígenas, observando sus culturas, usos y costumbres y aprendiendo sus idiomas.

### **El período formativo tardío o época republicana (1800-1900)**

Este período comienza, como se ha señalado, con los viajes de Humboldt, a quien Francisco Javier Pérez (2005) ha llamado con razón el “lexicógrafo inadvertido”. Sin embargo, Humboldt fue también un etnógrafo quizá no tan inadvertido. En efecto, el espíritu cosmopolita y moderno de Humboldt lo lleva a hacer atinadas observaciones etnográficas, etnológicas, históricas y lingüísticas. Todavía cuando recorría las posesiones españolas en América, en las tertulias con los habitantes de las ciudades diversas ciudades coloniales que iba visitando, empezó a divulgar sus hallazgos y observaciones. Más tarde los informes presentados sobre las realidades americanas, y específicamente venezolanas, tendrán luego un gran impacto en Europa e incluso en América. Si bien son las noticias de un explorador, se trata de un hombre de vasta ilustración y de meticulosas observaciones que va transcribiendo de manera rigurosa para transformarlas en datos de moderada a alta confiabilidad, según los casos.

Este período se puede cerrar con la figura cimera de Arístides Rojas, un cronista romántico que se deleita con el pasado indígena revalorizándolo y devolviéndole visibilidad y pertinencia para la conformación de una todavía incipiente identidad nacional. Quizá a medio camino entre los cuadros de costumbres, la recopilación de leyendas, el relato histórico y el estudio etnohistórico y lingüístico, Rojas encarna el modelo de intelectual dedicado a guardar la memoria del país y, en buena parte, también a rescatarla y construirla.

Los últimos años de la vida de Rojas coincidirán con la divulgación de las corrientes evolucionistas y positivistas en nuestro país, las cuales desde las aulas universitarias y las tertulias y debates informales van generando una nueva actitud frente al conocimiento de las realidades venezolana y el pasado histórico. Esta nueva actitud contrasta con el sentimiento más bien románticos de algunos autores, como don Arístides Rojas, de aproximarse a los orígenes nacionales sin las herramientas metodológicas ni los estudios sistemáticos que permitan una

---

Caracas) N° 21: 91-104; y PÉREZ HERNÁNDEZ, Francisco Javier. 1988. *Historia de la lingüística en Venezuela: desde 1782 hasta 1929*. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira.

<sup>23</sup> Henley, Paul. 1989. Los tamanaku. *Paramillo* (Revista de la Universidad Católica del Táchira, San Cristóbal, estado Táchira) N° 8: [605]-643.

verdadera ampliación del conocimiento sobre los pueblos indígenas, sus culturas, idiomas, testimonios materiales, aspecto físico, así como otras manifestaciones culturales del país, sus problemas estructurales, su historia, etc.

Con este cambio se acerca el advenimiento de un fecundo período de estudios antropológicos que ha sido considerado por diversos autores como el antecedente inmediato de la antropología académica en nuestro país.

En medio de Humboldt y Rojas se alza una curiosa figura que sin duda dejó importantes contribuciones etnográficas. Se trata de Francisco Michelena y Rojas, el viajero universal, como se le ha llamado. Michelena y Rojas conoció ampliamente la Guayana y el Amazonas venezolano y escribió un extenso libro que recoge las experiencias y observaciones de sus viajes por el Orinoco, sus afluentes y regiones aledañas: su *Exploración oficial por la primera vez desde el norte de la América del Sur*. Más allá de su afán de corregir a Humboldt, la obra de Michelena y Rojas tiene el mérito de ser el primer inventario de los recursos naturales ubicados al sur del Orinoco realizado por un venezolano por encargo del gobierno de nuestro país. Michelena y Rojas tuvo el acierto de hacer atinadas observaciones sobre los pueblos indígenas y la situación en la que se encontraban, haciendo incluso valientes denuncias sobre las injusticias y explotación a la que estaban sometidos.

Este período formativo tardío será también la época de los exploradores y viajeros extranjeros y nacionales, como Depons, Crevaux, Chaffanjon, Rösti, Göring, Schomburgk, y otros muchos cuyos aportes en conjunto al desarrollo del conocimiento etnográfico y de las ideas antropológicas en Venezuela no ha sido suficientemente estudiado.

Ya a finales del siglo XIX se empiezan a sentir los nuevos vientos que soplan cada vez con mayor fuerza. La consolidación de la reflexión académica marcha pareja con la estabilidad política que lentamente el país empieza a alcanzar, aunque a un alto costo social y político.

La antropóloga Iraida Vargas Arenas identifica una corriente etnográfica (conformada por Vicente Marcano, Lisandro Alvarado y Alfredo Jahn) y una corriente etnohistórica (cuyos principales representantes serían Julio César Salas, Tulio Febres Cordero, Bartolomé Tavera Acosta y Pedro Manuel Arcaya). Estas corrientes permitirían la cristalización definitiva de la antropología en nuestro país<sup>24</sup>.

Algunos autores han considerado como precursores de la antropología en Venezuela a un grupo de intelectuales que, a partir de las décadas finales del siglo XIX<sup>25</sup> y durante las primeras del siglo XX, hicieron estudios sobre el pasado indígena de Venezuela abordando temas como historia (etnohistoria), lingüística, antropología física y arqueología. Por ejemplo, Margolies y Suárez, al historiar la etnología contemporánea en Venezuela, sostienen que:

Los precursores iniciaron una búsqueda en el pasado indígena y su labor, al servir de preámbulo a la etnología contemporánea, estuvo dedicada primordialmente a compilar, revisar e interpretar las informaciones etnográficas reseñadas en fuentes históricas y documentales o en referir las observaciones que personalmente produjeron en el curso de sus exploraciones. De una forma u otra, ellos llevaron a cabo un esfuerzo de sistematización y coincidieron en darle una mayor vigencia al conocimiento disperso que sobre los indígenas venezolanos existía para ese momento<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Vargas Arenas, Iraida. 1976. Introducción al estudio de las ideas antropológicas venezolanas. 1880-1936. *Semestre histórico* (Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas) N° 3: 151-175.

<sup>25</sup> La primera edición del libro *Estudios indígenas* de Arístides Rojas es de 1877.

<sup>26</sup> Margolies, Luise y María Matilde Suárez. 1977. Historia de la etnología contemporánea en Venezuela. En *Montalbán* (Revista de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas) N° 6: 695-738.

Desde esta perspectiva, ha nacido plenamente la antropología en Venezuela, afincándose en el pensamiento antropológico previo.

### **A manera de conclusión**

Como se ve las ideas antropológicas en Venezuela tienen, al igual que en los otros países latinoamericanos, una larga historia. Tratar de limitar esta al momento en que surgen equipos de investigación conectados con los centros mundiales de poder y las élites académicas de los países más poderosos reviste grandes riesgos no solo para explicarnos como país o “nación” sino también para lograr una verdadera autonomía o independencia. Veamos algunas cuestiones relacionadas con este asunto.

Calificar las primeras ideas o manifestaciones de un pensamiento antropológico en Venezuela como protoantropología da la falsa impresión de que la verdadera antropología surgió no solo debido al influjo de varios estudiosos que, aunque carentes de los marcos institucionales requeridos para desarrollar su trabajo, parecían inspirados y conectados con investigadores o grupos de pesquisa de Europa y los Estados Unidos de América. Se trataría, entonces, de un reflejo y no de una creación y recreación de larga data.

Cuanto menos se califiquen esos inicios de las ideas antropológicas en Venezuela con adjetivos desmerecedores o restrictivos, es decir, cuanto menos digamos que era una antropología incompleta o que se trataba de una línea de pensamiento que eventualmente desembocaría en la verdadera antropología, más autonomía se le reconocerá a quienes luego cristalizarán una antropología moderna o académica. En otras palabras, se posibilitará entenderlos como la continuidad de una línea de pensamiento propio, desarrollado con sus connaturales altibajos y obstáculos, y no como un reflejo de actividades desarrolladas fuera del país, especialmente en los centros mundiales del poder político y económico.

Esto también se relaciona con la tendencia a considerar nuestra antropología como una antropología periférica frente a una antropología que se desarrolla en los países “centrales” o poderosos. Se vuelve a tender una trampa al verla como una actividad de menor importancia, como una adaptación burda e incompleta, como una práctica inconsistente y rudimentaria en comparación con el modelo del cual sería una burda imitación. Solo adquiriría legitimidad si es validada por los modelos a los que se aspira asemejarla.

No se trata de la antropología como un aislado y único quehacer académico e intelectual. Toda actividad intelectual, artística, literaria, académica, se vería entonces condenada a la misma negación y deslegitimación: no es buena porque no se parece a lo que debe ser para los centros mundiales de poder y solo es aceptable cuando se asemeja a esto último. Se trata de una actitud neo y autocolonizadora que puede conllevar una neurosis social, o conducir peligrosamente hasta ella. ¿Acaso los forjadores de cualquier civilización han reparado en la supuesta necesidad de hacer las cosas según parámetros ajenos? ¿Podremos aceptar que será mejor reafirmar la independencia y soberanía no como un vacío discurso de rasgos conmemorativos y épicos, sino como una praxis real, que reconozca las líneas caracterizadoras del ser colectivo de un país y los venenos que han formado sus tradiciones, incluidas las académicas? ¿Nos desmerece que no se haya hecho de tal o cual forma sino de la manera como se hizo, con la participación directa de nuestros antepasados? ¿No le otorga esta especificidad un valor especial a lo que hacemos conectado con una dimensión teleológica de por qué y para qué se hace una actividad en una determinada forma en un contexto histórico –país o continente- concreto?

Estas preguntas tienen una especial pertinencia para calificar nuestras actividades académicas e indagar y recuperar para la memoria y el orgullo colectivos sus verdaderos orígenes. No se trata solamente de la antropología o de sus subdisciplinas o disciplinas más estrechamente relacionadas. Es un problema aplicable a todas las disciplinas y en el cual se involucran aspectos filosóficos, políticos y culturales. Tampoco es un problema solo de Venezuela, sino que lo comparten ampliamente los países hermanos de América Latina, en especial los hispanoamericanos a los cuales los unen tantos lazos históricos, socioculturales y lingüísticos.

Por todo ello, no creo exagerado reafirmar que la antropología venezolana no parece comenzar con una generación privilegiada de hombres acuciosos que a finales del siglo XIX y a principios del XX se dedicaron con éxito a comprender los problemas estructurales del país, sus causas, consecuencias y remedios, así como la historia sociocultural ampliamente entendida. Las ideas antropológicas se remontan al pasado precolombino y se desarrollan dentro de un esquema de pensamiento más occidental a partir del encuentro colonial, sin negar los posibles sincretismos ocurridos. En este proceso vemos la múltiple interacción de venezolanos (aunque el término se emplee deliberadamente en forma anacrónica) con pensadores no nativos, bien que hubiesen optado por vivir en estas tierras o que vinieran a ellas movidos por un interés de conocerlas y describirlas, algunos de saquearlas, otros movidos por impulsos de acercarse a lo exótico, a lo exuberante y a las alteridades extremas. La antropología venezolana no se trataría entonces de una construcción aislada o únicamente endógena, sino que sería el producto de una determinada forma de entender las complejas realidades socioculturales, de entenderse los antropólogos como parte de ellas o no, de incidir o no (tanto positiva como negativamente) sobre ellas. En síntesis, sería un producto o construcción cultural fuertemente influido por los contextos sociohistóricos y político-económicos.

Hacer estas miradas retrospectivas sobre las disciplinas académicas, en este caso la antropología (ampliamente entendida), potencia nuestra percepción del *ethos* nacional, rescata una memoria bajo constantes amenazas de desintegración y anima la construcción de proyectos históricos que cada vez deben ser más inclusivos, respetuosos de la diversidad y garantes de nuestra verdadera independencia y perfil propio ante el mundo.

## Bibliohemerografía

- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly y Horacio BIORD-CASTILLO. 1990. La Antropología en Venezuela: balance y perspectivas. En George de Cerqueira Leite Zarur (ed.): *A antropologia na America Latina. Trabalhos apresentados durante o Seminario Latino-Americano de Antropologia. Brasília, 22-27 de Junho de 1987*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia (Publicación N° 448), pp. 113-127.
- ACOSTA, Vladimir. 1992. *El continente prodigioso: mitos e imaginario medieval en la conquista americana*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca.
- BIORD C., Horacio. 1992. La angustia de ser otro (reflexiones sobre el componente cultural indígena de América Latina). *Anthropos-Venezuela* N° 25: 71-84.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. 1972. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología* 9: 105-124.
- DURAND, Gilbert. 1981. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*. Madrid: Taurus.
- FRIEDERICI, Georg. 1987 [1925]. *El carácter del descubrimiento y de la conquista de América. Introducción a la historia de la colonización de América por los pueblos del Viejo Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica Sección de Obras de Historia) (1ª reimp. de la 1ª ed. en español).
- GILIJ, Felipe Salvador 1955 [1784]. *Ensayo de historia americana o sea historia natural, civil y sacra de los reinos y de las provincias españolas de Tierra Firme en la América Meridional. Estado presente de la Tierra Firme*. 1 vol. [correspondiente al cuarto de la edición original de la obra]. Bogotá: Biblioteca de Historia Nacional (87).
- GERBI, Antonello. 1978. *La naturaleza de las Indias nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*. México: Fondo de Cultura Económica (Sección Obras de Historia).
- GERBI, Antonello. 1982 [1955]. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*. México: Fondo de Cultura Económica (Sección Obras de Historia) ((2ª ed. En español, corr. Y aument.).
- GILIJ, Felipe Salvador 1965 [1780-1784]. *Ensayo de historia americana o sea historia natural, civil y sacra de los reinos y de las provincias españolas de Tierra Firme en la América Meridional*. 3 vols. [correspondientes a los tres primeros de la edición original de la obra]. Caracas: Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, I: 71; II: 72; III: 73).
- GUSS, David. M. 1982. The encantados: Venezuela's invisible kingdom. *Journal of Latin American Lore* 8 (2): 232-272.
- HANKE, Lewis. 1968. *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*. Caracas: Universidad Central de Venezuela (Ediciones de la Biblioteca, 35; Colección Ciencias Sociales, 12).
- HENLEY, Paul. 1989. Los tamanaku. *Paramillo* (Revista de la Universidad Católica del Táchira, San Cristóbal, estado Táchira) N° 8: [605]-643.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (comp.). 1992 [1959]. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Coordinación de Humanidades, Biblioteca del Estudiante Universitario, 81) (ed. revisada y enriquecida, 13ª ed.).

- MARGOLIES, Luise y María Matilde SUÁREZ. 1977. Historia de la etnología contemporánea en Venezuela. En *Montalbán* (Revista de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas) N° 6: 695-738.
- MATTEI MULLER, Marie-Claude. 1989a. El tamanaku en la lingüística caribe. Algunas propuestas para la clasificación de las lenguas caribes de Venezuela. *Paramillo* (Revista de la Universidad Católica del Táchira, San Cristóbal, estado Táchira) N° 8: [451]-603.
- MATTEI MULLER, Marie-Claude. 1989b. Gilij, pionero de la etnolingüística venezolana: sus métodos y logros. *Montalbán* (Revista de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas) N° 21: 91-104.
- MICHELENA Y ROJAS, Francisco. 1989 [1867]. *Exploración oficial... Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía* (Colección Monumenta Amazónica, Serie C, Agentes Gubernamentales, 1).
- O'GORMAN, Edmundo. 1977 [1958]. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica (Colección Tierra Firme) (2ª ed.).
- OLZA, Jesús. 1989. *El Padre Felipe Salvador Gilij en la historia de la lingüística venezolana*. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira.
- PERERA, Miguel Ángel. 1994. *La mirada perdida. Etnohistoria y antropología americana del siglo XVI. Sobre como las crónicas, tratados i historias naturales i morales escritos por los españoles i otros extranjeros acerca de las Occidentales Indias, colymbraon su natura y cultura de los Indios, i de las falsedades i errores que se dizen*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana (Colección Estudios).
- PÉREZ, Berta E. 1994. De invisibilidad a visibilidad: el reto del negro venezolano. *Boletín Universitario de Letras* (Universidad Católica Andrés Bello, Caracas) 2: 53-68.
- PÉREZ HERNÁNDEZ, Francisco Javier. 1988. *Historia de la lingüística en Venezuela: desde 1782 hasta 1929*. San Cristóbal: Universidad Católica del Táchira.
- PÉREZ, Francisco Javier. 2005. *El lexicógrafo inadvertido Alejandro de Humboldt y su exploración lingüística*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello y Konrad Adenauer Stiftung.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. 1972. *Vestigios africanos en la cultura del pueblo venezolano*. Caracas: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Católica Andrés Bello.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. 1988. Presencia e invisibilidad del negro en Venezuela. *Montalbán* (Revista de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas) N° 20: 247-251.
- RODRÍGUEZ PRAMPOLINI, Ida. 1977. [1948]. *Amadis de América. La hazaña de Indias como empresa caballeresca*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos" (Colección Repertorio Americano) (2ª ed.).
- ROSENBLAT, Ángel. 1969. *La primera visión de América y otros estudios*. Caracas: Ministerio de Educación, Dirección Técnica, Departamento de Publicaciones (Colección Vigilia) (2ª ed.).
- RUIZ BLANCO, Matías. 1888 [1683-1690]. *Arte y tesoro de la lengua cumanagota*. Leipzig: B. G. Teubner (edición facsimilar publicada por Julio Platzmann).
- RUIZ BLANCO, Matías. 1965 [1690]. "Conversión de Píritu". En Matías Ruiz Blanco y Ramón Bueno: *Conversión de Píritu y Tratado histórico*. Caracas: Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 78), pp. 1-94.
- TAPIA, Diego de. 1969 [hacia 1740]. *Rezo cotidiano en lengua cumanagota*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello; Instituto de Investigaciones Históricas, Seminario de Lenguas Indígenas

(Serie Lenguas Indígenas de Venezuela N° 3) (estudio preliminar: Pablo Ojer; edición crítica. Carmela Bentivenga).

TAUSTE, Francisco de. 1888 [1680]. Arte, y vocabulario de la lengua de los chaymas, cumanagotos, cores y paria y otros diversos de la Provincia de Cumaná ó Nueva Andalucía. En J. Platzmann (ed.). *Algunas obras raras sobre la lengua cumanagota*. Vol. I. Leipzig: Teubner.

TODOROV, Tzvetan. 1987. *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo Veintiuno.

TOVAR, Antonio. 1981. *Lo medieval en la conquista y otros ensayos americanos*. México: Fondo de Cultura Económica (Colección Tierra Firme) (2ª ed., ampl.).

VARGAS ARENAS, Iraida. 1976. Introducción al estudio de las ideas antropológicas venezolanas. 1880-1936. *Semestre histórico* (Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas) N° 3: 151-175.

VILLALÓN, María Eugenia. 1987. Una clasificación tridimensional de lenguas caribes. *Antropológica* (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas) N° 68: 23-47.

YANGÜES, Manuel de [y Matías RUIZ BLANCO]. 1888 [1683]. Principios y reglas de la lengua cumanagota general... junto con un diccionario que ha compuesto el R. P. Fr. Matías Ruiz Blanco. En J. Platzmann (ed.). *Algunas obras raras sobre la lengua cumanagota*. Vol. 2. Leipzig: Teubner.



Todos los documentos publicados en esta revista se distribuyen bajo una Licencia Creative Commons Atribución -No Comercial- Compartir Igual 4.0 Internacional. Por lo que el envío, procesamiento y publicación de artículos en la revista es totalmente gratuito.