



ISSN: 2958-7808 / ISNI: 0000000419370853

# InSURGentes

Revista para las antropologías del sur



Mérida, Venezuela. Nº 1, Año 1  
Enero-Junio, 2019

Red de Antropologías del Sur

# INSURGENTES



insurgentes-red de antropogías del sur-insurgentes  
**InSURGentes**  
insurgentes-red de antropogías del sur-insurgentes  
insurgentes-red de antropogías del sur-insurgentes



***In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur***

Publicación periódica semestral, electrónica, arbitrada  
y de acceso abierto, de la Red de Antropologías del Sur

**Directora**

Prof. Dra. Carmen Teresa García (ULA). Correo: ctgarcia@ula.ve

**Comité Editorial**

Dra. Jacqueline Clarac de Briceño (ULA, Venezuela). Correo: jcmartinica@gmail.com

Dr. Esteban Mosonyi (UCV, Venezuela). Correo: eemosonyi@gmail.com

Dra. Carmen Teresa García Ramírez (ULA, Venezuela). Correo: ctgarcia@ula.ve

Dr. Eduardo Restrepo (PUJ, Colombia). Correo: eduardo.restrepo@gmail.com

Dr. Miguel Mugueta (UNICEN, Argentina). Correo: miguelmugueta@yahoo.com.ar

Dra. Rosa Iraima Sulbarán UNEARTE, Venezuela). Correo: iraimasulbaran89@gmail.com

Mag. Carmen Mambel (UC, Venezuela). Correo: caromam06@hotmail.com

M.Sc. Annel Mejías Guiza (ULA, Venezuela). Correo: annelmejias@gmail.com

Dra. Janise Hurtig (DePaul University, Chicago, EEUU). Correo: jdhurtig@gmail.com

**Comité de Asesores/as**

Dr. Francisco Hernández (UNELLEZ, Venezuela)

Dra. Laura Zapata (Universidad Nacional de José C. Paz-UNPAZ / Centro de Antropología  
Social-CAS, del Instituto de Desarrollo Económico y Social-IDES, Argentina)

Dr. Alejandro Haber (UBA, Argentina)

Dr. Cristóbal Gnecco Valencia (UniCauca, Colombia)

Dr. Amado Moreno Pérez (ULA, Venezuela)

Dra. Xochitl Leiva Solano (Colegio de Michoacán, CIESAS-Sureste, México)

Dr. Bernardo Javier Tobar Quitiaquez (UniCauca, Colombia)

Dra. Luz Stella Rodríguez Cáceres (IFCS – UFRJ, Brasil)

Dr. Danilo Assis Climaco (PUCP, Brasil-Perú)

Dra. Andrea Lisset Pérez (Universidad de Antioquia, Colombia)

Dra. María Elvira Díaz Benítez (Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil)

Dr. Mariano Ramos (Universidad Nacional de Luján, Argentina)

Dra. Dinorah Castro de Guerra (UCV/IVIC, Venezuela)

Dr. Jacinto Pineda (Instituto Anatomopatológico de la UCV/SOVENAF, Venezuela)

Dr. Manuel Díaz (UNELLEZ, Venezuela)

Dra. Rosa E. Acevedo Marín (Universidad de Belem do Pará, Brasil)

In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur asegura que los editores, autores y árbitros cumplen con las normas éticas internacionales durante el proceso de arbitraje y publicación. Del mismo modo aplica los principios establecidos por el Comité de Ética en Publicaciones Científicas (COPE).

Igualmente todos los trabajos están sometidos a un proceso de arbitraje y de verificación por plagio.

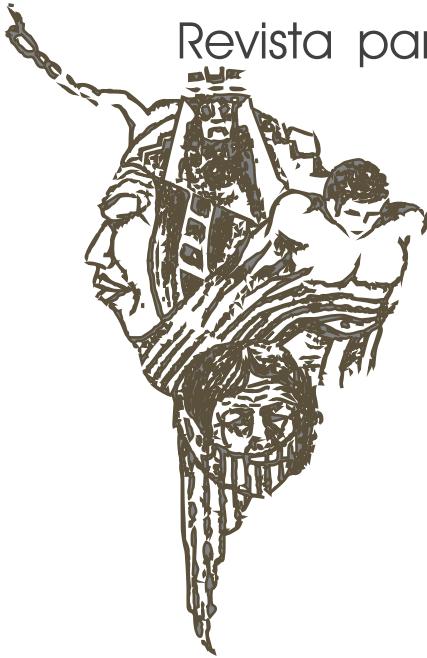
ISSN: 2958-7808 / ISNI: 0000000419370853

# InSURGentes

Revista para las antropologías del sur

Mérida, Venezuela. N° 1, Año 1

Enero-Junio, 2019



Red de Antropologías del Sur - Grupo de Investigación en  
Socioantropologías del Sur (GISS), Universidad de Los Andes (ULA)

### Comité de Arbitraje

Dra. María Angela Petrizzo (UNETUR,  
Núcleo Hotel Escuela de Los Andes Venezolanos, Venezuela)  
Dr. Emanuel Emilio Valera (MP/SOVENAF, UCV, Venezuela)  
M.Sc. Anderson Jaimes (Museo del Táchira, Venezuela)  
M.Sc. Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo (ULA, Venezuela)  
M.Sc. Nelson Montiel (UNELLEZ, Venezuela)  
M.Sc. Yarisma Unda (UNELLEZ, Venezuela)  
M.Sc. Camilo Morón (UNEFM, Venezuela)  
M.Sc. Domingo Briceño (Documentalista audiovisual, Venezuela)  
M.Sc. Jeniffer Gutierrez Seijas (UC, Venezuela)  
M.Sc. MariCarmen Pérez (ULA, Venezuela)  
Lcdo. Andrés Agustí (ULA, Venezuela)  
Lcdo. Carlos Camacho (UNESUR/ ULA, Venezuela)  
Lcda. Cristina Fustec-Briceño (Investigadora independiente, Francia)

### DEPÓSITO LEGAL:

ME2018000135

ISSN: 2958-7808 / ISNI: 0000000419370853

### Fotografías:

Portada: Autor: RA Milano (Lcdo. en Artes Visuales-ULA), Mérida, Venezuela.  
Serie: Silencio / Ruido. Año: 2008. Modelo: Miguel Rumanzew.  
Contraportada: Velas de Mucurubá, Mérida, Venezuela, de Corporación Merideña de Turismo

### Contacto institucional:

Dirección institucional: Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes (ULA).  
Contactos: Teléfonos: +58-416-671.67.16 / +58-426-557.77.94.  
Correo electrónico: [revistared.insurgentes@gmail.com](mailto:revistared.insurgentes@gmail.com)  
Sitio web de In-SUR-Gentes: <http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/insurgentes>  
Redes sociales de la Red de Antropologías del Sur:  
Twitter: AntropoDelSur  
Página de Facebook: Red de Antropologías del Sur o @AntropologiasDelSur

### Patrocinio de la revista:

Red de Antropologías del Sur  
Grupo de Investigación sobre Socioantropologías del Sur (GISS)-ULA  
In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur posee acreditación del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes. Universidad de Los Andes (CDCHTA-ULA).



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



## Contenido

EDITORIAL

pp. 13-19

DOSSIER

Posibilidades para una descolonización de la antropología:  
reflexiones preliminares

Possibilities for a decolonization of anthropology:  
preliminary reflections

*Romero Flores, Javier Reynaldo*

pp. 23-54

Antropologías del sur. Una salida revolucionaria

Anthropologies of the South. A revolutionary departure

*Mugueta, Miguel A.*

pp. 55-72

Revisemos algunos de los “huecos de la historia”

Revisiting some of the “holes of history”

*Clarac de Briceño, Jacqueline*

pp. 73-124



## ANTROPOLOGÍAS EN MOVIMIENTO

La Red de Antropologías del Sur como una propuesta de praxis integracionista. Acercamiento reflexivo-teórico  
Network of Anthropologies of the South as a proposal for an integrative praxis. A reflexive-theoretical approximation  
*Mejías Guiza, Annel del Mar y Vásquez Castro, José Gregorio*

pp. 127-146

Participación Jacqueline Clarac de Briceño  
en la Mesa de trabajo La Red de Antropologías del Sur  
como una propuesta de integración latinoamericana,  
en el V Congreso de la ALA

Participation of Jacqueline Clarac de Briceño in the working group  
“Network of anthropologies of the South as a proposal for a Latin  
American integration”, presented at the 5th Congress of the ALA pp. 147-151

Intervención del Profesor Esteban Krotz  
en la mesa de trabajo La Red de Antropologías del Sur  
como una propuesta de integración latinoamericana,  
presentada en el V Congreso de la ALA

Contribution of Professor Esteban Krotz in the working group  
“Network of anthropologies of the South as a proposal for a Latin  
American integration”, presented at the 5th Congress of the ALA pp. 153-155

Las Antropologías del Sur, vías de acceso originales  
y equitativas a un saber antropológico más universal e incluyente  
Anthropologies of the South, paths towards original and equitable access  
to a more universal and inclusive anthropological knowledge pp. 157-167  
*Mosonyi, Esteban Emilio*



Teorías antropológicas contemporáneas elaboradas  
en América Latina y las opciones académicas y políticas  
que hemos tenido para posicionarnos en la región  
Contemporary anthropological theories developed in Latin America  
and the academic and political options we have had  
to position ourselves in the region pp. 169-186  
*Mazzoldi, Maya*

¿Qué entendemos por sur-sures? Un debate inicial  
What do we mean by south-souths? An initial debate pp. 187-193  
*Gutierrez Seijas, Jeniffer*

Una antropología de la música para fortalecer los estudios  
e investigaciones en artes tradicionales de los países del sur  
An anthropology of music to strengthen the studies and research  
of traditional arts of the countries of the south pp. 195-205  
*Sulbarán Zambrano, Rosa Iraima*

Aproximación a una Antropología Feminista del Sur.  
Superar (conceptual y políticamente) la inferiorización  
impuesta por el patrón colonial sobre la figura de la mujer  
Proposal for a feminist anthropology of the South. Transcending  
(conceptually and politically) the inferiority imposed on the image  
of woman by the colonial model pp. 207-219  
*García Ramírez, Carmen Teresa*



Intervenciones en la mesa de trabajo  
(algunas preguntas de asistentes y respuestas de ponentes)  
Working group interventions  
(participant questions and presenter responses) pp. 221-227

#### ENTREVISTA

Entrevista a Esteban Emilio Mosonyi:  
por una interculturalidad dialogante en las antropologías del sur  
Interview with Esteban Emilio Mosonyi: towards a dialogical  
interculturality of the anthropologies of the south pp. 231-265  
*Mazzoldi, Maya*



#### RESEÑA

Antropologías del sur: cinco miradas  
Anthropologies of the South: five perspectives pp. 269-287  
*García Ramírez, Carmen Teresa*

#### NOTICIAS DE LA RED

News from the Network pp. 291-333

#### REFLEXIONES

Reflexiones sobre las antropologías  
Reflections on anthropologies pp. 333-344  
*Maya Mazzoldi*

**red.antropologiasdelsur.org.ve**



# InSURGentes



*In-SUR-Gentes*. Revista para las antropologías del sur tiene como objetivo construir colectivamente un espacio de divulgación académico-político de las ciencias sociales del Sur y en particular de las antropologías del Sur. Es un espacio para la reflexión teórica sobre el quehacer antropológico desde el sur (geográfico, epistemológico y político) y para el debate sobre la descolonización epistemológica surgido en el seno de las ciencias sociales del Sur, bajo una mirada pluri-inter y transdisciplinaria en la medida en que hoy la complejidad se hace presente en el estudio del ser humano latinoamericano y caribeño. Buscamos una ventana para la divulgación de las Ciencias Sociales, especialmente las antropologías (así en plural), de los países considerados subalternizados en el sistema-mundo. Nuestra revista se convierte en un espacio en el que se expresen los/as investigadores/as de todas las tendencias teóricas-metodológicas y éticas, sobre temas determinados y de interés para el sur y los sures.

FOTO PÁG. 7: Bendición del páramo del valle de Mifafé por parte de Ligia Parra, Mérida, Venezuela (año 2011), realizada por Annel Mejías Guiza.

FOTO PÁG. 13: Plaza Bolívar de los Nevados, Mérida, Venezuela (año 2013), de Annel Mejías Guiza.



## Editorial



**La Red de Antropologías del Sur** nace como colectivo en octubre del 2015, cuando se realizan las jornadas nacionales preparatorias para el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur, este último evento celebrado justamente un año después en Mérida, Venezuela, como un esfuerzo para reunirnos nuevamente en América Latina y así debatir sobre las condiciones actuales de las antropologías del sur en la región, luego de haberse propuesto 23 años antes, en 1993, la creación de una nueva Escuela de Antropología en formación: la de los “Pueblos del Sur”. Se incluyen bajo este nombre a todos los pueblos y países del sur del planeta, que habían sido objetos de estudio de los/as “antropólogos/as del Norte”, es decir, de los/as europeos/as y norteamericanos/as. En el seno de este congreso recibimos 229 disertaciones de Colombia, Brasil, Chile, Perú, México, Argentina, Benín, Madagascar (de África) y Venezuela como país anfitrión, en 16 ejes temáticos. Y como uno de los saldos organizativos se conforma la **Red de Antropologías del Sur** con integrantes de tres países: Argentina, Colombia y Venezuela.

La *Red de Antropologías del Sur* cuenta con capítulos en Falcón, Caracas, Valencia, Mérida, Barinas y Táchira, en Venezuela; en Argentina, en Córdoba y Olivarría; y en Colombia, en Bogotá. Además, hemos tejido relaciones con grupos y colectivos aliados. Su posibilidad de ampliación como red de intercambio, solidaridad, debate y visibilidad se vislumbra cada vez que pasa el tiempo.

Una singularidad nos une, nos atraviesa: somos los/as únicos/as antropólogos/as del mundo que nos hemos interesado y hemos escrito sobre nuestros propios países y, cuando escribimos sobre grupos humanos diferentes, estudiamos a los grupos de nuestros propios países. Al ser sociedades multiétnicas y pluriculturales, esos grupos humanos que pudiesen considerarse diferentes, distintos u *otros/as*, forman parte de nuestras familias extendidas, están ahí como antepasados o integrantes actuales de nuestros sistemas de parentesco. Los/as descendientes de africanos/as, de indígenas, europeos/as, árabes, asiáticos/as, de toda esas migraciones que hemos recibido con los brazos abiertos como continente, son parte de nuestra conformación étnica como antropólogos/as del sur en esa compleja diversidad bio-psico-socio-cultural. Por esta razón, nos atrevemos a escribir sobre nuestros países y no osaríamos a escribir sobre otros países o compararnos, porque primero queremos conocernos a nosotros/as mismos/as.

Para expresar esa diversidad, esa reflexión constante y continua, inacabada, dinámica, de cómo nos pensamos como antropólogos/as del sur, cómo y para qué hacemos antropología, cómo visibilizamos nuestras producciones, cómo nos comunicamos con las comunidades en esa condición de co-ciudadanos/as y en las cuales compartimos las preocupaciones y problemas de ser una de las regiones con mayores desigualdades en el planeta, cómo asumimos ese rol ético y hasta militante de abonar en los cambios de nuestros países



bajo una perspectiva de construcción colectiva, decidimos crear una ventana digital, gratuita y en acceso abierto para exponer esos debates, reflexiones, contradicciones, esos pensamientos situados, esas multilógicas que reflejan la diversidad de las comunidades antropológicas, académicas y no académicas, de nuestros países.

Un constante diálogo virtual entre los/as miembros integrantes de la Red de Antropologías del Sur se extendió durante unos tres meses para decidir el nombre de esta ventana, que concluimos se convirtiese en una publicación periódica: una revista de carácter semestral y arbitrada para dignificar toda la ardua tarea de la Red de Antropologías del Sur y de esas antropologías invisibilizadas. Muchos fueron los nombres propuestos, en cuyos nombres prevalecía el fonema “sur”, hasta que decantamos, luego de una rica y activa participación, en un título definitivo: *In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur*.

*In-SUR-Gentes* nace como un lugar para visibilizar, para independizarnos de ese norte-nortes que nos han tratado de invisibilizar y para dialogar con él. Echamos a andar este proyecto editorial porque sabemos que aquí también pervive la resistencia de los pueblos originarios, de los pueblos cimarrones, las ideas libertarias del siglo XIX, del pensamiento social del siglo XX. Por otra parte, nos proponemos superar los discursos y prácticas institucionales relacionadas con la normalización y disciplinarización de la antropología, venidas de Estados Unidos, Francia y Gran Bretaña, que se naturalizan como los cánones disciplinarios (como el sentido común disciplinario), tanto en el norte como en la periferia. Por ello, como red, insurgimos a favor de las antropologías del sur, que más allá de lo geográfico, tienen mucho que decir y dar en el continente más desigual del mundo desde el punto de vista socioeconómico, según la Organización de las Naciones Unidas. El sur-sures (geográfico, epistemológico,



político) se subleva frente a los patrones de docencia, investigación y extensión (trabajo en las comunidades) de las antropologías noratlánticas e *In-SUR-Gentes* como revista de la Red de Antropologías del Sur se levanta por esta causa.

*In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur* publica trabajos e información de las ciencias sociales, especialmente las antropologías (así en plural) de los países considerados subalternizados en el sistema-mundo, así que se convierte en un espacio en el que se expresen los/as investigadores/as de todas las tendencias teóricas-metodológicas y éticas, sobre temas determinados y de interés para el sur y los sures. Como comulgamos con el conocimiento libre como política científica impulsada desde América Latina y el Caribe, donde en la mayoría de países se hace ciencias con fondos públicos, esta publicación periódica es gratuita y en “open access”.

*In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur* invita desde ya a todos los/as investigadores/as del sur a publicar sus aportes en cualquiera de sus tres secciones:

*Primera sección: DOSSIER.* Se piensa como la primera parte de *In-SUR-Gentes* y consta de artículos solicitados o recibidos sobre las ciencias sociales del sur y en especial, sobre antropologías del sur. El dossier será constante en todos los números, por ahora con una pregunta generadora central para promover reflexiones: ¿Por qué nos llamamos antropologías del sur y cuál es su importancia en la hora actual?

En este número, *In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur* presenta a tres destacados autores/as: a Javier Reynaldo Romero Flores, de Bolivia, con su artículo “Posibilidades para una descolonización de la antropología: reflexiones preliminares”, en el cual plantea un esbozo de problematización de la ontología moderna eurocéntrica y la posibilidad de un lugar de enunciación



distinto, la Exterioridad; además, argumenta a la vida como fundamento último para la construcción de conocimiento, al mismo tiempo que muestra algunos límites de la antropología en contextos de movilización e insurgencia política en Bolivia; el argentino Miguel Mugueta con su artículo “Antropologías del sur. Una salida revolucionaria”, comparte su experiencia en el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur, e incluye a la arqueología histórica como parte esencial de esta ámbito del saber, en una Latinoamérica que ha venido transformando su política y sus procesos socioculturales; y Jacqueline Clarac de Briceño, con su artículo “Revisemos algunos de los «huecos de la historia»”, pone en relevancia los inexplicables “vacíos de la historia” para esconder la verdadera conquista y colonización europea de Venezuela y la negativización de los Caribes en un vivo ejemplo de la incapacidad que mostraron los europeos para comprender las diferencias culturales, como un primer artificio de propaganda de guerra contra este grupo originario que fue tildado de “caníbal” y “salvaje”.

*Segunda sección: ANTROPOLOGÍAS EN MOVIMIENTO.* Esta parte de *InSUR-Gentes* se piensa como un espacio para la publicación de artículos y ensayos arbitrados sobre investigaciones y prácticas antropológicas del sur, desde el sur-sures que necesitamos re-conocer, valorar y ponerlas en movimiento en el seno de los centros universitarios, de investigación y muy especialmente, en las comunidades. En esta oportunidad se publican las ponencias que formaron parte de la Mesa de Trabajo: *La Red de Antropologías del Sur como propuesta de integración latinoamericana*, que se presentó en el V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, cuya temática central fue: “Políticas de los conocimientos y las prácticas antropológicas en América Latina y el Caribe”, evento realizado entre el 6 y 9 de junio de 2017, en la Pontificia Universidad Javeriana, de Bogotá, Colombia.



*Tercera sección: MISCELÁNEAS.* Esta parte de *In-SUR-Gentes* es el espacio para reseñas de libros, eventos, documentos, galerías de imágenes de interés para las antropologías del sur; entrevistas para rescatar las memorias y genealogías. También es un espacio para la información de nuestras actividades como Red de Antropologías del Sur.

*Cuarta sección: REFLEXIONES.* En esta parte publicaremos documentos; ensayos; artículos de opinión; transcripción de conferencias, conversatorios, debates u otra modalidad que permita la reflexión sobre las ciencias sociales del sur, especialmente de las antropologías del sur.

Para este primer número de *In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur* agradecemos la colaboración en la traducción: del castellano al francés, de la profesora Jacqueline Clarac de Briceño; del castellano al portugués, de la antropóloga Maya Mazzoldi y de Juliana Mesomo y Alex Martins Moraes, ambos del Grupo de Estudio en Antropología Crítica (GEAC)-Máquina Crísica; y del castellano al inglés, del profesor Jesús Briceño y de la profesora Janise Hurgig. Además, agradecemos el excelente trabajo de diseño del profesor José Gregorio Vásquez, la corrección y acompañamiento de la profesora Annel Mejías Guiza y, en el trabajo de edición como co-editoras invitadas, a la antropóloga Maya Mazzoldi y a la profesora Rosa Iraima Sulbarán, de la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE) capítulo Mérida, quienes estuvieron bajo la batuta de la directora de esta publicación, la profesora Carmen Teresa García. Igualmente, hacemos extensivo el agradecimiento al valioso equipo de Saber ULA y a la doctora Mariela Ramírez, del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes (CDCHTA), quienes amablemente avalaron esta propuesta y facilitaron la construcción de la página web de la revista en el repositorio de la Universidad de Los Andes como uno de los espacios para



albergar nuestra publicación periódica.

Con este proyecto editorial comenzamos a construir colectivamente un espacio de divulgación académico-político de las ciencias sociales del sur y en particular de las antropologías del sur. Es un espacio para la reflexión teórica sobre el quehacer antropológico desde el sur (geográfico, epistemológico y político) y para el debate sobre la descolonización y despatriarcalización epistemológica surgido en el seno de las ciencias sociales del sur, bajo una mirada pluri-inter y transdisciplinaria, en la medida en que hoy la complejidad se hace presente en el estudio del ser humano latinoamericano y caribeño.

La Red de Antropologías del Sur pone a su disposición esta revista como su órgano de divulgación, la cual aspiramos sea una escuela editorial, ya que cada número tendrá co-editores y co-editoras tanto nacionales como internacionales invitados/as, con el objetivo de formar una generación de relevo en las publicaciones periódicas de la Red.

EL COMITÉ EDITORIAL





A photograph of a woman sitting on a stone ledge in a village street. She is wearing a straw hat, a light blue cardigan over a red top, and a white patterned skirt. She is holding a wooden walking stick. The street is paved with large, irregular stones and leads uphill. The buildings are white with blue accents. In the background, a sign on a building reads "POSADA CAPASINA".

# DOSSIER

InsURGentes

# DOSSIER

Insurgentes

FOGRAFÍA PÁG. 21: Calle de Los Nevados, Mérida, Venezuela (año 2013), de Annel Mejías Guiza.

FOGRAFÍA PÁG. 23: Marionetas de Humberto Rivas, Teatro Colibrí, Mérida, Venezuela, de Annel Mejías Guiza.



DOSSIER

## POSIBILIDADES PARA UNA DESCOLONIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA: REFLEXIONES PRELIMINARES

ROMERO FLORES, JAVIER REYNALDO

Antropólogo. Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos  
Universidad Mayor de San Simón (UMSS)  
Cochabamba, Bolivia  
Correo electrónico: warikato@gmail.com



### Resumen

El artículo plantea un esbozo de problematización de la ontología moderna eurocéntrica y la posibilidad de un lugar de enunciación distinto, la Exterioridad, argumenta la vida como fundamento último para la construcción de conocimiento y, al mismo tiempo que muestra algunos límites de la antropología en contextos de movilización e insurgencia política en Bolivia, sugiere de manera preliminar la posibilidad de una antropología para la re-existencia.

**Palabras clave:** Eurocentrismo, antropología, re-existencia, insurgencia política, Bolivia.

## POSSIBILITÉS POUR UNE DECOLONISATION DE L'ANTHROPOLOGIE: RÉFLEXIONS PRÉLIMINAIRES

### Resumé

Cet article présente un schéma de problématisation de l'ontologie moderne euro-centrique et de la possibilité d'un lieu différent d'énonciation. L'Extériorité argumente que la vie est le fondement ultime pour la construction de la connaissance, en même temps qu'elle montre certaines limites de l'anthropologie dans des contextes de mobilisation et de révolte politique en Bolivie, suggérant de façon préliminaire la possibilité d'une anthropologie pour la ré-existence.

**Mots-clés:** Eurocentrisme, anthropologie, ré-existence, révolte politique Bolivie.

## POSSIBILIDADES PARA UMA DESCOLONIZAÇÃO DA ANTROPOLOGIA: REFLEXÕES PRELIMINARES

### Resumo

O artigo propõe um debate crítico cujo objetivos centrais são problematizar a ontologia moderna eurocentrada e refletir sobre as possibilidades de criação de um lugar de enunciação outro: a Exterioridade do ser. Tal Exterioridade se caracteriza por ser um espaço onde a vida é o fundamento último para a construção de um conhecimento que permita, aos coletivos e povos, uma re-existência. O autor explora alguns limites da antropologia diante dos contextos de mobilização e insurgência política na Bolívia, ao mesmo tempo em que sugere - como alternativa política - a construção de uma antropologia para a re-existência.

**Palavras-chave:** Eurocentrismo, antropologia crítica, re-existência, insurgência política, Bolívia.



## POSSIBILITIES FOR A DECOLONIZATION OF ANTHROPOLOGY: PRE- LIMINARY REFLECTIONS

### Abstract

The article presents an outline for problematizing the modern Eurocentric ontology, and suggests the possibility of a different place of enunciation. Exteriority, making the argument that life is the ultimate foundation for the construction of knowledge. While showing some of the limits of anthropology in contexts of mobilization and political insurgency in Bolivia, it also offers preliminary suggestions for the possibility of an anthropology for re-existence.

**Keywords:** Eurocentrism, anthropology, re-existence, political insurgency, Bolivia

### INTRODUCCIÓN

En Bolivia, desde fines del siglo XX se ha producido un momento político que ha dado lugar a la insurgencia de un nuevo sujeto político, distinto al sujeto obrero-popular del siglo XX. Esto ha puesto a prueba el rol de las ciencias sociales y su posibilidad de comprender y acompañar estos procesos. De modo específico, pensamos que la antropología ha puesto en evidencia sus limitaciones para la comprensión de estas dinámicas y en la posibilidad de acompañarlas.

El proyecto político que ha emergido, junto al nuevo sujeto mencionado, ha abierto un nuevo horizonte de sentido, que se conecta con las historias ancestrales de las poblaciones que han sido marginadas e inferiorizadas por las élites gobernantes de dos momentos históricos: el momento colonial y el momento republicano. Este nuevo sujeto, indígena, portador de un nuevo pro-



yecto político, se ha hecho presente en el campo político para disputar el poder con las élites gobernantes, representantes del proyecto de la modernidad eurocéntrica.

El eje articulador de este proyecto insurgente ha puesto en la mesa de discusión el complejo proceso de colonización, instalado hace más de cinco siglos atrás y junto con esto, la necesidad de la descolonización, otro proceso de alta complejidad. Parte de este segundo proceso es la descolonización del saber, que consiste en la transformación de los métodos y la recomposición de las teorías desde las epistemes locales. Es desde este contexto de discusión que, de manera preliminar, planteamos la descolonización de la antropología.

Es importante decir que la posibilidad de descolonización de la antropología implica también la descolonización del modo actual de construir el conocimiento. La complejidad y la dimensión de estos procesos, que están recién en una etapa incipiente, todavía no ha sido revelada en su real magnitud. Sin embargo, iniciamos este reto desde la preocupación del presente político de la realidad boliviana y la posibilidad de, desde la antropología, encontrar respuestas para resolver las tensiones, los conflictos y las contradicciones presentes en la coyuntura actual.

Pensamos que un proceso de transformación implica etapas y tiempos, en los que cada uno, a su vez, pueda superar sus propias tensiones, límites y contradicciones. En este sentido, una antropología que quiera ser parte de las transformaciones que se están dando en los Andes del sur tendrá que hacerse parte de estas transformaciones. Sin embargo, la complejidad de estos procesos y las incertidumbres presentes en el camino nos provocan constantes preguntas. Tal vez por eso dejamos al lector con más preguntas que respuestas.



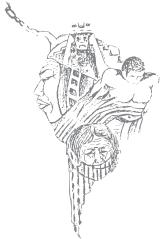
Para desarrollar nuestro argumento hemos dividido el artículo en tres partes, cada una corresponde a una reflexión específica, pero complementa a las otras. En la primera: Conocimiento, Colonialidad y Exterioridad, se problematiza la ontología moderna eurocéntrica, como parte del proceso de colonización del saber y se postula, desde la Filosofía de la Liberación, la posibilidad de un lugar de enunciación como Exterioridad.

En la segunda reflexión: La vida, su negación y los límites de la antropología, se realiza un esbozo sobre los problemas en la construcción de conocimiento. Para ello se hace referencia el trabajo filosófico de Enrique Dussel y su propuesta, desde una política para la liberación, que trasciende el fundamento para la producción de conocimiento propuesto por el Giro Lingüístico y el Giro Pragmático y propone a la vida como fundamento último. Y, desde los acontecimientos políticos en Bolivia, se plantea una serie de preguntas a la antropología.

En la tercera reflexión: Hacia una antropología para la re-existencia, se esbozan algunos límites de la antropología en contextos de transformación política y desde la arquitectónica política, formulada por Enrique Dussel, se analiza el comportamiento de una antropología impedida de la posibilidad de acompañamiento a la cultura politizada y de la necesidad de denuncia de la cultura fetichizada. Finalmente se desarrolla un pequeño esbozo de lo que sería una antropología para la re-existencia.

### PRIMERA REFLEXIÓN: CONOCIMIENTO, COLONIALIDAD Y EXTERIORIDAD

Para iniciar nuestro argumento haremos referencia a la concepción dominante y hegemónica de conocimiento. Esta ha sido concebida como “com-pren-



sión del ser”, como un modo específico de entendimiento del “ser”, es decir se parte del ser humano como fundamento del mundo. De este modo la reflexión sobre el mundo se ha denominado ontología. Entonces, “llamaremos ontología [...] a la reflexión acerca del mundo cotidiano como totalidad de sentido práctico, es decir, como “comprensión del ser”, siendo el “ser” el fundamento práctico cotidiano del mundo” (Dussel 2016).

A partir de lo anterior es pertinente aclarar que aquella “com-prensión del ser”, al ser pensada como Totalidad, ha producido a esta última como una de las categorías fundamentales y de mayor importancia para todo lo que tiene que ver con la producción del conocimiento, hasta ahora. Entonces, si asumimos la antropología como un corpus teórico que sirve para producir conocimiento, estamos asumiendo a esta como una parte componente de aquella Totalidad, que al mismo tiempo ayuda a comprender una parte de la misma. Es decir, sirve para producir la comprensión de una parte del mundo, o sea, una parte de aquella Totalidad.

Actualmente, este es el modo dominante en el que se concibe el conocimiento y este tiene actual vigencia en nuestras universidades. Por ello, es importante aclarar que es esta idea de conocimiento la que hemos tenido que asimilar e incorporar en nuestra subjetividad durante todo nuestro proceso de formación académica. Sin embargo, esta concepción, estructurada como algo dado, tuvo que enfrentarse con circunstancias de coyuntura específicas y, así, se produjo una contradicción que después de varios años recién pudimos reflexionarla para intentar resolverla y trascenderla. Aquellas circunstancias fueron parte de un acontecimiento político trascendental que atravesó nuestra corporalidad y con ella también nuestra subjetividad y, a partir de ese momento, la idea de conocimiento, junto con los dispositivos estructurados en nuestra formación académica, entró en conflicto.



De ese modo, aquel estado de realidad, entendido como algo *dado*, empezó a aparecernos como un *dándose*, es decir empezó a moverse. Inicialmente se rompieron todos los esquemas construidos hasta ese momento y lo que emergió fue una tensión, una disputa, un conflicto que se movía en diferentes direcciones. De pronto, la realidad de la que éramos parte no respondía a aquel deber ser, cosificado, objetualizador, aprendido desde la teoría y productor de un sentido común que había sido construido durante toda nuestra vida y que hasta aquel momento “nos decía” cuál debería ser la realidad. De este modo desaparecieron las certezas y todas las respuestas posibles empezaron a perder sentido.

Estábamos ante una realidad siempre existente, pero nueva para nosotros y desde esta novedad empezamos a producir preguntas, algunas de ellas fueron las siguientes: ¿cuál era nuestro mundo? Al haberme formado como antropólogo y al asumirme investigador, ¿yo hacía parte del ser de la totalidad, de aquel mundo? Y aquel “otro”, el de la antropología, ¿a qué mundo pertenecía? Pero además si yo no era parte de aquella totalidad entonces ¿yo era el “otro” antropológico? Y, si esto era así, ¿podía ser yo investigador?, entonces ¿cómo debía situarme ante los sujetos investigados? ¿Estos serían un “otro” del “otro”? Estas entre muchas otras incertidumbres nos llevaron a transitar de la antropología hacia la Filosofía Política<sup>1</sup>, primero, y a los Estudios Culturales<sup>2</sup>, después. Ambas propuestas surgidas desde problemas latentes en nuestro continente, Abya-Yala/América, sirvieron para clarificar nuestro Horizonte con Sentido Descolonizador.

<sup>1</sup> La Filosofía de la Liberación fue la que nos ayudó a comprender gran parte del problema de la Totalidad y su relación con la Modernidad, como proyecto civilizatorio.

<sup>2</sup> La formación en el Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos nos ayudó a comprender el proceso de crisis de las ciencias sociales, el surgimiento del pensamiento posmoderno y la aparición de los Estudios Culturales en Inglaterra, y la posterior aparición de los Estudios Poscoloniales, los Estudios Subalternos y los Estudios Decoloniales.



En este proceso aquella idea de conocimiento empezó a aparecernos con muchas fisuras, algunos vacíos y con bastantes limitaciones. Fue un tiempo en el que sentíamos que se estaba iniciando un proceso crítico hacia aquel modo de comprensión de la realidad y su modo de aproximación hacia ella. Posteriormente, la Filosofía de la Liberación sustentaría con mayor claridad estos procesos y nos ayudaría a entender que aquella idea de realidad como totalidad, desde aquella ontología, significaba estar en un ámbito ontológico pre-crítico e ingenuo.

Dussel, para llegar a una meta-física práctico-crítica, desarrolla un movimiento que va desde lo que él llama “un ámbito ontológico pre-crítico, transido de una ingenuidad fundamental, al considerar el mundo como último ámbito de la realidad” (Dussel 2016, 31). Pero, además, desde Parménides, perfila aquello que para nosotros aparecía velado, discriminado, racializado, desde la negación del proceso colonial y va a decir que: “El ser es (lo ontológico, lo griego), el no ser (que trasciende el mundo griego) no es (los bárbaros, por ejemplo). Lo colocado entre paréntesis es mío, no de Parménides. Se quiere indicar que el “no ser” del mundo puede realizarse en otro ámbito (y, por lo tanto, sería el “ser del Otro”, del otro mundo)” (Dussel 2016, 31).

Sin tener la consciencia en aquel momento, era desde ese otro ámbito que estábamos elaborando nuestras reflexiones y desde el mismo se estaba iniciando el surgimiento de nuestra incipiente crítica a la ontología moderna. Sin embargo, si bien teníamos ciertas claridades en relación con los problemas de aquella ontología y su modo particular de comprensión del “ser”, la pregunta era: ¿cómo sustentamos de manera sólida nuestra crítica? Habíamos entendido desde las reflexiones de varios pensadores latinoamericanos, que aquella ontología era moderna y como consecuencia era también colonial. Varios siglos atrás, en 1492, se había instalado un nuevo patrón colonial de poder (Quijano 2000) y con este se



“dibujaba” una línea que dividía la realidad entre la *zona del ser* y la *zona del no-ser* (Grosfoguel 2012). De este modo se desplegó la *colonialidad del poder*, clasificando a las poblaciones desde la diferencia inferiorizada, en relación a quien clasificaba (Mignolo 2003) y este, el sujeto clasificador, estaba situado en un punto cero (Castro-Gómez 2005), aparentemente neutro. Pero en realidad su lugar de enunciación era Europa y lo que se estaba desplegando era un proceso de encubrimiento del Otro (Dussel 2008), desde aquella ontología, desde aquella idea de totalidad.

En este contexto de reflexión fuimos tomando conciencia del despliegue de un acontecimiento<sup>3</sup> fundamental para nuestra comprensión del proceso de colonialidad y de la reacción descolonizadora. En Oruro, en su momento celebratorio más importante, el “Carnaval”, se estaba produciendo una irrupción festivo-ritual y esta, el “Anata Andino”, se estaba manifestando en oposición, y al mismo tiempo, interpelando el modo festivo impuesto por la Totalidad Moderna Colonial<sup>4</sup>. Desde aquellas prácticas festivas se estaba haciendo presente la Exterioridad<sup>5</sup> negada por la Totalidad.

---

<sup>3</sup> Se trata de un momento festivo-ritual en el que el Otro, en este caso las comunidades indígenas del Departamento de Oruro en Bolivia, negado e invisibilizado, surge e interpela al Estado colonial Republicano de Bolivia por 500 años de colonialismo. Era febrero de 1992. Esto puede ser ampliado en: Romero (2015, 2017).

<sup>4</sup> Este tema puede ser ampliado en: Romero (2009, 2012, 2015, 2017<sup>a</sup>, 2017b).

<sup>5</sup> La noción de *exterioridad* se refiere a una especie de lugar negado que es producido por el proceso de cerramiento de la Totalidad moderna/colonial (Dussel 1973, 2007a). “La Filosofía de la Liberación problematiza el *no-ser*, como parte de la *exterioridad*, producida por el cerramiento de la *Totalidad Moderna/Colonial*. Desde el pensamiento de Enrique Dussel, ha producido una *Ética de la Liberación*, y una *Política de la Liberación*, a partir de las cuales se han desarrollado una serie de categorías que permiten alumbrar el *horizonte* descolonizador, nombrado como *Transmoderno* y posible desde la *Analéctica*, que anuncia una Totalidad abierta, alternativa a la Modernidad/Colonialidad” (Romero 2015).



El mundo, ese mundo del “ser” estaba presenciando a otro mundo, aquel que había negado, al que había nombrado como un “no ser” y al que había impuesto una serie de dispositivos para su propia negación. El mundo del “ser” estaba siendo interpelado por ese otro mundo en el que la “civilización”, el desarrollo, el progreso e incluso la cultura y la ciencia, entre otros, eran y son todavía dispositivos que orientan su propio vaciamiento y negación. Pero, a pesar de aquellos dispositivos, a partir de ese momento, en aquel lugar, Oruro, Bolivia, en febrero de 1992; estábamos presenciando un nuevo itinerario para la liberación de aquellos pueblos negados, que desde sus propias prácticas culturales estaban relativizando, interpelando y trascendiendo la “civilización”, el progreso y el desarrollo. De este modo se había puesto en evidencia una lucha de siglos que culminaría en un acontecimiento político trascendental para la historia de Bolivia, ahora conocido globalmente: un gobierno constituido por indígenas, que abrían un Horizonte de sentido *distinto*.



Este proceso histórico-político real, es decir la insurgencia de la *Exterioridad*, estaba siendo reflexionado y argumentado por la Filosofía de la Liberación: “Entre el *algo* que se manifiesta fenomenológicamente (con un significado y con un sentido), *alguien* rompe lo neutral cuyo centro es el ser-en-el-mundo, cada ser humano. Pero en ese *mundo* que todos despliegan como el propio, de pronto, de manera inesperada, surge *alguien*, otro ser humano, otra biografía, otro mundo, otro tiempo, otra historia. No se puede *com-prender* el mundo del Otro como se *interpretan* las cosas, los entes. Si el *Otro/a* no se *revela*, nada se puede saber de él/ella” (Dussel 2016, 118-119).

De este modo la posibilidad de salida de nuestro conflicto, por una parte, y el desarrollo de una crítica fundamentada hacia la ontología moderna co-

lonial, instalada desde los pensadores de Europa y desplegada desde un eurocentrismo radical, que niega cualquier otra posibilidad de construcción de conocimiento, no solo que eran y son pertinentes, sino que ahora es factible una argumentación con mayor claridad.

Se trata de un argumento que se inicia desde un proceso de autoconciencia que identifica una contradicción en nuestro interior, en nuestra propia subjetividad y que se manifiesta en nuestras relaciones intersubjetivas. Esta contradicción no hubiera sido identificada, menos clarificada, sino visualizábamos la tensión interna entre un orden colonial impuesto y su sentido dominador y otro encubierto, pero insurgente y con sentido liberador. Esta tensión, sin que tengamos la capacidad de identificarla inicialmente, se movía en nuestra mente, nuestras ideas, nuestras representaciones y por supuesto en nuestras acciones y prácticas. Ahora, con ciertas claridades podemos decir que el primer orden está articulado desde la idea de Totalidad, como única posibilidad de comprender la realidad y el segundo, como *re-existencia*, surge desde la Exterioridad.

A partir de la comprensión de ese conflicto pudimos identificar las tensiones entre dos horizontes de sentido, uno orientado desde una Totalidad colonial dominadora y otro de-velado desde una Exterioridad liberadora insurgente. En ese contexto teníamos que aclarar cuál era o debería ser nuestro lugar y, desde este, cuál debería ser nuestro horizonte de sentido. Este proceso sirvió para identificar nuestro lugar de enunciación. De este modo nuestro horizonte de sentido, que implicaba además un posicionamiento político, fue clarificado.

Entonces la identificación del conflicto y las posibilidades de salida de este hacia un horizonte de sentido descolonizador, estaban definiendo también la necesidad de trascender la ontología moderna, colonial y eurocéntrica, y se estaba



abriendo la posibilidad para la producción de una teoría crítica que pueda ser orientada a partir de la superación de aquella ontología, pensando en posibilidades trans-ontológicas, todavía por construir. Esto significa que: "... esta teoría crítica ya no es ni puede ser meramente óptica, ni sólo ontológica, sino trans-ontológica, porque cuestiona, critica, o sea, pone en crisis a la modernidad en su conjunto, pero, desde más allá de ella. Esta posición ya no toma a la modernidad como su fundamento, por ello no la afirma positivamente, porque ya no está al servicio del proyecto de la modernidad, sino de la humanidad que esta modernidad ha excluido, negado y empobrecido durante estos 500 años y que hoy por hoy alcanza al 80% de la humanidad" (Bautista 2013, 89).

En este sentido un primer reto, asumido para la nueva producción de conocimiento, es orientar la necesidad de producción de conocimiento hacia un Horizonte de sentido en el que la producción y reproducción de la vida sean la prioridad. De este modo, como consecuencia de lo anterior y como segundo reto, se deberá trascender el proyecto de la modernidad universal y universalizadora, que además ha sido reproducido de un modo eurocéntrico y colonial. Este es nuestro contexto actual de partida para la producción de conocimiento y de una antropología que pueda estar orientada hacia posibilidades de producción y reproducción de la vida.

## SEGUNDA REFLEXIÓN: LA VIDA, SU NEGACIÓN Y LOS LÍMITES DE LA ANTROPOLOGÍA

A partir de mostrar la importancia para trascender la ontología moderna, en el anterior subtítulo, esta reflexión intenta identificar algunas limitaciones de la antropología en circunstancia de transformación política. Para ello, de manera resumida, se muestra la crisis moderna en el proceso de construcción de cono-



cimiento, instalada desde el Paradigma de la Consciencia y superada con el Giro Lingüístico y el Giro Pragmático, en el contexto de la Modernidad eurocéntrica. Inmediatamente se formula la propuesta de la Filosofía de la Liberación, que posiciona la vida como fundamento último para la producción de conocimiento.

Luego de mencionar muy brevemente algunos acontecimientos políticos de principios de siglo en Bolivia, la Guerra del Agua y la Guerra del Gas, se problematiza algunos aspectos de la antropología en contextos de transformación política y de surgimiento de nuevos horizontes de sentido político. En este último caso, solamente se llega a la formulación de una serie de preguntas que servirán para orientar nuevos trabajos.

Estamos conscientes que uno de los grandes problemas en el modo de construcción de conocimiento y de la argumentación de su validez y esto vale también para la antropología, es la forma en la que se ha concebido el relacionamiento con la realidad, constituida en términos de sujeto-objeto, denominada en el contexto de la filosofía: Paradigma de la Consciencia<sup>6</sup>. Aunque este problema ha sido discutido y puesto en cuestión desde distintas perspectivas y posicionamientos, el Giro Lingüístico y el Giro Pragmático<sup>7</sup> son los

---

<sup>6</sup> En filosofía se denomina así a una ontología que “se ocupa de la tematización del objeto y la del intérprete, en el sentido de *relación sujeto-objeto* de la conciencia de objetos que la desarrolla la *filosofía trascendental* clásica” (Apel 1994, 201).

<sup>7</sup> El Giro Lingüístico, argumentado inicialmente por Rorty (1990) a fines de los sesenta en el siglo XX, es parte de un proceso del que forman parte varios pensadores, Nietzsche y Wittgenstein entre los más destacados, aunque estos no lo nombran de este modo. Se trata de una crítica epistemológica al Paradigma de la Consciencia y al uso de la razón en los procesos de producción de conocimiento, que transita hacia el lenguaje como fundamento filosófico para este tipo de procesos. El Giro Pragmático (Apel 1985, 1994), si bien parte del mismo fundamento, pero pone el énfasis en la relación del lenguaje con la acción.



que han aglutinado la mayoría de las críticas desde diferentes corrientes de pensamiento<sup>8</sup>. En todos los casos, se propone la superación de la razón para la construcción de conocimiento y se argumenta al lenguaje como al nuevo fundamento. Sin embargo, se trata de argumentos que son parte de la misma ontología moderna referida en el anterior subtítulo.

No es el caso de la propuesta desarrollada desde la Filosofía de la Liberación, que postula la vida como fundamento último para pensar, desde el presente, una nueva política. Es decir, para producir un nuevo conocimiento pertinente a los procesos y dinámicas del presente. Esta propuesta plantea que: “Las culturas son particulares, la vida que las sustenta es el fundamento universal: la vida humana en cuanto tal. Es lo obvio que pasa desapercibido. En toda acción, todo valor, toda virtud, toda ley, toda cultura, la vida es el sustrato irrebalsable necesario” (Dussel 2016, 58).

Para situar este irrebalsable en su propuesta filosófica, como parte de una ética y una política material, Dussel desarrolla un debate con Karl Otto Apel, quien fundamenta su principio formal de la moral en la pragmática del lenguaje como posibilidad argumentativa. Es decir, sitúa como irrebalsable al lenguaje, en su momento argumentativo. En este debate, la argumentación formulada por Dussel desde la vida como irrebalsable, no ha podido ser refutada.

Veremos cómo K.O. Apel fundamenta el principio formal de la moral. De la misma manera, podríamos observar que el ser humano que obra (sea un acto prác-

---

<sup>8</sup> Estas corrientes conforman lo que se ha denominado Pensamiento Posmoderno. La teoría antropológica de la última época, en sus diferentes corrientes, ha sido influenciada en gran parte por este pensamiento.



tico, técnico, teórico, etc.) manifiesta en el mismo actuar que lo efectúa para permanecer con vida. Y no sólo obra con vistas a permanecer con vida, sino que presupone que es viviente. No se vive para obrar; no se vive para comer; no se vive para pensar o argumentar. Sino al contrario: se obra para vivir; se come para vivir; se piensa o argumenta para vivir. El cerebro pensante del ser humano es un medio de la supervivencia, de la vida humana. Por lo tanto, ante Descartes, que sostenía: “Pienso, luego existo”, podría afirmarse: “Vivo, luego pienso”. (Dussel 2016, 68)

Para Dussel, una ética y una política deben tomar como su fundamento primero la vida. En este contexto, el horizonte de sentido pertinente para la construcción de conocimiento debería contener la vida y su reproducción como fin último. Y el proceso de aproximación a este horizonte, que además se trata de un proceso de autoconciencia<sup>9</sup>, debería, inicialmente, situar e identificar los momentos y las circunstancias negativas que se orientan en contra de la vida; para, posteriormente, ponerlas en evidencia y revertirlas. Entonces una antropología que se construya para este lugar y este tiempo, debería asumir un rol eminentemente ético y político asumiendo la vida como el fundamento último y desde esta tarea producir nuevos métodos y herramientas teóricas para la descolonización.

Qué significa esto último, es decir, ¿qué significa asumir un rol ético y político desde los Andes del Sur, tomando la vida como fundamento, en el con-

<sup>9</sup> Cuando nos referimos a la autoconciencia estamos haciendo referencia a un nivel de *conciencia de la conciencia*, en un contexto en el que se han superado las relaciones sujeto-objeto. Es decir, yo como sujeto de transformación y al mismo tiempo como sujeto que produce conocimiento, no me alejo del problema para identificarlo fuera de mí, todo lo contrario, yo me hago parte del problema y parto, para su transformación, por la transformación de mi propia subjetividad, es decir me transformo como sujeto.



texto de la antropología? Por la importancia y la complejidad de la pregunta, este ensayo no se ocupa de desarrollar una respuesta amplia a la misma. En todo caso estamos iniciando un trabajo que intenta responder esta pregunta paso por paso, centrándonos por ahora en la clarificación e importancia de la vida como el fundamento último.

Pensamos que una antropología que decida por un rol ético<sup>10</sup> y político<sup>11</sup> y que asuma la vida como fundamento, tiene que situarse en el lado positivo de su producción y reproducción para enfrentar todos aquellos procesos negativos que atentan contra esta. En esta lógica, antes de desplazarnos desde el corpus de la antropología hacia la compleja realidad en la que estamos inmersos, pensamos que es en la misma antropología que hay que identificar este tipo de procesos, que se sitúan en oposición a la reproducción de la vida y que han sido instalados desde intereses políticos para la dominación. A partir de su identificación, recién se podrán generar procesos para trascenderlos.

En una reflexión anterior (Romero 2017b) hemos puesto en evidencia el antecedente colonial para la producción del “otro” antropológico. La antropología tiene un modo constitutivo de pensar la otredad que se funda en el proceso colonial y este se ha desarrollado a partir del despliegue de muerte, saqueo y robo. Entonces, el proceso de constitución del corpus antropológico y de su método, la etnografía, contienen en alto grado un sentido de eliminación de la vida que han sido pasados por alto. Aquella diferenciación teórico metodoló-



---

<sup>10</sup> Es importante aclarar que la ética a la que hacemos referencia es la que desarrolla Dussel (2016) formulada como Meta-Física Práctico Crítica.

<sup>11</sup> Por política no nos estamos refiriendo a la política moderna, construida sobre la base de la dominación y el encubrimiento. Se trata más bien de una política para la vida desarrollada desde el pensamiento latinoamericano y la Filosofía de la Liberación. Véase Dussel (2007a, 2007b, 2009).

gica entre “mismidad” y “otredad” ha encubierto, en su proceso epistémico, la muerte física de las poblaciones locales del continente a través de la guerra y el saqueo simbólico, lo que se conoce también como vaciamiento epistémico y epistemicidio.

Entonces, del mismo modo que la ontología moderna afirma un mundo desde la dominación, como un mundo que niega otros mundos, que además niega otras posibilidades de construcción de conocimiento. La antropología colonial, es decir moderna, en el contexto de la racionalidad instrumental, ha producido un “otro”, negado y dominado, vaciado epistémicamente. Estos procesos, además, encubren detrás de su accionar intereses para la dominación, desde un proyecto político que las ha puesto en el escenario del conocimiento. Este proyecto, además, niega la reproducción de la vida.

Estas formas de negación fundamentan, desde el conocimiento denominado científico, otro tipo de negaciones que se hacen evidentes en diferentes planos y dimensiones de las prácticas cotidianas, en la educación, la economía, la política, las prácticas culturales; las relaciones de discriminación cotidianas circulan como parte del sentido común de las poblaciones de nuestras ciudades. Entonces, lo que desde lo cotidiano se ha venido reproduciendo tiene que ver con la negación de la vida de la mayoría de la población. Este modo de ser, negador, constituido a partir de un horizonte de sentido colonial, que se instala en 1532 en los Andes y se desarrolla desde un Estado Colonial Primero y Republicano después, entra en conflicto a fines del siglo XX en Bolivia.

Aquella sistemática y articulada forma de consolidar la negación en las prácticas cotidianas en diferentes planos y dimensiones a lo largo de siglos produce tensiones y conflictos que de manera cíclica se fueron manifestando a lo largo de los siglos. Sin embargo, en Bolivia, en el último tiempo, la extrema



negación de la vida ejercida por círculos minoritarios de las élites hacia los sectores mayoritarios de la población boliviana, produjo una reacción contraria. Movilizaciones urbanas, sobre todo en la ciudad de El Alto, de gente con arraigo en espacios rurales, demandan que el gas sea para los bolivianos. El alimento diario de la mayoría de la población en Bolivia dependía de este servicio carente en el país. Paradójicamente, en este territorio se encontraban los yacimientos más importantes del continente, que intentaban ser vendidos a potencias extranjeras.

El año 2003, tres años después de la “Guerra del Agua” en la ciudad de Cochabamba, se produjo la “Guerra del Gas”. Nuevamente, la reproducción de la vida era el eje central de las movilizaciones, sólo que esta vez se empezaba a articular un nuevo sujeto político que, desde las calles, en plena movilización, configura un nuevo Horizonte de sentido, que asume a la vida, entendida esta desde su propia cosmovisión. Desde deliberaciones callejeras se lanza al escenario político primero y al académico después la idea de “*vivir bien*”, *sumaj kausay* (quechua), *suma qamaña* (aymara).

La política de la liberación, de Dussel, y la economía para la vida, de Hinkelammert (y Mora 2005), son las que lograron captar aquellas dinámicas y desarrollar sus argumentos para el campo académico. Sin embargo, en todo este proceso de tensiones, conflictos e insurgencia indígena, la antropología y los antropólogos en Bolivia hemos estado ausentes en el acompañamiento de estos procesos. Esta ausencia sigue patente quince años después.

Entonces, una primera pregunta que surge aquí es: ¿Cuáles son las razones para esta ausencia? Esta pregunta nos lleva a otras: ¿Será que cuando las formas de vida locales, aquellas que estudia la antropología, producen posibilidades para la creación de un nuevo Horizonte de sentido político, se tras-



ciende el campo de la antropología? Y, en este caso, ¿ya no sería necesaria la antropología? La sola posibilidad de esta pregunta nos orienta hacia otra que nos remite a la característica epistémica de la ontología moderna mencionada en el primer subtítulo: ¿Será que las prácticas de negación-dominación, que la modernidad ha producido, también intervienen sobre la antropología y sus posibilidades de acompañar procesos en los que prácticas culturales subalternas orientan un nuevo Horizonte de sentido político? Y si esto es así, ¿cuáles son los dispositivos que neutralizan las posibilidades de intervención de la antropología en procesos políticos?

Esta pequeña batería de preguntas nos da pie para pensar en las limitaciones con las que la antropología ha sido construida. Seguramente estas tienen que ver con las herramientas epistémicas, teóricas y metodológicas, producidas desde un lugar de enunciación, en este caso la Europa eurocéntrica y con un horizonte de sentido político específico, la imposición de un patrón colonial de poder, desde la reproducción de la dominación.

### TERCERA REFLEXIÓN: HACIA UNA ANTROPOLOGÍA PARA LA RE-EXISTENCIA

Iniciamos esta reflexión asumiendo que las prácticas y las representaciones culturales se reproducen, se despliegan y se transforman en el campo cultural; pero, tomando en cuenta lo mencionado en la anterior reflexión, es decir la experiencia boliviana en contextos de movilización política y la ausencia de reflexión antropológica, parecería que aquellas prácticas y representaciones desaparecen, o pierden relevancia, cuando se mueven hacia otro campo que no sea el cultural.



¿Será que esto es realmente así? ¿O más bien no desaparecen ni pierden relevancia y lo que sucede es que la antropología tiene limitaciones para hacerlas visibles en contextos de complejidad? Y si esto es así ¿aquellas limitaciones, tendrán que ver con las características con las que se han construido las herramientas epistemológicas, teóricas y metodológicas de la antropología? Las respuestas a estas preguntas rebasan en gran medida la dimensión de este corto ensayo, por ello aquí solo se están planteando iniciales esbozos de respuesta.

Un primer tema para reflexionar, en relación a las posibles limitaciones de la antropología, tiene que ver con la forma en la que se organiza la relación entre distintos campos de la realidad. Es posible que una de las causas para que se den estas limitaciones sea el modo de especialización por el que ha optado la ontología moderna eurocéntrica. Es decir, la organización del conocimiento a partir de campos disciplinares, desconectados el uno de los otros, contradiciendo la forma en la que se despliega la dinámica de la vida en la realidad.

Este modo disciplinar de concebir el conocimiento prioriza la extrema especialización y limita el accionar de las disciplinas a sus respectivos campos. Para superar estos límites y comprender de una forma más cercana a cómo se dan los procesos en la realidad, la arquitectónica política que Dussel (2007a; 2007b; 2009) ha construido nos da la posibilidad de entender de otro modo la relación entre cultura y política.

En esta propuesta se piensan las relaciones, entre campos de la realidad, a modo de intersecciones, respondiendo a las dinámicas producidas desde las prácticas. Un campo tendrá sus propias características y especificidades, por ejemplo, el campo político es el lugar en el que la dinámica de lo político se despliega y donde las prácticas políticas se desarrollan con base en las estrategias, los modos y las normativas de lo político. La política, como arte de la palabra,



se desarrolla a partir del debate basada en argumentos. En el momento en el que otro campo se cruza, la posibilidad argumentativa puede entrar en crisis, las tensiones se harán evidentes y, en el momento de tránsito hacia otro campo es posible que se desista del uso de argumentos. Entonces alguno de sus actores puede decidir eliminar la vida de su oponente político. De este modo se ha transitado hacia otro campo, en este caso, al campo de guerra.

Pero ¿cómo debemos entender la intersección entre el campo político con el cultural? Nuestra reflexión, preliminar todavía, para explicar esta intersección, asume la superación del modo de pensar la política moderna eurocéntrica colonial y parte de la política de la liberación<sup>12</sup>, que ordena la realidad diferenciada por campos. En el campo político se organiza y se gestiona la producción y reproducción de la vida de todos los integrantes de una comunidad política, que además es plural. Esto quiere decir que se deben atender por igual las diferentes dimensiones que hacen parte de la vida en comunidad: las de clase, de género, de edad, de sexo y también aquella en la que se despliegan las prácticas culturales, es decir la dimensión cultural.

Pero el cruce con el campo cultural no es simple, porque en esta dimensión, como ya se dijo, se manifiestan las distintas formas de vida que han sido producidas desde distintos horizontes de sentido. Y, en un contexto en el que no sólo la política moderna eurocéntrica es la hegemónica, sino la economía, la educación y todas las dimensiones de la realidad han sido colonizadas desde la forma de vida moderna eurocéntrica; cualquier campo que se cruza con el

---

<sup>12</sup> Es importante aclarar en esta parte que Dussel (2007a, 2007b, 2009) ha desarrollado desde hace varios años una discusión al interior de la filosofía política y, como resultado de este debate, ha planteado una propuesta, pensada y argumentada desde los problemas de producción y reproducción de la vida de los pobres de Latinoamérica. Es desde esta propuesta, denominada Filosofía de la Liberación, que desarrollamos nuestra reflexión.



campo cultural será interpelado por otras formas culturales y se producirán tensiones y disputas. Así, en el campo político se cruzarán las prácticas políticas hegemónicas con otras originadas en otros mundos de la vida que han sido subalternizadas por las primeras.

Imaginar la intersección de una forma de organización y gestión de la vida, que es la dominante, con otras que contienen otro tipo de prácticas y representaciones para la organización y gestión de la vida, culturalmente construidas desde otros horizontes de sentido, remite a momentos de tensión y conflicto, aparentemente insalvables. Porque hasta ahora, la forma de reproducir la organización y la gestión de la vida ha sido la dominante y esta ha reproducido los modos impuestos por el patrón colonial de poder hegemónico. En Bolivia este proceso se ha enunciado como un conflicto entre “vivir mejor”, que hace referencia al modo impuesto por el patrón mencionado, y “vivir bien”, que hace referencia a modos que son parte de otros horizontes de sentido, actualmente marginales o inexistentes.

Sin embargo, esta tensión no es tan simple, porque el conflicto que lo genera tiene características complejas. A un lado del conflicto se encuentran prácticas y representaciones políticas que han sido construidas de manera sostenida por siglos, e impuestas como parte del proyecto de la modernidad eurocéntrica, que además responden al patrón colonial de poder dominante, en la actualidad. Estas nunca han sido parte de investigaciones antropológicas y no se las considera pertinentes para la antropología. Aquí aparece otro límite de la antropología.

Desde el surgimiento de esta nueva forma de vida, culturalmente diferenciada, espacialmente localizada, y políticamente globalizada por todo el planeta, conocida como Modernidad, su forma de ejercer la política, pensar el cono- cimiento o reproducir la economía, se ha posicionado como la única, verdadera



y más “desarrollada”, y desde este posicionamiento se ha generado un sentido común que respalda esta idea, en la mayoría de la población.

Esto significa que la idea de hacer política de la cultura dominante se ha impuesto, es decir, existe un horizonte de sentido culturalmente construido y espacialmente localizado que se posiciona como superior y se impone por la fuerza, física y psicológica, sobre otras poblaciones que fueron parte de otros horizontes de sentido, negados e inferiorizados, que se encuentran al otro lado del conflicto en extrema desventaja. Porque las prácticas políticas desde las cuales se interpela a las dominantes no han tenido la posibilidad de transformarse en el tiempo, de manera sostenida, y se las etiqueta de caducas y arcaicas. En Bolivia es parte de la vida cotidiana escuchar decir que: con algunas de las transformaciones políticas actuales “se quiere retroceder al pasado”.

Entonces, las posibilidades de subvertir la política dominante, o sea la política de la modernidad eurocéntrica, están en franca desventaja. Este es el caso específico por el que está atravesando el proceso político boliviano y no existe ninguna posibilidad de que la antropología que conocemos hasta ahora pueda aportar a revertir este proceso. Al contrario, en las contadas reflexiones desde la antropología, el respaldo, casi siempre, se orienta hacia la noción de política dominante, es decir, moderna.

En esta circunstancia y con estas carencias, con el tránsito del campo cultural hacia el campo político, lo único que se logra es recomponer la forma política moderna y “descontaminarla” de la posibilidad de existencia de otras formas políticas no modernas. Esto nos sugiere una nueva pregunta: ¿Cómo puede repensarse una antropología que pueda potenciar y acompañar las posibilidades políticas de las culturas subalternas? Y desde estas ¿hacer posible una política de un mundo que reproduzca la vida y la co-existencia de muchos mundos?



Creo que producir posibilidades de respuesta a estas preguntas es la tarea urgente de aquellos que se sientan comprometidos con una antropología que pueda ser descolonizada y se oriente a la producción y reproducción de la vida. Una antropología, que tenga algo que decir cuando se den las crisis y se produzcan los cruces con prácticas de otros campos de la realidad y, sin abandonar la reproducción de la vida como fin último, se sitúe del lado de las poblaciones que están en mayor desventaja.

Mientras los operadores políticos se ocupan de sostener la disputa del proyecto insurgente y de sostener esta disputa en este campo evitando la trascendencia hacia el campo de guerra, debería contarse con operadores que se ocupen de articular las prácticas culturales insurgentes y hacerlas parte de aquellas disputas. Es en este contexto que se hace necesaria una nueva forma de pensar, categorías y teorías y desplegar metodologías para la liberación.

En Bolivia, la importancia de estas luchas culturales ha sido tomada en cuenta, pero solamente en el plano de la reflexión. Hace poco en un congreso de ciencias políticas en México, el Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia decía:

Cuando uno está en el llano, en la sociedad civil, la lucha frente a los poderes establecidos, las oligarquías, a los malos gobiernos, es fundamentalmente una lucha ideológica política cultural. Es más, América Latina muestra que, sin previa victoria cultural, no hay victoria política. Es muy gramsciano esto y eso es la lógica de lo que ha pasado en América Latina. Tiene que haber previamente victorias culturales sobre los adversarios, sobre su modelo económico, sobre su sentido de mundo previsible. Si no has derrumbado previamente su mundo previsible de los otros, no vas a poder ganar políticamente. Entonces se coloca en primer lugar la lucha cultural, Gramsci en primer lugar. Pero cuando eres gobierno o eres nuevo en Estado, no basta la lucha cultural, tienes que seguirla



dando, porque ahí te juegas lo político, el sentido común, el horizonte de época. La segunda cosa es la economía... (García 2017)

Esto quiere decir que las “victorias culturales” son aquellas que pueden llevar a superar un sentido común consolidado, para establecer uno nuevo; aquellas que puedan desbaratar o desestructurar un horizonte de época, para instalar uno nuevo. Para el caso de Bolivia, en este momento histórico, una victoria cultural puede ser entendida como la victoria del sentido común contenido en el “vivir bien”, sobre el sentido común contenido en el “vivir mejor”.

Pero esto también significa una apertura en el sentido de la pluralidad. El salto de lo “uni-nacional”, es decir de la noción de Estado moderno colonial, hacia lo plurinacional y esto encarna la posibilidad de “un mundo, en el que quepan muchos mundos”. Y, esta apertura, implica también una transformación de la racionalidad, la subjetividad y su sistema de relaciones. De este modo se podría pensar un proceso exitoso que tiene que ver con la superación de tensiones y conflictos y las transformaciones que hacen a una “victoria cultural” en el contexto de la complejidad contenida en el momento de intersección entre el campo político y el campo cultural.

Sin embargo, pensamos que para lograr esa “victoria”, además de la claridad con el proyecto político, se necesitan claridades en relación con los actores, es decir al sujeto político insurgente que deberá encarar aquella disputa por el sentido común y el horizonte de época. Esto supone lograr claridades sobre el sentido común que se debe derrotar y sobre el nuevo horizonte de época que se quiere desplegar. Solo así se puede enfrentar la lucha ideológica en los campos político y cultural para lograr un tránsito exitoso de una cultura subalterna para instalar una política para la vida.



Pero lo que ha sucedido en Bolivia no ha focalizado lo cultural, el ímpetu y la fortaleza del gobierno se ha concentrado en la política económica y desde este Ministerio se ha restado todo el protagonismo a la producción, reproducción, circulación, consumo y disputa de representaciones y prácticas culturales. Además, en este contexto la antropología, o el resultado de una intervención sostenida de una antropología comprometida con la posibilidad de subvertir un orden establecido por otro que se imponga desde otro horizonte de sentido, no existe, porque no ha sido construida. Por eso la crítica, desde la descolonización, hacia algunas de las políticas de gobierno plantea que la lucha por el “vivir bien”, la “descolonización”, y lo “indígena” han sido dejadas de lado.



Esto significa la renuncia a lo político y la capitulación a lo económico. Otra vez y como una maldición, lo político se hace un subsidiario del poder económico y sus necesidades. Pues si todo consiste en sólo “hacer buenos negocios” o subordinar las expectativas populares a las necesidades de la economía del crecimiento (que la crisis climática se encargó ya de poner en crisis), entonces ya no podemos hablar de un nuevo proyecto político, o de una economía para la vida, sino de que la política se hace, otra vez, accesorio procedimental de las prerrogativas del capital. La paulatina adopción de la lógica que impone la inversión extranjera muestra cómo una economía es moldeada, otra vez y sistemáticamente, en la dependencia. (Bautista 2018)

Pensamos que esto sucede porque la cultura, politizada desde la insurgencia, está siendo derrotada por una política que se pierde en su falta de claridad en las representaciones y prácticas culturales y, desde la urgencia impuesta por el tiempo político, se subordina a la lógica y a la dinámica del mercado capitalista, o lo que se dice en la cita anterior, a “las prerrogativas del capital”. Entonces, lo que hace unos años se veía desde el campo cultural y se muestra

ba como una victoria política, al cruzarse con el campo político fue perdiendo toda su potencia y fue subsumida por el sentido económico de lo político.

Además, el horizonte de realidad en Bolivia es bastante complejo, porque los contenidos culturales, es decir aquellos sentidos orientados desde horizontes culturales no modernos, desde el “vivir bien”, que tienen la posibilidad de interpelar los contenidos culturales dominantes, al “vivir mejor”, aquellos que pueden posicionar un nuevo horizonte de época, han sido diluidos en folklorizaciones fetichizadas desde criterios que no han superado las formas modernas de entender la política y la cultura.

Aquí, la antropología y nosotros los antropólogos no hemos tenido ni la lucidez, ni la capacidad para evitar estos procesos y nos hemos visto sin las herramientas epistémico-teórico-metodológicas para actuar a la altura de la circunstancia política. Por su parte, las políticas del gobierno han renunciado a lo cultural-politizado, desde la insurgencia, y se han rendido frente a lo cultural-fetichizado, desde la dominación moderna eurocéntrica.

Este estado de realidad necesita una antropología que pueda producir respuestas alternativas y urgentes. Pero el logro de esta es una tarea que tiene su propia complejidad y además tiene su propia temporalidad. Por nuestra parte, desde hace algunos años<sup>13</sup> hemos desarrollado algunas reflexiones y propuestas preliminares que pueden complementarse con la idea de partida de una antropología para la re-existencia.

Para entender la re-existencia es fundamental entender en detalle el proceso colonial y las formas de vaciamiento y enajenación producidas sobre las representaciones y prácticas culturales en las poblaciones de nuestro continente. Se trata de dos procesos interconectados, el primero es la descoloni-

<sup>13</sup> Véase Romero (2015, 2017b).



zación y consiste de-velar en detalle los dispositivos para la colonización, es decir identificarlos y de-construirlos. Mientras que la re-existencia consiste en la reversión de aquellos procesos instalados por los dispositivos para la colonización. En este contexto, la re-existencia surge por y para la necesidad de recuperación de las posibilidades de reproducción de la vida, desde los propios horizontes de sentido de las poblaciones locales.

En un trabajo anterior (Romero 2017a) hemos mostrado que la posibilidad de re-existencia aparece en el siglo XVI, en un contexto de insurgencia festivo-ritual. La hipótesis que fue desarrollada plantea que: “en el siglo XVI un nuevo sujeto insurgente intentó desestabilizar las relaciones impuestas por la subjetividad colonial y sus formas de dominación. De este modo, se articuló un nuevo proyecto, expresado en la necesidad de re-existencia para la producción y reproducción de la vida desde las propias referencias políticas, históricas y culturales del sujeto insurgente” (Romero 2017a, 62).

En Bolivia, desde fines del siglo XX, se está viviendo de un modo parecido aquel proceso del siglo XVI: la insurgencia de un nuevo sujeto político que intenta descomponer/recomponer el horizonte de realidad impuesto por el Estado moderno colonial. Este proceso ha puesto en tensión el estado de realidad que se mueve, como vimos en líneas anteriores, entre la continuidad de un sentido común y un horizonte de época y su superación. Esta segunda posibilidad, es decir la superación del horizonte de época dominante, es lo que estamos llamando re-existencia y consiste en la reinención de la vida desde un proyecto político conectado con un horizonte de sentido no moderno y la necesidad de un futuro posible. Una antropología para la re-existencia deberá tener las posibilidades de conectarse con estos procesos de transformación y articularlos a sus dimensiones epistémicas, teóricas y metodológicas.



## CONCLUSIONES

Desde muchos escenarios se ha mencionado que estamos presentes ante un cambio de época. En este contexto, es fundamental pensar en un proceso de transformación integral en todos los campos y dimensiones de la realidad. En muchos casos y sobre todo en el contexto de los Andes del sur, estas transformaciones tienen que ver con la necesidad urgente de generar procesos de descolonización. En nuestro caso, pensar en una descolonización de la antropología, como parte de la descolonización del saber, nos ha conectado con la posibilidad de construcción de una antropología para la re-existencia. Pensamos que esta es una tarea monumental cuyo inicio se plantea en este ensayo como un esbozo preliminar.

Sin embargo, la descolonización, como proceso de transformación de las representaciones y prácticas culturales y de sus sistemas de relación, tiene que ver con otra serie de transformaciones, algunas se han mencionado en este ensayo. Por ejemplo, como ya se dijo, no se puede pensar en la descolonización de la antropología si no se revierte el problema del conocimiento y su construcción. Aquí, es fundamental problematizar detenidamente la ontología eurocéntrica y sus consecuencias en los procesos de colonialidad del ser y del saber; un pequeño esbozo preliminar se ha planteado en este ensayo. Pensamos que a partir de esto, recién se podrá recomponer un escenario plural de posibilidades de construcción de conocimiento.

Además, este cambio de época nos está interpelando también en el tránsito del sentido para la vida, que tiene que ver con trascender un tipo de humanidad que ha priorizado lo productivo, que estaba orientado al crecimiento infinito y que fue argumentado desde la economía para la acumulación y cre-



cimiento, todavía vigente; para construir otro tipo de humanidad que priorice lo reproductivo, orientado hacia el equilibrio. Esto deberá ser argumentado desde nuevas construcciones de conocimiento en las que la política de la liberación y la economía para la vida son algunos ejemplos. En esta dirección se orienta nuestra propuesta.

Por lo anterior es vital partir del fundamento vida, para las nuevas producciones y acciones futuras, y esto no solamente se refiere a la vida humana, nos referimos a la vida de la naturaleza, que involucra todo el planeta. Por esto, la consecuencia de la construcción de conocimiento siempre tendrá una consecuencia planetaria, sea en el sentido constructivo o destructivo. Actualmente las nociones de desarrollo y progreso, así vayan acompañadas de “conceptos maquillaje” como sostenible, por ejemplo, se orientan en sentido destructivo de la vida.

La posibilidad de re-existencia se orienta a recomponer aquellos desequilibrios que de manera encubierta han producido negación, enajenación, discriminación y vaciamiento. Para ello es fundamental pensar la Exterioridad, como el lugar de recuperación de las posibilidades plenas de producción y reproducción de la vida. Junto con esto una antropología para la re-existencia se hace necesaria para acompañar y fortalecer estos procesos.



## BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl Otto. 1994. *Semiótica Filosófica*. Buenos Aires, Argentina: Almagesto.
- \_\_\_\_\_. 1985. *La transformación de la filosofía*. Madrid, España: Taurus.
- Bautista, Juan José. 2013. *Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna*. La Paz, Bolivia: Rincón Ediciones.
- Bautista, Rafael. "Después de Venezuela, Bolivia: ¿cómo se produce una «revolución de colores»?". Artículo en Resumen Latinoamericano. 29 de enero de 2018. <http://www.resumenlatinoamericano.org/2018/01/29/despues-de-venezuela-bolivia-como-se-produce-una-revolucion-de-colores/>
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero: ciencia raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussel, Enrique. 2016. *14 Tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid, España: Trotta.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Política de la liberación. Arquitectónica. Volumen II*. Madrid, España: Trotta.
- \_\_\_\_\_. 2008. *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito" de la Modernidad*. La Paz, Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- \_\_\_\_\_. 2007a. *Política de la liberación. Historia Mundial y Crítica*. Madrid, España: Trotta.
- \_\_\_\_\_. 2007b. *Materiales para una Política de la Liberación*. México: Plaza y Valdés.
- \_\_\_\_\_. 1973. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- García, Alvaro. 2017, octubre 18. "Desafíos de los procesos de transformación en América latina 2017 en el marco preALAS 2017". En *Conferencia: Desafíos de los procesos de transformación en América Latina 2017*. México: UNAM.



- Grosfoguel, Ramón. 2012. El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, no. 16: 79–102.
- Hinkelammert, Franz y Henry Mora. 2005. *Hacia una Economía para la vida*. San José, Costa Rica: DEI.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/diseños globales*. Madrid, España: Akal.
- Quijano, Anibal. 2000. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of World Systems Research*, comp. Immanuel Wallerstein, VI. No. 2: 342–386.
- Romero, Javier. R. 2009. Interculturalidad y liberación. A propósito del Carnaval de Oruro. En *Dinámicas interculturales en contextos transandinos*, ed. Koenraad Munter. Oruro, Bolivia: Consejo Universitario Flamenco VLIR-USO; CEPA.
- \_\_\_\_\_. 2012. Colonialidad y dinámica festiva. Legitimación de la modernidad/colonialidad en el carnaval de Oruro. *T'inkazos*, no.15, Vol. 31: 137–156.
- \_\_\_\_\_. 2015. *Insurgencia Festiva en Oruro-Bolivia. Entre muertos, tolqas, “diablos”, morenos y otros “demonios”*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- \_\_\_\_\_. 2017a. *Potencial político de los festivo. Aprendiendo de la descolonización*. Bogotá, Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Facultad de Artes ASAB.
- \_\_\_\_\_. 2017b. “Dinámica festiva y desobediencia epistémica: Esbozo inicial para la des-objetualización”. En *V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología*. Bogotá, Colombia: ALA.
- Rorty, Richard. 1990. *El giro lingüístico de la filosofía*. Barcelona, España: Paidós Ibérica, S.A.





## ANTROPOLOGÍAS DEL SUR. UNA SALIDA REVOLUCIONARIA

**MUGUETA, MIGUEL A.**

Doctor en Ciencias Sociales. Profesor de la Facultad de Ciencias Sociales  
Núcleo Regional de Estudios Socioculturales (NURES)  
Universidad Nacional del Centro (UNICEN)  
Argentina  
Correo electrónico: miguelmugueta@yahoo.com.ar

### Resumen

En el 2016, a más de 20 años de aquella primera reunión en México, se realiza el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur, organizado por la Universidad de Los Andes en la ciudad de Mérida, Venezuela; ya muchos comenzábamos a denominarnos “antropólogos del sur. Fuimos invitados, llevamos nuestra experiencia en arqueología histórica a esta reunión internacional y fue recibida con sumo interés. Quisiera compartir nuestra experiencia, en la que obviamente la arqueología histórica se suma y forma parte esencial de las “Antropologías del Sur”, en una Latinoaméri-



ca que ha venido transformando su política y sus procesos socioculturales, ¿En qué hemos avanzado desde entonces y qué posibilidad tienen nuestras investigaciones antropológicas en la construcción de paradigmas o conjunto de teorías y etnografías que den cuenta de los valiosos aportes de los de “acá”?

**Palabras clave:** Antropologías del Sur, Latinoamérica, África, Antropólogos militantes, Hegemonía, Paradigmas y teoría de acá, Venezuela

## ANTHROPOLOGIES DU SUD: UNE OPTION RÉVOLUTIONNAIRE

### Résumé

En 2016, plus de 20 ans après notre première réunion à Mexico, s'est tenu le Premier congrès international d'anthropologies du Sud, organisé par l'Université des Andes à Mérida, au Venezuela, et beaucoup d'entre nous avons commencé depuis lors à nous appeler “anthropologues du Sud”. Nous avons été invités et nous avons apporté notre expérience en archéologie historique à cette réunion internationale qui a suscité un vif intérêt. Je voudrais partager notre expérience et celle où l'archéologie historique s'additionne et constitue une partie essentielle des “Anthropologies du Sud”, dans une Amérique Latine qui a transformé sa politique et ses processus socioculturels. Qu'avons-nous réalisé depuis et quelle en est la possibilité? Notre recherche anthropologique dans la construction de paradigmes et dans un ensemble de théories et d'ethnographies est-elle à l'origine des précieuses contributions de l' “ici”?

**Mots-clés:** Anthropologies du Sud., Amérique Latine, Afrique, Anthropologues militants, Hégémonie, Les paradigmes et la théorie d' “ici”, Venezuela

## ANTROPOLOGÍAS DO SUL: UM CAMINHO REVOLUCIONARIO

### Resumo

Passados vinte anos desde a primeira reunião no México, nos reencontramos no Primeiro Congresso Internacional de Antropologías del Sur, realizado em Mérida (Venezue-



la) em 2016. O reencontro organizado pela Universidad de los Andes ajudou a materializar, para muitos de nós, a noção de “antropologias do sul”. Animados por nossa experiência na área da arqueologia histórica, gostaríamos de relatar, nesta intervenção, as potenciais contribuições deste campo para as Antropologias do Sul, tendo em vista sobretudo os grandes processos sócio-culturais e políticos que se desdobram, hoje, no continente latinoamericano. Trata-se de responder as seguintes perguntas: desde o encontro em Mérida, em quê avançamos? Afinal, nossas investigações antropológicas podem contribuir na construção de paradigmas, teorias e etnografias que expressem os valiosos enunciados daqueles que são “daqui”, isto é, do Sul global?

**Palavras-chave:** Antropologias do Sul, América Latina, África, Antropólogos militantes, Hegemonia, Paradigmas e teoria daqui, Venezuela

## ANTHROPOLOGIES OF THE SOUTH. A REVOLUTIONARY DEPARTURE

### Abstract

In 2016, more than 20 years after that first meeting in Mexico, the “First International Congress of Anthropologies of the South” was held, organized by the Universidad de Los Andes in the city of Mérida, Venezuela, and many of us began to call ourselves “anthropologists of the South”. We were invited and we took our experience in historical archeology for this international meeting and it was received with great interest. I would like to share our experience, and where historical archeology obviously adds up and forms an essential part of the “Anthropologies of the South”, in a Latin America that has been transforming its politics and its socio-cultural processes. What have we achieved since then and what is the possibility? Has our anthropological research in the construction of paradigms and set of theories and ethnographies that account for the valuable contributions of “here”?

**Keywords:** Anthropologies of the South, Latin America, Africa, Militant anthropologists, Hegemony, Paradigms and theory here, Venezuela



## INTRODUCCIÓN

Hacia el año 1993 nació en México, en ocasión del Congreso Internacional de Etnología y Antropología, la posibilidad de una nueva Escuela de Antropología en formación: la de los “Pueblos del Sur”. Se circunscribió bajo esta designación a todas las sociedades y países de Latinoamérica, el Caribe y África, básicamente, que habían sido objetos de estudio de los “antropólogos del Norte”, es decir, de los europeos y norteamericanos. La propuesta estuvo a cargo del reconocido antropólogo, el doctor Esteban Krotz, de la Universidad Autónoma de Yucatán (México), quien se dirigió a muchos investigadores para que fuesen parte de la nueva organización: las “Antropologías del Sur”. Un buen número de prestigiosos antropólogos y antropólogas de África y de América Latina que se habían interesado por la problemática planteada a través de sus estudios sobre la formación de la disciplina en sus propios países, se sumó con entusiasmo a la propuesta de Krotz y su equipo. El objetivo era conocer si se diferenciaba la antropología que hacíamos de la que habían hecho hasta ese momento los antropólogos del Norte, y si era así, cómo se diferenciaba. En el 2016, y a partir, se retoma la idea de Krotz y surge el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur, organizado por la Red de Antropologías del Sur, coordinada por la profesora doctora Jacqueline Clarac de Briceño y sus discípulos, egresados de los postgrados organizados por ella en la Universidad de Los Andes, evento realizado en la ciudad de Mérida, Venezuela. Ya con el paso de más de 20 años de aquella primera reunión en México, muchos comenzábamos a denominarnos “antropólogos del sur”. Fuimos invitados y llevamos nuestra experiencia en arqueología histórica a esta reunión internacional, que fue recibida con sumo interés. Se presenta, entonces, interesante y relevante



compartir nuestra experiencia, ya que obviamente la arqueología histórica se suma y forma parte esencial de las “Antropologías del Sur”, en una Latinoamérica que ha venido transformando su política y sus procesos socioculturales, ¿En qué hemos avanzado desde entonces y que posibilidad tienen nuestras investigaciones antropológicas en la construcción de paradigmas o conjunto de teorías y etnografías que den cuenta de los valiosos aportes de los de “acá”?

### ARQUEOLOGÍAS DEL SUR

“No podemos ser simples imitadores de los antropólogos del norte, queremos idear las antropologías del sur, porque allí estamos”, señaló Jacqueline Clarac como presidenta del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur, en el acto de inauguración realizado el lunes 10 de octubre de 2016 y que contó con la presencia de las autoridades de diferentes universidades de Venezuela y de un gran número de antropólogos de Latinoamérica en el Aula Magna de la Universidad de Los Andes (ULA).

Como dijimos, ya hacia 1993 el antropólogo de la Universidad Autónoma de Yucatán, Esteban Krotz, presentó este concepto en un congreso en México al cual asistieron varios antropólogos de América Latina. Tiempo después, Krotz vino a un congreso nacional de antropología en Mérida, Venezuela, para compartir su trabajo en el Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, de la ULA, y en la revista *Boletín Antropológico*, así los invitó a formar un espacio de debate, pero su conformación se demoró y terminó dispersándose hasta lograr congregarse en 2016 a centenares de investigadores interesados en los planteamientos de esta escuela en formación planteada en el evento internacional ya nombrado, recibidos por el rector de la ULA, el profesor Mario Bonucci, y la vicerrectora académica de la ULA, la profesora Patricia Rosenzweig.



Desde el Aula Magna de la ULA, Clarac afirmó que estaban decididos a formar en Venezuela y el resto de los países latinoamericanos, con sus homólogos de África, una red en la cual muchos investigadores quisieran participar. Clarac aseveró que en su experiencia nuestros países tenían formas de trabajar propias debido a las formaciones culturales particulares, y admitió que se presentaban contrastes en las formas de construir marcos explicativos sobre las culturas latinoamericanas, según su experiencia cuando cursaba estudios doctorales en París.

No cabe duda de que durante las décadas de emergencia y consolidación de la teoría de la dependencia y de la muy extendida confianza en un cambio rápido y radical en toda la región, tal sentimiento estaba particularmente fuerte. Hay que recordar que no sólo en la economía se criticaban las teorías desarrollistas predominantes y hegemónicas, sino que se intentaba organizar una resistencia con puntos de vista asociados a los movimientos políticos y a vanguardias intelectuales acordes con la realidad latinoamericana sometida, asediada, irrumpida, invadida y colonizada por el nuevo orden impuesto por Washington.

No solo en la antropología y sus orientaciones, como la antropología arqueológica, se denunciaba en aquellos años la existencia de “tesis equivocadas sobre América Latina”, las cuales, no obstante que los hechos las habían desmentido, se repetían entonces como hoy “en numerosos libros y artículos que se dedican, sobre todo en el extranjero, a los problemas del desarrollo y subdesarrollo en América Latina” (Stavenhagen 1981). Logros intelectuales semejantes intrínsecamente empalmados con los esfuerzos teóricos mencionados, ante todo la teología de la liberación (Dussel 1995) y la pedagogía popular liberadora (Freire 1970), contribuyeron, a su modo, a combatir el colonialismo



cultural y mental, a impulsar el pensamiento crítico y creativo y a cuestionar la concepción hegemónica de “desarrollo” (Esteva 1996).

Nombramos a Darcy Ribeiro (1978) y su especial trabajo *El dilema de América Latina: Estructuras del poder y fuerzas insurgentes*; Guillermo Bonfil Batalla (1988) con “La teoría del control cultural”; Fernando Henrique Cardoso; y Néstor García Canclini (2002) y su extraordinario trabajo *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. En la especialidad de arqueología histórica sumamos las investigaciones de Mariano Ramos en Argentina, Mario Sanoja e Iraida Vargas Arenas en Venezuela, Henry Tantalean en Perú, Manuel Gándara en México, Ana María Rochetti en Argentina, y quien suscribe, junto a Marcela Guerci, también en Argentina, quienes indagamos en encuentros de organizaciones indígenas en las pampas y en los mapuches de Argentina. Aquí solo citamos algunos investigadores reconocidos referentes de una antropología comprometida con nuestra región y, a su vez, las investigaciones, tesis, análisis, propuestas, reuniones científicas, etc., que gozaron y gozan con el prestigio académico que requiere la “elite de las aulas magnas”. Se va abriendo, entonces, un camino que de alguna manera o en algunos aspectos fue abandonado por aquella arqueología social de mediados de los 70 del siglo pasado pero, que sin duda y a pesar de algunas críticas por quienes siguen usando los paradigmas de las universidades que responden al imperio, se puede certificar que ha vuelto un espacio en la ciencia antropológica con nuevos e imprescindibles aportes en este nuevo contexto latinoamericano del siglo XXI, donde la avanzada del neocapitalismo reaparece sobre nuestra Latinoamérica, y se ha vuelto como el renacer de la Doctrina de Seguridad Nacional o el Plan Cóndor, que significaron décadas de sometimiento por parte del imperialismo de Estados Unidos y sus aliados.



Henry Tantalean y Miguel Aguilar, compiladores del libro *Arqueología social latinoamericana. De la teoría a la praxis* (2012), presentan las tesis de Thomas Patterson, quien es una inspiración para los investigadores y para las ciencias antropológicas de Latinoamérica, pero también para no ser obviado a la hora del debate, sobre todo para nuestra tan golpeada Latinoamérica. En los momentos actuales, cuando reflexionar sobre nuestra práctica termina en la contemplación y la autocomplacencia, Patterson nos presenta la memoria que debemos tener presente y reconocer de dónde procedemos y hacia dónde vamos. Su producción intelectual, originada e inspirada por su consecuencia con la realidad política social, trasciende las fronteras del idioma inglés y nos suministra trascendentales investigaciones y evidencias de una forma de hacer arqueología comprometida.

La primera idea es que el nacimiento de la antropología en Estados Unidos, para Patterson se relaciona directamente con dos métodos interconectados: la creación de una identidad propiamente americana y el exterminio y apropiación de las tierras de las culturas originarias. Cuando los norteamericanos decidieron que ya era hora de la independencia de mamá Britania, necesitaron de una identidad diferenciada que justificara su propio Estado-nación frente a sus orígenes europeos. Similar a la colonización de españoles en Latinoamérica, pero acá no pudimos. El triunfo de las oligarquías y el modelo agroexportador de fines del siglo XIX nos puso de rodillas ante el colonialismo inglés, y poco tiempo faltaría para que, luego de un breve período, el gobierno de Juan Perón lograra desarrollar el “Estado de Bienestar” con la nacionalización de las empresas inglesas y oponiéndose a los EEUU desde lo que se caracterizó como la Tercera Posición. En poco tiempo, la denominada Revolución Fusiladora liderada por Rawson, Aramburu y Rojas, terminó con los derechos



de los trabajadores y se iniciaría la persecución, la Doctrina de Seguridad Nacional, el Consenso de Washington, la Escuela de la Américas y los golpes de Estado. En breve, llegó la hora de las corporaciones financieras con la utilización de los terrorismos de Estado, en los 70 del siglo XX primero, y ahora con las “dictablandas” formateadas al calor del experimento neoliberal de los 90, pero con todo el bagaje del buen y profesional uso de las TIC’s y la pantalla de TV. De esta forma los medios de comunicación son la nueva herramienta de dominación, pero las antropologías del sur no ceden y proponen el debate necesario para la inclusión de las miradas e interpretaciones contrastadas a las que forman parte de un sesgo valorativo dominante hegemónico.

La última idea de colegas de las ciencias antropológicas plantea que, a lo largo de la historia de la antropología norteamericana, hubo siempre una contraposición entre aquellos que decían que la antropología debía ser una ciencia política y aquellos que decían que no; que la ciencia y la política tienen que estar separadas, no vaya a ser que una infecte a la otra con una especie de difusiónismo histórico cultural o con una arqueología descolonizante. Y muchos sosteníamos que esta lucha era muy moderna. Pues resulta que no y que siempre ha habido esta tensión dentro de la antropología norteamericana, como en prácticamente todas las ciencias sociales. Esto, por un lado, me llena de orgullo y satisfacción, porque para los que defendemos que las ciencias sociales son y deben ser políticas, es bueno saber que esto no es nuevo y que hubo muchas personas que ya lo pensaban desde antes del marxismo. Pero también es triste pensar que parece ser que siempre la hegemonía ha caído del lado que no es: el de la construcción del poder popular en la academia.

La arqueología social latinoamericana (ASL), surgida hacia los inicios de la década de los setenta, establecía las bases para romper con la contradicción



entre las posiciones progresistas y las prácticas neocolonialistas de numerosos arqueólogos latinoamericanos, a partir de una consistente y sólida producción teórica. Así, desde una perspectiva marxista fundamentada en un profundo conocimiento del materialismo histórico y dialéctico, se inicia una nutrida producción teórica (Bate 1974, 1977, 1978, 1981, 1982<sup>a</sup>, 1982<sup>b</sup>, 1993, 1998; Lumbreras 1981, 1983, 1988, 1989, 2005; Montané 1980; Vargas 1985, 1986; Sanoja y Vargas 1978; González 1979; Álvarez y Fiore 1993, entre otros). Algunos colegas proponen y difunden que la arqueología social latinoamericana está en retirada a pesar de haber contado con un Lumbreras como uno de los iniciadores y representante de esta arqueología. El pretexto de esta retirada parece ser que no se tiene en cuenta la etnoarqueología contemporánea y se suma también a proponer un discurso de ataque hacia la arqueología descolonizante. Eso sí, rescatan su propuesta crítica a la arqueología tradicional. En este punto me pregunto: ¿la arqueología tradicional es la procesual o la evolucionista?, ¿es la de Lewis Binford o la de Ian Hodder?, o ¿es la de la VIII de la Teoría Arqueológica de América del Sur (TAAS), que estuvo organizada por primera vez en Bolivia, entre el 23 y 27 de mayo de 2016, donde la diversidad del postprocesualismo estaba presente y debatiendo desde sus diferentes matices la capacidad de encontrar el consenso necesario para la re-construcción de una propuesta teórica arqueológica que no proviniera del imperio? Sin duda, nuevos encuentros, jornadas y trabajos son los que representan e interpretan la diversidad de antropologías. Estas investigaciones y trabajos provienen de esta nueva propuesta, de este nuevo avance de la Red de Antropologías del Sur nacida, ahora, en Mérida, Venezuela.

Asimismo debemos mencionar el avance de una arqueología de la endogénesis como posibilidad de estudiar la generación de nuevas formas identita-



rias y tener en cuenta los procesos de migraciones y contactos, que fueron desechados por la arqueología difusionista. Es la arqueología histórica, justamente, la que incorpora en sus investigaciones esta práctica de interpretar, no solo las sociedades del pasado, sino los procesos actuales; entonces, para aquellos investigadores que sostienen que la arqueología social no tiene en cuenta la etnoarqueología y los estudios actualísticos, se equivocan porque justamente la endogénesis la podemos localizar como herramienta fundamental, no solo en la nueva arqueología social y en la arqueología histórica, sino también en las investigaciones de una antropología desarrollada con el compromiso que requieren los derechos de los pueblos originarios, que difícilmente puedan ser visualizados por el sesgo valorativo de las “arqueologías del norte”.

Por último, debemos considerar fundamental dos espacios y líneas de trabajo que solo pueden tener el compromiso necesario con nuestra región. Se trata de la arqueología de contrato, la arqueología de patrimonio, la arqueología de Derechos Humanos (DDHH) o forense, y la denominada arqueología de la legislación. La arqueología de contrato está por fuera de la academia y propone la regulación por parte de los Estados y no del mercado, del impacto en las zonas potencialmente arqueológicas, a partir de movimientos de suelos necesarios en la construcción de gasoductos, oleoductos o de empresas mineras, entre otras intervenciones. La arqueología de DDHH, donde obviamente destaco al Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) fundado por Clide Snow, un antropólogo forense norteamericano que fue convocado hacia 1985 durante el juicio a las Juntas Militares que estaban siendo juzgadas por su responsabilidad ideológica, directa y sistemática en el genocidio de 30 mil personas en la Argentina del Terrorismo de Estado (1976-1983). Snow organizó un grupo con arqueólogos argentinos para poder identificar los restos



humanos que se irían localizando en diferentes y múltiples enterratorios. Los huesos, en fosas comunes, correspondían a los desaparecidos del genocidio. Este primer equipo de especialistas fue transmitiendo y difundiendo sus experiencias en distintas regiones donde las dictaduras militares habían llevado a cabo planes similares de exterminio exigidas por la hegemonía del norte.

Por último, la necesidad de legislar para la protección del patrimonio arqueológico, basándose en sitios o yacimientos que evidencien parte de sus prácticas sociales, como también legislar sobre los derechos de restitución de restos óseos correspondientes a culturas del pasado histórico, de un pasado tardío o temprano, que son reclamadas por los descendientes directos de los pueblos y culturas originarias, y que son susceptibles de ser una especialización importante de una antropología que poco o nada tiene que ver con las miradas y escuelas de los países hegemónicos. Tanto esta actividad como la especialización para asesorar y diseñar políticas de gestión que pretendan reparar y dar lugar a los genuinos reclamos indígenas, así como también el trabajo en conjunto entre las comunidades u organizaciones indígenas y arqueólogos, son imprescindibles, aunque si bien se pueden establecer acuerdos de trabajo entre unos y otros, creo que es interesante proponer el debate de este último punto, dado que tal vez no debería ser el arqueólogo o el antropólogo social quien dirija o coordine acciones, sino sumar su experiencia profesional para el desarrollo de un trabajo en conjunto, simétrico y plural que reclame, exija y gestione a los Estados responsables de una antropología colaboracionista del exterminio.



## CONCLUSIONES

No hay duda alguna de que la propuesta y los objetivos de la Red de Antropologías del Sur tienen sus antecedentes e influencias lógicas para cualquier construcción teórica. En este sentido, las posiciones del materialismo histórico y dialectico, junto al surgimiento de la denominada Arqueología Social Latinoamericana, representan los principios para volver a trabajar sobre bases que son necesarias contra el avance de los nuevos posicionamientos que va aplicando una arqueología y una antropología hegemónica.

La arqueología marxista intenta encontrar en las sociedades del pasado los mecanismos de las clases dominantes para perpetuarse en el poder. Su desarrollo epistemológico es desde el materialismo. Los movimientos revolucionarios de la década del 60 del siglo XX también influenciaron a la arqueología y hacia 1960 Lumbreras publicó “La arqueología como ciencia social”, en el que presentaba la posibilidad de relacionar el dato arqueológico con la visualización o la inferencia de los modos de producción representada en el registro arqueológico. Es con Lumbreras que nace la Arqueología Social Latinoamericana.

Podemos decir que hubo una primera generación de arqueólogos en la Arqueología Social Latinoamericana, representada por el ya mencionado precursor Lumbreras (1984, 1990, 2004) y también por Julio Montané (1972) y Vargas (1985, 1986); así como por Henry Tantalean y Miguel Aguilar (2012), y Thomas Patterson con sus posiciones al problema de los intereses sociales y políticos en la base del quehacer arqueológico y quien, además, desarrolla la idea de proteger el patrimonio perteneciente a cada organización social y cultural.



Como arqueólogos pertenecemos a una realidad social de la cual no podemos separarnos y se propone que la necesidad, la ética, el deber profesional y académico están en realizar constantes revisiones de las teorías y metodologías, con los objetivos de tomar conciencia de qué tipo de conocimiento estamos desarrollando y cuál es la utilidad que debe darle la sociedad toda.

Entiendo que retomar diferentes miradas y propuestas desde esta nueva Red de Antropologías del Sur, a partir de localizar conceptos, posiciones, marcos teóricos, etc., implica en reconocer que la Arqueología Social Latinoamericana es una necesidad, lo que debe darnos posibilidades y herramientas analíticas para interpretar el proceso hegemónico que junto a todas las nuevas políticas colonizadoras avanzan con sus efectos y resultados contrarios a las necesidades y derechos de la región. Las ciencias antropológicas también son motivo y objetivo de penetración, entonces nuevos debates para la construcción de modelos antropológicos surgirán en este campo de resistencia que los antropólogos debemos abordar de inmediato como ética profesional o como ética militante.



**Primer Congreso Internacional  
de Antropologías del Sur**

Mérida, Venezuela  
10-15 de octubre  
**2016**

**Lugar:  
Casco central  
de la ciudad de Mérida**

**Organizado por  
Red de Antropologías del Sur**

**Instituciones académicas**

Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria, Ciencia y Tecnología / Universidad de Los Andes / CIGHTA  
DIGUCEX / FUNDACITE-Mérida / Universidad Politécnica Territorial de Mérida "Kleber Ramírez"  
Colegio Universitario Hotel Escuela de Los Andes Venezolanos (CUHEAV)  
Ministerio del Poder Popular para el Turismo / Instituto Nacional del Turismo  
Ministerio del Poder Popular para la Cultura / Gobernación del Estado Bolívariano de Mérida  
Auditorio de la Escuela de Música / Fundación de Orquestas Sinfónicas del Estado Mérida / Intercultural de Venezuela  
Consultor JMG / Red de Antropologías del Sur / TROMERCA / Canal Comunitario Tatuy TV / Cámara de Turismo de Mérida  
Cámara Bolivariana Societaria de Turismo del Estado Bolívariano de Mérida / Mokotours Adventure C.A.



*Afiche del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016.*

## BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Miriam y Danae Fiore. 1993. La Arqueología como ciencia social: Apuntes para un enfoque teórico-epistemológico. *Boletín Antropología Americana*, no. 27: 21-38.
- Bate, Luis Felipe. 1998. *El Proceso de Investigación en Arqueología*. Barcelona, España: Editorial Crítica.
- \_\_\_\_\_. 1993. Teoría de la cultura y Arqueología. *Antropología Americana*, no. 27: 75-93.
- \_\_\_\_\_. 1982b. *Orígenes de la Comunidad Primitiva en Patagonia*. México, D.F: Ediciones Cuicuilco, Serie Monografías.
- \_\_\_\_\_. 1982a. Hacia la cuantificación de las fuerzas productivas en arqueología. *Antropología Americana*, no. 6: 17-24.
- \_\_\_\_\_. 1981. Relación General entre teoría y método en arqueología. *Boletín de Antropología Americana*, no. 4: 7-54.
- \_\_\_\_\_. 1978. *Sociedad, Formación Económico Social y Cultura*. México: Ediciones de Cultura Popular.
- \_\_\_\_\_. 1977. *Arqueología y Materialismo Histórico*. México: Ediciones de Cultura Popular.
- \_\_\_\_\_. 1974. *Primeros poblamientos del extremo sur americano*. México: Cuadernos de Trabajo no. 3, Departamento de Prehistoria del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1988. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuario Antropológico*, no. 86: 13-53.
- Dussel, Enrique. 1995. *Teología de la liberación: un panorama de su desarrollo*. México: Potrerillos Editores. <http://www.inl.org/Biblioteca/dussel/textos/a06>
- Esteva, Gustavo. 1996. Desarrollo. En *Diccionario del desarrollo: Una guía del conocimiento como poder*, ed. Wolfgang Sachs, 52-78. Lima, Perú: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas. <http://www.ivaniHich.org.mx/Lidicc4.htm>



- Freiré, Paulo. 1970. *Pedagogía del oprimido*. Montevideo, Uruguay: Tierra Nueva.
- García Canclini, Néstor. 2002. *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Argentina: Paidós.
- González, Víctor. 1979. *La Comunidad gentilicia y los rasgos de su descomposición en el Ecuador*. Guayaquil, Ecuador: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Lumbreras, Luis. 2004. Arqueología social latinoamericana. En *XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina. Tomo 1 (Problemáticas de la arqueología contemporánea)*. Argentina: Universidad Nacional de Río Cuarto.
- \_\_\_\_\_. 1990. La Arqueología Sudamericana tres décadas. *Revista Española de Antropología Americana*, no. 20: 57-66.
- \_\_\_\_\_. 1984. *La Arqueología como ciencia social*. La Habana, Cuba: Colección Investigaciones Casa de las Américas.
- Montané, Julio. 1972. La arqueología chilena, su estado actual y perspectiva de desarrollo en la etapa de tránsito al socialismo. Su futuro. *Documentos de Trabajo*, no. 3: 2-4.
- Ribeiro, Darcy. 1978. *El dilema de América Latina: Estructuras del poder y fuerzas insurgentes*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Sanoja Mario e Iraida Vargas. 1978. *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*. Caracas, Venezuela: Monte. Ávila Editores.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1981. Siete tesis equivocadas sobre América Latina. En *Sociología y subdesarrollo*, ed. Rodolfo Stavenhagen, 15-84. México: Nuestro Tiempo.
- Tantaleán, Henry y Miguel Aguilar, eds. 2012. El arqueólogo militante: Thomas Patterson y la práctica de la arqueología social. En *La Arqueología Social Latinoamericana: De la teoría a la praxis*, ed. Henry Tantaleán y Miguel Aguilar, 33-42. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes. [www.jstor.org/stable/10.7440/j.ctt18gzdps.6](http://www.jstor.org/stable/10.7440/j.ctt18gzdps.6)



InSURGentes. Revista para las antropologías del sur  
Mérida, Venezuela. Nº 1, Año 1. Enero-Junio, 2019. Depósito Legal:ME2018000135

- Vargas, Iraida. 1986. Arqueología, Ciencia y Sociedad. *Boletín de Antropología Americana*, no. 14: 5-52.
- \_\_\_\_\_. 1985. Modo de vida: Categoría de las mediaciones entre formación social y cultura. *Boletín de Antropología Americana*, no. 12: 5-16.





DOSSIER

## REVISEMOS ALGUNOS DE LOS “HUECOS DE LA HISTORIA”

CLARAC DE BRICEÑO, JACQUELINE

Antropóloga. Doctora en Antropología.

Profesora titular jubilada del Departamento de Antropología y Sociología,  
Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes (ULA)

Coordinadora general-fundadora de la Red de Antropologías del Sur  
Mérida, Venezuela

Correo electrónico: [jcmartinica@gmail.com](mailto:jcmartinica@gmail.com)



### Resumen

Este artículo tiene varios objetivos: 1) Buscar las razones que pudieron tener los historiadores al no interesarse por nuestros orígenes humanos, como si esto no tuviese que ver con la historia; 2) Comprender las razones que tuvieron Cristóbal Colón y sus compañeros por escondernos la verdadera historia de “su” descubrimiento de América y los “huecos” históricos inexplicables que dejaron en relación a Venezuela, cuando fue la primera costa americana que encontraron; y, 3) La incapacidad que mostraron

para comprender las diferencias culturales y la injusticia que tuvieron frente a los Caribes, al mostrarlos como salvajes y caníbales, ocultando que fueron los más intrépidos marineros y los mayores defensores del continente americano, construyendo así una triste fama dejada a sus descendientes venezolanos y guyaneses. Es su memoria que deseamos recuperar aquí, después de quinientos años.

**Palabras clave:** Huecos de la Historia, "Descubrimiento", Caribe, Venezuela

## UNA RÉVISION DE CERTAINS "TROUS DE L' HISTOIRE"

### Resumé

Cet article a plusieurs objectifs: 1) Chercher les raisons qu'ont pu avoir les historiens pour ne pas s'intéresser à l'histoire de nos origines humaines, comme si ce thème n'aurait rien eu à voir avec l'histoire; 2) Comprendre les raisons qu'ont eues Christophe Colomb et ses compagnons pour nous cacher la véritable histoire de la "découverte" de l'Amérique, ainsi que les "trous" inexplicables qu' laissèrent par rapport au Venezuela, quoique la côte de cette région fut la première qu'ils rencontrèrent en arrivant; 3) l'incapacité montrée par eux pour comprendre les différences culturelles, et l'injustice qu'ils montrèrent vis-à-vis des Caraïbes, qui n'étaient selon eux que des sauvages cannibales, alors que ceux-ci étaient d'intrépides marins ainsi que les plus grands défenseurs de l'Amérique dans la région caraïbe. Ils leur construisirent ainsi une triste renommée qu'ils laissèrent à leurs descendants du Venezuela, des Guyanes et des Antilles. C'est la mémoire de ces derniers que nous désirons récupérer ici, après 500 ans d'histoire.

**Mots-clés:** "trous historiques", "Découvertes", Caraïbes, Venezuela

## POR UMA REVISÃO DOS "VAZIOS" DA HISTÓRIA

### Resumo

O presente artigo tem, pelo menos, três objetivos: 1) investigar as possíveis razões por trás do desinteresse dos historiadores pelo problema da origem humana, cuja origem



pode estar na separação que operaram entre esta e a história; 2) compreender os motivos que animaram Cristóvão Colombo e seus companheiros a ocultar a verdadeira história de "seu" descobrimento da América, deixando "vazios" difíceis de explicar em relação ao seu contato com o território que hoje é a Venezuela; 3) demonstrar a incapacidade da empresa colonial em compreender os povos caribes. Os colonizadores europeus, ao representar estes indígenas como selvagens e canibais, ocultaram suas grandes habilidades para a navegação e sua insistente defesa territorial, construindo uma triste imagem legada - por conseguinte - aos seus descendentes venezuelanos e guianenses. É a memória dos povos caribes que queremos recuperar, nesta intervenção, rendendo-lhes uma homenagem após quinhentos anos do início da colonização da América.

**Palavras-chave:** "Vazios" da História, Antropologia, Venezuela, Povos caribes

## REVISITING SOME OF THE "HOLES OF HISTORY"

### Abstract

This article has several objectives: 1) To find the reasons that historians could have when not interested in our human origins, as if this had nothing to do with history; 2) Understand the reasons that Christopher Columbus and his companions had for hiding the true story of "their" discovery of America and the inexplicable historical "gaps" that they left in relation to Venezuela, when it was the first American coast they found; and, 3) The inability they showed to understand the cultural differences and the injustice they had in front of the Caribs, by showing them as savages and cannibals, concealing that they were the most intrepid sailors and the greatest defenders of the American continent, thus building a sad reputation left to his descendants Venezuelans and Guyanese. It is his memory that we wish to recover here, after five hundred years.

**Keywords:** Gaps in History, "Discovery", Caribbean, Venezuela



*Estamos viviendo el estallido de la historia. Nuevas interrogaciones, fecundadas por nuestras ciencias vecinas. La ampliación al mundo entero de una conciencia histórica, que durante mucho tiempo permaneció siendo el privilegio de Europa, ha prodigiosamente enriquecido el cuestionario que dirigen al pasado los historiadores. Consagrada ayer todavía al relato de eventos que se relacionaban con los contemporáneos, a la memoria de grandes hombres y a los destinos políticos de las naciones, la historia ha cambiado sus métodos, sus recortes y su objeto...*  
Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl y Guadalupe* (1974)

## INTRODUCCIÓN



La antropología del sur no es sólo para investigar en antropología, es también para investigar qué hicieron las otras disciplinas científicas hasta ahora en relación con los temas que nos interesan en el sur del continente americano. Es una metodología que ha de ser compleja, pues no se trata de trabajar un tema solo, sin relación con ningún otro tema, aunque tengan relación entre sí, incluso si la relación es mínima puede ser importante y uno puede estar equivocado al respecto; sobre todo cuando se trata de citar a un autor o autora prestigioso/a, y que por creer que él tiene derecho, a causa de su fama, de afirmar cualquier cosa y que se puede uno basar en sus afirmaciones para tomar estas como base de nuevas investigaciones.

Es importante, pienso yo, cuando leemos capítulos referentes a pasados humanos o pre-humanos, hacer un esfuerzo de imaginación para no quedarnos sólo en una lectura ajena a nosotros, que vemos como una simple curiosidad, sino tenemos que pensar que podríamos haber estado nosotros ahí, viviendo lo mismo, para imaginar qué haríamos en tanto que homo, o mulier sapiens,

en esas circunstancias, cómo resolveríamos los problemas en aquella vida para llegar a comprender mejor lo que somos hoy, las angustias que hoy vivimos, las guerras que obseden a algunos de nuestros contemporáneos, en nuestra propia sociedad o en otra, pues si bien tenemos documentos escritos a través de unos cinco mil o seis mil años, no tenemos nada escrito para los siglos y millares de años anteriores, cuando vivían nuestros antepasados (y tenemos obligatoriamente antepasados pues no hemos podido salir de la nada), e incluso para los que creen en nuestra creación hecha por algún dios, sea cristiano, sea de otra religión, esto nos tiene que llevar a analizar los datos en función de lo que somos actualmente, y de lo que son nuestros semejantes en la Tierra.

Son tantas cosas que nuestra humanidad ha pasado por alto, y todo esto nos tiene que interesar hoy, habitantes e investigadores de un continente que se ha considerado "nuevo" hasta el siglo XX, y que es posiblemente el más antiguo de todos, si nos interesamos por lo que escriben actualmente nuevos investigadores de nuestra América. En todas las disciplinas y particularmente en nuestras ciencias humanas, en las biológicas, en las geológicas, en las astronómicas, nos llegan por internet tantas informaciones desconocidas de nosotros hasta el presente, que nos ponen a pensar como no se pensó anteriormente... Esto está en una de las bases de la metodología de la antropología del sur, y seríamos locos, o tontos, al despreciar todo lo que tenemos la suerte de tener a mano hoy o de descubrir por nuestra cuenta y gracias al trabajo realizado por nuestras neuronas.

No podemos pensar que un *homo sapiens* que ha logrado tanto hasta hoy (a pesar de sus demasiado numerosas estupideces) ha llegado al final, y que va a desaparecer nuestra especie para dejar el paso a otra más inteligente que nosotros (o podemos pensar que, en vista del material biológico que es



el nuestro y que no sabemos todavía usar como de hecho podríamos hacer si no tuviésemos tantas obsesiones por la vida material inmediata, podríamos nosotros mismos, y nosotras por supuesto) engendrar esta otra nueva especie más capaz que nosotros en su estado actual, para llevar en adelante una vida más interesante, más productiva en todos los dominios, más inteligente neuronal y cósmicamente hablando. Mientras tanto debemos ir comprendiendo lo que nos ha tocado a nosotros comprender y que no lo hemos hecho sino muy superficialmente.

Por ejemplo, y es lo con que voy a iniciar el debate hoy, en este número 1 de *In-SUR-Gentes*: ¿Qué queremos decir con “los huecos de la historia”? A primera vista se asume la historia ya conocida de nosotros como muy válida y digna de considerarla como cierta y verdadera, sin analizar las razones que tenemos para estar tan seguros de lo escrito por los que nos han precedido. Esto puede llevarnos a muchos errores en la actualidad como mostraré luego. Con el presente trabajo, además, pretendo mostrar no todo sino lo que yo pueda mostrar acerca de lo que nos ha faltado conocer en nuestra historia humana acerca de nuestra especie, antes de su desaparición (tal vez pronto) definitiva de nuestro planeta, por todos sus errores y faltas de conciencia ya que generación tras generación hemos jugado a destruirnos con interminables guerras.

¿Qué significa la expresión “los huecos de la historia”? Para nosotros se refiere esta expresión a la forma como escribieron la historia (nuestra historia, ya que somos del continente americano) los historiadores, primero los españoles, luego los latinoamericanos, que a menudo siguieron el modelo español de escribir dicha historia. Los “huecos” son los momentos históricos que dejaron ellos sin explicación, sobre los cuales pasaron muy rápidamente, sin dejarnos justificación para esto. Algunos de tales “huecos” se tratarán aquí, empezando



por el mayor de todos, uno de los más antiguos, aunque este no ha interesado jamás a los historiadores, por lo menos hasta ahora, tal vez porque han pensado que es tema de estudio de otras disciplinas y no de la de ellos; es sorprendente cuando se trata, por ejemplo, de la historia inicial del *homo sapiens*.

¿Qué justificación dan los historiadores para habernos dejado esos huecos inexplicados o para dejarlos así mismo, sin explicación y bajo la sola responsabilidad de sus colegas anteriores? ¿No importa cómo se haya hecho la historia, verdad? con tal se haya escrito algo que se asegura ser "*Historia de...*" "*Historia de la conquista de América*"... Señoras y señores, somos (hoy ya lo aceptamos, pues tenemos suficientes pruebas ya de esto) la especie *Homo sapiens*, y América es NUESTRO CONTINENTE de hoy, y en antropología del sur, por lo menos, nos importa lo que se dice de él y de cómo hemos llegado a ser de dicha especie, y de cómo y por qué llegamos cierto día a este continente. Esto nunca se ha aclarado realmente.

Lo absurdo de hablar de "lo precolombino" y sobre todo de "lo prehispánico": es que hemos aceptado (¡parece mentira!) durante casi unos 500 años que nos hayan hablado los historiadores, españoles o latinoamericanos, de nuestro pasado llamándolo "precolombino" y "prehispánico" ¡Un pasado de culturas aborígenes de 20.000 años, e incluso de 40.000 años, por ejemplo, es decir mucho más viejas que las culturas europeas o asiáticas, y no nos damos cuenta, sin embargo, que mostramos nuestra ignorancia calificándolas de precolombinas o prehispánicas!

Mulieres y homines *sapiens*, ¿será que no tienen cerebro? ¿Qué no tenemos cerebro? Este parece ser un juicio levantado a la Historia, pero no, no es sólo a la historia, es a todas nuestras "ciencias", todo lo que llamamos "conocimiento" y que creemos realmente conocer, cada quien refugiado en su grupo



humano, sin darnos cuenta que somos absurdos, vistos absurdos de un grupo humano a otro, sin importarnos esto, con tal seamos aprobados en toda circunstancia por nuestro propio grupo humano.

No pretendo discutir aquí todo este problema tan vasto, será tema de varios seminarios de antropología del sur y de muchos artículos, resultado de investigaciones a hacer por investigadores, profesores, estudiantes, o independientes. En efecto, pensamos que la metodología básica de la antropología es la etnografía, y por esto nos hemos puesto a discutir al respecto, antropólogos del norte y ahora los del sur... Está muy bien, pero pregunto ¿sólo nos interesa nuestro presente en antropología? ¿Esta creencia nos ha llevado a olvidarnos de nuestro propio pasado, hacemos como si hubiésemos surgido de repente por arte de magia en este planeta, y ni siquiera nos preguntamos, entonces, y por qué este planeta y esta galaxia en lugar de otra?

Así como los europeos tergiversaron y descalificaron los pueblos originarios en lo que escribieron de ellos y hoy con las informaciones que manejamos, podemos afirmar que también hay abundantes miradas históricas que repitieron la visión errónea de los españoles. Tenemos que estar vigilantes cuando nos parece interesante una información, cualquiera sea el lugar de dónde proviene, no la podemos descartar, y sobre todo, no debemos respetar religiosamente, sin espíritu crítico, a todos los escritores por muy conocidos y respetados que sean y que no pueden ser criticados por esta razón. Se repiten sus ideas mostrando poca capacidad de análisis. Quiero dar aquí algunos ejemplos de esto, para que no repitan tales errores los jóvenes investigadores y que tengan cuidado a la hora de citar a otros, por ser esos más famosos que ellos. Un ejemplo muy importante de esto es la repetición permanente de la utilización del término “Timotocucas” para designar a ciertos grupos de habitantes indí-



genas de los estados venezolanos de Mérida y Trujillo. Se repite sin conciencia de equivocarse con este nombre en multitud de declaraciones oficiales y en libros, revistas, periódicos, entre otros.

No sirve de nada explicar sin cesar, en la misma región andina como en todo el país, que los Timotes son solamente los habitantes del Páramo de este nombre, en el norte del estado Mérida, y que Cuicas eran los habitantes de ciertas zonas del estado Trujillo, no sirve de nada hacer dichas aclaraciones, pues la gente cree que somos nosotros los investigadores que nos equivocamos y sigue el error incorregible. Esto puede provocar grandes errores de interpretaciones y análisis, incluso en los censos nacionales y regionales.

El presidente Hugo Chávez pidió varias veces que se censara a los indígenas *"con el nombre que ellos mismos se atribuyen y no con otros nombres, inventados o copiados de escritores muy conocidos"*. Cuando hubo uno de los últimos censos nacionales aplicados al estado Mérida, fui a conversar anticipadamente con el coordinador de dicho censo en nuestro estado, le expliqué que había que obedecer a lo que exigía el Presidente, pues este tenía razón, ya que los indígenas todavía existentes en nuestro estado reclamaban siempre, en cada censo, porque los censores no comprendían que ellos saben menos al respecto que los propios indígenas y los llamaban equivocadamente cada vez *"Timotocucas"*. El ingeniero encargado de dirigir esa actividad censal me prometió que iba a tener especial cuidado en esto, de modo que el día siguiente al censo lo llamé para preguntarle si había seguido mi consejo, me aseguró que sí. Sin embargo, poco después, cuando publicaron los resultados censales por internet, constaté con gran sorpresa, y mis estudiantes también, que ese resultado mencionaba a los eternos *"Timotocucas"*, y que no aparecía ninguno de los verdaderos nombres de los indígenas merideños, es decir: Quinaroes, Guazábara,



Quinanoques, Mucumbú, Horcases, descendientes de los “Mu-ku Jamuenes” o chibchas. Fui nuevamente con dos estudiantes a hablar con el ingeniero coordinador del censo y me contestó textualmente: “Profesora, hice exactamente lo convenido. Y registramos todos los verdaderos nombres de ellos, que nos indicaron, pero cuando llevé los resultados a Caracas se burlaron de mí, diciendo que no existían esos nombres, sino el que todo el mundo conocía, a saber “Timotocuica”, y que pusieron los caraqueños el resultado del censo del modo siguiente: “8 Timotocuicas en Caracas, 10 en Barquisimeto, entre otros. ...”, en plan de burla, como nos pareció; así que dije a los indígenas merideños: *“Vayan ustedes mismos a Caracas, pidan el dinero para esto al gobernador, muéstrense a los ingenieros del censo y a los diputados, pónganse bravos reclamándoles que no respetan la identidad de ustedes, incluso pueden ir a hablar con el Presidente para reclamar”*. Finalmente logramos hacer aceptar por los caraqueños que los indígenas merideños son verdaderos, que no son indígenas “inventados”, por lo que ya lograron varios grupos hacerse aceptar como se llaman verdaderamente.

Es también la razón de todo esto el hecho que la mayoría de los venezolanos no conocen su historia, creen más en datos falsos que en los verdaderos, porque no saben, por ejemplo, que a finales del siglo XIX el gobierno venezolano hizo unos decretos en Caracas, suprimiendo a los indígenas de todas partes del país, dejando solamente como tales a los “Guajiros” (Wayuu de la Guajira), los indígenas amazónicos y los del estado Bolívar (Gran Sabana y del Delta Amacuro), retirando de la lista a los de Apure, del Arauca, de Barinas, de los Andes, de Falcón, de Lara, de Guárico y de Anzoátegui.

Los de Mérida tuvieron la suerte de que hubiera en esa época el descubrimiento del primer pozo petrolero de Táchira, empezó en seguida después también un pozo zuliano a funcionar el cual llamaron con el nombre que po-



nían los indígenas desde siempre al petróleo: "mene"; y muchos campesinos se mudaron a dichas zonas, abandonando sus tierras para trabajar en el petróleo, de modo que los venezolanos que deseaban tierras para cultivarlas podían conseguirlas en las que fueron abandonadas.

No nos importa cómo, y por qué hemos llegado a nuestro presente humano. Creo importante saberlo y especialmente porque somos americanos, y porque se han saboteado muchas informaciones acerca de nuestro continente y nuestro pasado, sería por lo menos interesante empezar con el pasado, pues la historia es también un tipo de conocimiento humano y si no nos ponemos de acuerdo sobre esto y no le damos la importancia que tiene, estamos haciendo lo mismo que otros anteriormente: dejando huecos en nuestra historia... Justamente, en relación con esto último, voy a proponerles para empezar nuestro tema así como la discusión que debiera resultar del mismo, aceptar las hipótesis que les voy a presentar a continuación.

#### PRIMERA HIPÓTESIS

*¿Las catástrofes que se produjeron en el RIF (Noroeste de África)  
y en el Gran Valle del Rift en Kenia (este de África), catástrofes que adelantaron  
la formación de nuestra especie, fueron suficientemente importantes  
como para hablar hoy al respecto o no?*

Esto no ha interesado todavía a los historiadores, ellos han creído lo que la Iglesia siempre había enseñado durante la Edad Media europea, a saber que Dios había creado el hombre, tal como está en la Biblia, es decir hizo a Adán con un poco de barro y a la mujer, de nombre Eva, la hizo con una costilla que retiró del hombre después de dormirlo. A lo mejor muchos lo creen todavía. Sólo han estado interesados en este problema ciertos antropólogos y ciertos biólogos.



Se ha escrito mucho sobre ello, de modo que se trata de investigaciones que han aportado ya muchas informaciones recientes (aunque no desde el punto de vista de la Historia ya que los historiadores desean quedarse aparentemente fuera de este tipo de investigación), investigaciones que se han dedicado a procurar reconstruir todos los hechos de nuestro proceso de hominización, llegando así a apoyar los trabajos de Darwin, corrigiéndolos y completándolos.

Esta hipótesis es casi segura hoy en día. Hagamos funcionar nuestras neuronas para probarnos a nosotros mismos que somos realmente unos sapiens; esta primera hipótesis propone que nuestra especie llegó a ese resultado “sapiens” en el proceso de hominización el cual se adelantó y terminó exitosamente gracias a esas dos catástrofes que sufrió el noroeste de África en el sitio que llamamos actualmente el RIF, y en la región del Kenia, en el llamado Gran Valle del Rift, catástrofes que cambiaron totalmente la estructura geológica de esas regiones, las cuales estaban constituidas anteriormente por unas muy altas mesetas cubiertas de selvas, mientras que, con dichas catástrofes se transformaron, al caerse mucho más abajo aquellas enormes mesetas cubiertas de árboles se transformaron en una especie de sabanas desérticas, donde vivían tigres “diente de sable”, leones de un tamaño gigantesco y muchos otros animales carnívoros, lo que obligó a nuestros antepasados todavía “simios” a pasar por un horrible pero interesante proceso evolutivo que fue la clave para que pudiéramos subsistir a pesar de todos los peligros de esa región, y llegar finalmente a ser el homo sapiens (proceso durante el cual tuvimos que luchar más y más, al mismo tiempo que transformarnos, a fin de no ser siempre comidos por otros animales) hasta lograr caminar erectos e incluso aprender a correr, en lugar de trepar a árboles (que ya no existían después de esos grandes sismos, ¡pobrecitos de nuestros antepasados!), aprendimos a comer carne



en lugar de frutas y raíces, lo que nos obligó a competir con otras especies para subsistir exitosamente ¡cerebro! Recuerden que tenemos un cerebro formándose desde entonces y que tenemos que utilizar nuestras neuronas si no queremos desaparecer antes de tiempo.

Pues aparentemente eso hicimos, con más o menos éxito, tuvimos además que aprender no sólo a caminar erectos sino, incluso, aprender a correr también para escapar a esos tigres "diente de sable", a esos leones gigantescos y a todos aquellos otros animales, más fuertes que nuestros antepasados y carnívoros. Para comunicar mejor y sobre todo de lejos entre nosotros humanos, tuvimos que aprender un lenguaje en cada grupo humano, y así fue como aparecieron varios lenguajes y, poco a poco, muchos lenguajes, pues no sabíamos todavía que podíamos utilizar también nuestras neuronas para transmitirnos directamente ideas; aunque algunos llegaron a entenderlo, infelizmente muy pocos, la pereza ya existía, y es posible que fuera más fácil y rápido para entonces emitir sonidos para hablar que utilizar sólo nuestras neuronas para pensar y comunicar.

Bueno, ya éramos unos homines y mulieres perdidos en un mundo cruel, donde debíamos competir con otros homines, quienes no lograron llegar al estado de sapiens como nosotros; preferimos irnos por la tangente a fin de vencer más rápido el mundo del ensayo y del error que nos hubieran exigido probablemente un uso más frecuente de las neuronas. Y desde entonces, nos vamos siempre por la tangente, para engañar más rápidamente al otro y procurar vencer siempre en el combate, y hasta lograr transformar nuestro cuerpo y sobre todo nuestro cerebro, el cual nos permitió comprender que podíamos conservar el fuego que a veces caía del cielo, por ejemplo, adquiriendo con este un nuevo poder desconocido de los animales, el cual



nos permitió alejarnos de ellos cuando nos venían a atacar, y vencer siempre más en las luchas, además de desarrollar gracias a nuestra inteligencia en progreso unas armas siempre más poderosas, hasta hoy, realidad que probablemente debemos lamentar, porque no nos ha dejado libres de desarrollarnos más humanamente.

La hipótesis aquí consiste en lo siguiente: El hecho de vivir tantos millares de años en esos territorios del RIF, o del Rift (Kenia), con animales gigantescos que asustaban y atacaban a nuestros antepasados, produjo con toda probabilidad una “*hantise*” (palabra francesa que significa “*miedo permanente y obsesivo*”), como la llama Frank Lestringant (1994), la *hantise* de ser devorado, en el caso antropológico que estamos tratando, que ni siquiera deja dormir y que perturba al *homo sapiens*, especialmente a sus niños, y que ha producido tantos cuentos terroríficos, de ogros y ogresas, brujos y brujas comedores de niños y niñas, por ejemplo, el cuento alemán de Hansel y Gretel que ha llegado hasta nuestras generaciones, y tantos otros, apoyados también a veces y posteriormente en la mitología griega, como la historia del dios griego Cronos, que comía a sus hijos y no los dejaba vivir. Tenemos también esos seres espantosos en todas las mitologías del mundo, sin olvidar a Venezuela donde asustan a sus hijos cuando se portan mal, diciéndoles que va a venir el “*Coco*” para comerlos.

Es necesario revisar el miedo obsesivo a ser devorado y lo que al respecto dice la psiquiatría. Los psiquiatras conocen bien esto, por tener que analizar a menudo las pesadillas de sus enfermos mentales, quienes sueñan por ejemplo que sus padres, u otros seres humanos, los quieren devorar. Por todas esas herencias negativas que nos produjo ese antiguo cambio en el territorio, el que valió también a nuestros antepasados la transformación del noroeste de África, lo que les permitió por un lado cambiarse *de simios a homines y mulieres*, y



desarrollar siempre más su inteligencia, pero también, por otro lado, nos dejó para siempre *estados de angustia*, a pesar de todo el tiempo pasado.<sup>1</sup>

La rotura del continente africano ejercida en el gran valle del RIFT es la responsable también de que en el este de dicho continente el clima sea más seco que en el oeste. Por eso, en esta parte de África apareció primero la sabana después del cambio en el territorio. Los simios locales, que hasta entonces vivían en las ramas de los árboles, debieron hacerse terrestres y dieron lugar, en el curso del tiempo, a los primeros homínidos. La gran grieta ha dejado también al descubierto cientos de metros de estratos geológicos, por lo que los fósiles y la historia geológica en general de esta parte de África son los mejor conocidos de todo el "continente negro" como lo empezaron a llamar *los homo sapiens* de Europa... Esos sismos en África favorecieron entonces la continuación de la evolución hacia *homo sapiens*. Lo grave fue que empezó la "*hantise cannibale*" por el miedo permanente del *homo* a ser comido por más fuertes que él (Lestringant 1994). De todos esos cuentos viene posiblemente todo el pasado "histórico" imaginario de *homo sapiens* comido por otros animales y por otros *homines*.

El *homo sapiens* se volvió cazador pero no hay prueba de que ellos se comieran entre sí; sin embargo es cierto que existe una "*hantise cannibale*", como hemos visto, cosa recientemente tratada por los psiquiatras europeos y norteamericanos, por encontrar ellos este hecho bajo la forma de sueño nocturno

---

<sup>1</sup> Véase al respecto: Reeves, Rosnay, Coppens y Simonnet (2006), su libro *La historia más bella del mundo*. Y también : Edgar Morin (1973), su libro *Le paradigme perdu: la nature humaine*. Véase igualmente en cuanto a psiquiatría al fundador austríaco del psicoanálisis, Sigmund Freud (1900-1901), *Obras Completas Volumen IV - La interpretación de los sueños (I)*, *Volumen V - La interpretación de los sueños (II)* y *Sobre el sueño*.



de algunos de sus pacientes; el primero y más famoso de esos psiquiatras fue el austriaco Sigmund Freud.

Tal vez por esto han decidido los historiadores dejar de hablarnos de nuestro pasado más antiguo. ¿Quién sabe?...

## SEGUNDA HIPÓTESIS

*Ya comprobada hace poco: Nuestro proceso de hibridación con otro sapiens*

Hace unas décadas empezó el debate entre las distintas escuelas europeas de bioantropología y de paleontología acerca de la hibridación entre el Homo de Neanderthal y el ya conocido como tal *Homo sapiens* (nuestra especie). Han avanzado dichas investigaciones, y yo, como antropóloga interesada en ese debate, tenía ideas al respecto desde que yo estudiaba antropología física en la Universidad Central de Caracas, con la doctora Adelaida González de Díaz/Ungría, materia de mi pensum de antropología que me gustaba mucho. He estado pendiente entonces de estos avances, aunque sin participar personalmente en ellos, por mi condición de investigadora venezolana más dedicada a la etnología, la etnohistoria y la antropología sociocultural, con tanto trabajo a realizar en un continente muy descuidado desde el punto de vista histórico y también antropológico, pero al seguir los avances permanentes de la bioantropología, especialmente en el caso que me interesaba especialmente, apoyo desde hace unos años la escuela sueca y al investigador Svante Pääbo, por ser un investigador responsable y entusiasta y por la claridad de sus exposiciones siempre muy apreciadas por los estudiantes de antropología y de medicina. Se calcula entre un 1,00% y un 2,6% de genes neandertales en el genoma de las poblaciones eurasiáticas, así como en el de las poblaciones de las islas del



Pacífico entre Eurasia y Australia, poblaciones de *sapiens* salidas de África hace unos 100.000 a 150.000 años, cuando existían todavía los neandertales en esos territorios. En efecto, según Svante Pääbo (2010), en ese proceso de hibridación con otros *sapiens* diferentes del nuestro, el más conocido es el proceso de hibridación con el neandertal, a pesar de que ese homo al migrar de África lo hizo en cantidad muy inferior a la de nuestra especie, fueron los primeros en encontrarse en el suelo eurasiático. De los demás *sapiens* hay muy poca información por los momentos.

Para incluir aquí esos episodios de nuestra formación genética, utilicé informaciones de la serie televisiva Redes, el programa número 104: "Rastrear el pasado por medio de la genética", dirigida por Eduard Punset, el cual entrevista al genetista sueco Svante Pääbo acerca de cómo nuestros antepasados podrían haberse cruzado con los neandertales. Hay que leer también a los demás genetistas europeos, que aportan más datos a medida de sus investigaciones. En América Latina, en efecto, no tenemos investigadores al respecto, porque siempre hubo la seguridad entre investigadores que el *homo sapiens* no pudo haber surgido del continente americano. El único en haber apoyado esta hipótesis fue, como sabemos, el argentino Florentino Ameghino, quien fracasó en su intento, pero como ha habido tan pocos investigadores interesados en este tema, no significa que algún día no podamos tener una sorpresa al respecto...

Lo único de lo cual podemos estar seguros por los momentos es que pertenecemos a la especie llamada *Homo sapiens sapiens*, nombre que se debe también a una pequeña mezcla de genes con el *Homo neanderthalensis*, la cual ha sido rechazada durante mucho tiempo por algunos investigadores; pero nos dicen hoy los genetistas que dicha hibridación sí ha existido pero que se encuentra solo en los grupos de humanos que salieron de África hace unos



250.000 a 100.000 años, y que tuvieron así la oportunidad de encontrarse con otros *sapiens* ya salidos unos 400.000 años antes, pues los que siempre quedaron en África sin salir y por consiguiente sin mezclarse con otros que no fuesen africanos, no tendrían esa mezcla ya que el *Neanderthal* fue el primero en salir de ese continente-madre, hace unos 600.000 años, para dirigirse al continente vecino llamado hoy Europa y a Asia Menor; de modo que aquel homo no tuvo manera de conocer ahí genéticamente al *Homo sapiens* antes de que este terminara en África su formación en el proceso de hominización.

La repetición de la palabra *sapiens* se debe a que Neanderthal era también un *sapiens*, un poco diferente, pero inteligente, sabía curar a sus enfermos, enterraba a sus muertos con un ritual, cosas que sabemos gracias a las excavaciones arqueológicas realizadas; además podía unirse también para la reproducción con el segundo *Homo sapiens* llegado, pero no sabemos tantos detalles a ese respecto ya que desapareció luego de Europa y Asia el *Neanderthal*, el cual –como dijimos más arriba– había llegado a esos nuevos territorios en mucho menor cantidad, y ya se sabe recientemente que tuvo por esto que dedicarse más a la endogamia que nuestra especie, razón también por la cual, tal vez, habrá procurado reproducirse con nuestros antepasados cuando pudo de modo que tuvo poco tiempo para seguir viviendo y unirse a veces con ese homo que llegó después de él a sus territorios europeos y de Asia menor; es probable que hayan peleado al principio por esos territorios, pero es probable también que se hayan cruzado genéticamente, pues se han conseguido en ciertas tumbas restos conjuntos de un hombre *sapiens* y una mujer *neanderthal*, por ejemplo, además de que los estudios genéticos han permitido (gracias a todas las investigaciones realizadas en Europa esos últimos tiempos) llevar a reconocer cierto parentesco entre ellos.



El *Homo neanderthalensis* era más tranquilo y paciente que el otro *sapiens*, y menos curioso, lo que hizo que no se atrevió a salir por los océanos, así que no se consiguen restos de él en todas las regiones de nuestro planeta como sucede con el *Homo sapiens* que llegó segundo a los mismos territorios que el neandertal y se fue por los océanos a conocer el mundo. ¿Cuántos no habrán perecido en esas aventuras? Sin embargo, por estar el Neanderthal también en nuestros genes, está también en América a través de nosotros, y si uno pone mucha atención cuando camina en una gran ciudad de nuestro continente, lo mismo que en otros continentes, puede observar ciertos humanos con características físicas todavía propias del Neanderthal.

En conclusión momentánea, somos una mezcla de ambos tipos de *homo*, aunque con mayor cantidad de genes del *homo* que llegó de último al continente eurasiático (el nuestro). Digo "el que llegó de último" porque tenemos cada día noticias nuevas de otros tipos de humanos que llegaron también a Europa, por ejemplo, pero como no tuvieron aparentemente descendencia demostrable, la ciencia se ocupa de esos con menor interés, hasta que logremos más informaciones al respecto y que aprendamos que tuvimos cruces genéticos también con otros tipos de *sapiens*.

Bueno, entonces, nuestra segunda hipótesis más segura es que salimos de África ya formados como *sapiens* (hace unos 250.000 años aproximadamente) y que recibimos en el nuevo territorio (el continente eurasiático) una pizca de gen neandertal. Sin embargo todavía nos hace falta más información acerca de todo esto.

Algo muy importante para nosotros americanos es volver al proceso de investigación en nuestro continente, para ir descubriendo también algún día cuándo llegaron de verdad los primeros seres humanos al mismo. Ya existen



unos intentos de investigación al respecto (para épocas muy anteriores a la de Cristóbal Colón) pero están apenas empezando, de modo que nos queda mucho que hacer todavía para escribir un nuevo capítulo del *Homo sapiens sapiens*, hasta ahora solo nos ha interesado aprender cuándo y cómo llegó a nuestros territorios del sur, equivocándonos varias veces al respecto, creyendo firmemente, por ejemplo, que había habido una sola entrada por los hielos del norte (es decir, por el estrecho de Bering), hipótesis que se debió principalmente a los norteamericanos y que ya ha sido corregida a finales del siglo XIX y en el XX mostrando que hubo de hecho varias entradas, en tiempo y espacio.



TERCERA HIPÓTESIS  
*Similitudes y diferencias entre los grupos humanos  
y aparición de lenguajes y lenguas*

Éramos muchos grupitos humanos observando su mundo, todos con capacidades similares y con debilidades similares. Observando yo misma recientemente a unos bebés humanos de pocos meses, que todavía no hablan, los pasean sus mamás y pude notar que ellos también observan el mundo alrededor suyo. Observen ustedes los ojos de esos bebés, la profundidad de esos ojos nos puede llevar a pensar que, si no fuéramos ya tan dañados culturalmente, podríamos comprender que ellos ya están pensando sobre el mundo que ellos observan con gran interés y con interrogación. Pienso que si no fuera por esa perversión cultural que nos ciega y nos obliga a hacer esfuerzos para que aprendan esos bebés a ser pronto como nosotros, a hablar y pensar como nosotros, con nuestro propio vocabulario, nuestras propias reglas gramaticales y con nuestra propia mentalidad ya culturalmente iniciada, y que si no fuese

por esto podríamos tal vez enseñarles a intercambiar ideas con la ayuda de sus neuronas en lugar de hacerlo con sonidos; que podrían aprender de un solo golpe treinta idiomas, por ejemplo, en lugar de uno solo, entre otros... ¿Y de qué otras cosas serían capaces, ni siquiera imaginables para nosotros, actuales *sapiens*?

¿De qué nos serviría esto?, me podrían preguntar algunos de ustedes, más escépticos, yo les contestaría: tal vez nos ayudaría esto a formar una humanidad distinta, una humanidad más neuronal y pensante, una humanidad tal vez más inteligente, comprensiva, más humana, menos instintiva, una humanidad tal vez más preparada para encontrar algún día a otros seres inteligentes del cosmos...

#### CUARTA HIPÓTESIS

*Los huecos dejados en nuestra historia más reciente por los españoles, sin explicación, y las nuevas hipótesis que utilizaremos para corregirlos y tratar de explicarlos. Se trata ahora de nuestro continente americano*

En 1492 llega Cristóbal Colón a las Antillas, en el Mar Caribe (que no tenía nombre todavía para esos europeos), evitando inexplicablemente el peligroso "mar de los sargazos". Una vez, cuando yo estaba todavía pequeña oí hablar de ese mar y pregunté a mi papá: "¿Qué es el mar de los sargazos? ¿Dónde está ese mar?". Y riendo mi papá me contestó: "Cerquítica de aquí, lo podrás conocer pronto" (es que vivíamos en esa época en la isla de Guadalupe, y luego en Martinica, otra isla del Mar Caribe). Dicho mar de los Sargazos, muy cercano y parte en realidad del mismo Mar Caribe, fue inexplicablemente evitado por Colón, lo que no podía saber si realmente hubiera llegado desde Europa al Mar



Caribe sin conocerlo y sin información previa, según la historia contada por el propio Colón. En efecto, es incomprensible creer lo contado por ese “descubridor” cuando se conoce el *mar de los Sargazos* y se sabe el gran peligro que este representa para las embarcaciones, pues los sargazos constituyen en ciertos mares tropicales una selva marítima de algas tan enredadas que ningún barco puede fácilmente escapar del lugar cuando se enreda ahí. En otra oportunidad, aportaremos la razón por la cual logró el “genovés” evitar con tanta sabiduría esos sargazos, porque esto ya lo contó hace pocos años un joven historiador venezolano (de origen peruano) quien supo adónde debía ir para leer la verdadera historia de Cristóbal Colón y de sus compañeros; lo veremos cuando analicemos –algún día– un libro escrito por Luis Erasmo Ninamango Jurado (2009), titulado *Encubrimiento y usurpación de América*, libro cuya primera noticia nos llegó en 2009, en la Feria del Libro de Caracas.



Habiendo llegado el “genovés” a las costas e islas del Mar Caribe y de la tierra que luego llamaría uno de los compañeros de Colón “Venezuela” (fue Américo Vespucci, cuyo apellido fue puesto también por sus compañeros a nuestro continente entero: América), para el nombre dado a nuestra tierra venezolana se argumentó que era como una “pequeña Venecia” (se comprende con esto que ese compañero de Colón no había tenido verdadera información acerca del Lago de Maracaibo, sino no lo hubiese llamado “pequeño”, y si se hubiesen adentrado ellos en los interiores de la costa que ellos creían ser otra isla más, la “isla de Venezuela”, seguida más hacia el sur por la “isla de Brasil”, ya que en esos momentos también creían que Brasil era otra isla más, que seguía a Venezuela. Esa creencia acerca de Venezuela y Brasil se debía probablemente al hecho que hasta ese momento sólo habían encontrado islas en ese mar que luego se iba a llamar “Caribe”, el cual iba a ser el terror de los españoles).

Fundan entonces una primera ciudad en la pequeña isla de Cubagua, en 1498, cerca de la isla de Margarita (ciudad que fue destruida pocos años después por un maremoto y nunca más la volvieron a construir. Esa fue la verdadera primera ciudad fundada por europeos en América. Fue fundada también por los españoles, siempre en la costa oriental), otra ciudad, la de Cumaná (nombre fundado a partir del de la población aborigen Caribe los Cumanagotos, como sucedió a menudo en Venezuela, país en el cual gran parte de las ciudades, incluso de las capitales, y la mayoría de los pueblos pequeños, llevan nombre indígena).

Ya antes de la llegada de Colón al Mar Caribe, se sabe hoy que unos diez años antes habían llegado ahí a un lugar que se llamó durante ese tiempo "Puerto de las Perlas" (porque ahí había también probablemente muchas ostras perlíferas como las había en la isla cercana de Margarita) un grupo de 17 marineros españoles, con su capitán, el comerciante de nombre Alonso Sánchez de Huelva. Este hecho siempre nos fue escondido por los historiadores de Colón. Aquellos europeos se entendieron bien con los indígenas Caribes del lugar, por lo que, cuando los encontraron ahí los nuevos europeos al llegar (los de Colón), llamaron a esos "los indios blancos". Ese episodio mal conocido de la historia fue muy discutido durante varios años, hay varias versiones de estas historias redescubiertas recientemente; los dos primeros autores que escribieron al respecto fueron el Inca Garcilaso de la Vega, llamado el Inca porque era el hijo de una princesa de la familia real de los Incas y de un español llamado "de la Vega", había aprendido con su padre europeo a hablar, leer y escribir en español, por lo que relató muchos episodios de la historia americana de su tiempo, y Fray Bartolomé de las Casas. Los únicos españoles que siempre han sostenido lo verídico de esa historia es la población de la ciudad y puerto de



Huelva, que incluso han levantado una estatua al capitán originario de ahí, habiendo también muchas instituciones que llevan el nombre de dicho capitán, a quien consideran como un héroe de Huelva desconocido de los historiadores, que habrían dado preferencia a Colón en la historia de la conquista de América.

Tal vez porque fue una historia muy distinta de la de Cristóbal Colón con los Caribes, porque en vez de entenderse con estos, como los marineros de Huelva, los calumniaron y propagaron muchas historias e imágenes feas acerca de los Caribes y pelearon mucho con ellos, mostrando gran crueldad en esas peleas, lo que les valió a esos europeos nuevamente llegados la enemistad de los indígenas y muchos combates con ellos, tantos que no lograron fundar allí los españoles ninguna ciudad definitiva, a lo cual hubo que sumar los fuertes terremotos que azotaron el lugar, impidiendo la instalación definitiva del gobierno español. Esa incapacidad de los europeos en vencer definitivamente a los indoamericanos les retrasó su instalación en el sur, razón probable del odio que les tuvieron los españoles a esos indígenas, y podemos tener la hipótesis de que había en esa época (e incluso hasta el presente siglo XXI) dos bandos de españoles, los que protegieron la memoria de Colón, lo que les favorecía, y los que protegían la memoria de los indígenas, lo que retrasó para los europeos la conquista definitiva de Venezuela y de las costas del Atlántico.

Como no disponemos de información que nos explique por qué fueron tan amigos los Caribes con esos 18 españoles llegados antes que Colón, podemos plantear la hipótesis de que ellos, por no haber recibido el mapa que recibió Colón del príncipe florentino (según cuenta Ninamango Jurado), se perdieron en el mar de los Sargazos, y es probable que fueron salvados por los Caribes, que conocían muy bien la región, y que por esto quedarían aquellos españoles agradecidos de esos indígenas y vivieron en paz con ellos, lo que no hicieron Cristóbal Colón y sus compañeros. Esto nos muestra que nos quedan



todavía muchos puntos oscuros en la historia de América, así que no podemos descansar como si todo estuviera clarito en esos episodios...

En cuanto a la historia de Cumaná fue demasiado interesante y cambiada, desde "la Nueva Toledo" pasó a ser "Nueva Córdoba", y muy tardíamente, gracias a los consejos de un fraile dominico que logró convencer a españoles e indígenas para que hicieran la paz, esa ciudad se volvió a fundar tardíamente en el siglo XVI, en 1563, cuatro años antes que Caracas, la cual lleva desde entonces el nombre de uno de los grupos más importantes entre los Caribes, el de los Caracas y el de los Teques, cuyo gran jefe era Guaicaipuro, vilmente asesinado por los españoles que lo hicieron caer en una de esas trampas que eran costumbre europea pero no costumbre indoamericana, según nos han reportado varios cronistas españoles, entre los cuales recuerdo muy especialmente a Fray Pedro Simón. La nueva ciudad española fundada en la costa en 1563, pero esa vez con éxito, recibió entonces el nombre de Cumaná a causa de los cumanagotos, como expliqué, esos otros Caribes, por lo que la hizo nombrar en nuestro siglo (en el año 2017) "Primera ciudad americana fundada por los españoles" en América, lo que fue aprobado por el papa Francisco, aunque esto de primera ciudad no fuera del todo cierto por todo lo que hemos resumido más arriba en el presente texto.

Solo se interesó por el estudio arqueológico de las ruinas de la Isla de Cubagua, muchísimos años después, en el siglo XX, el llamado "padre de la arqueología venezolana", el profesor José María Cruxent, de origen catalán, quien huyó de la dictadura de Franco en España, a finales de los años 30 del siglo XX, pero no logró continuar con los trabajos de recuperación de dicha ciudad, dejando el mismo trabajo, muchos años después, a otro arqueólogo, Jorge Armand, quien llegó a hacer un primer informe por el trabajo que realizó durante unos años, pero, a pesar del interés de lo conseguido por él, tuvo que interrumpir



pirlos hasta el momento que escribo por falta de subsidio. El profesor Armand vive todavía en la ciudad de Mérida, sin trabajar en arqueología.

Curiosamente, abandonan los líderes españoles esa porción del Mar Caribe, sin razón aparente, sin procurar siquiera conocer la tierra más allá de la costa de Venezuela (región que creyeron durante un cierto tiempo más que era otra isla, la cual en su imaginación se continuaba, como dije más arriba, en la “isla de Brasil”).

¿Por qué los jefes de la expedición española abandonaron las Antillas y el Mar Caribe? No explicaron los cronistas ni los primeros historiadores españoles cómo supieron esos europeos que había tierras continentales más al norte, es probable que recibieron la información de los Arawaks que parecen haber sido sus principales informantes en la región y con los cuales se entendieron un poco mejor que con los Caribes, a quienes “bautizaron” los españoles (en realidad fue el propio Cristóbal Colón) dándoles el calificativo de “caníbal” con ayuda de dichos Arawaks; esta información nos la da el autor francés Lestringant (1994) en su libro *Le Cannibale* (primera parte del Capítulo 1: “Naissance du Cannibale”).<sup>2</sup> En efecto, en este libro nos informa que “nacieron los CARIBES cuando Cristóbal Colón encontró a los Arawaks” y que Colón inventó el nombre de los Caribes con base a una deformación del idioma Arawak, el cual no conocía.

Dejaron las Antillas entonces algunos de los compañeros del “conquistador” para subir mucho más al norte, consiguiéndose a los aztecas y su ciudad de Tenochtitlan, situada lejos de la costa, ciudad que ellos saquearon, asesinando además al emperador Cuauhtémoc (cuyo nombre náhuatl significaba “*el águila se posó*”, en relación a una referencia mítica de ese pueblo) antes de

---

<sup>2</sup> Véase también Lestringant (1983, 1984).



abandonar el lugar con todo el oro que habían conseguido; no hubo en efecto casi resistencia de parte de los aztecas, los cuales sucumbieron en gran parte por una epidemia de viruela, la cual les afectaba por primera vez ya que esa enfermedad fue traída a tierra americana por los europeos. Ese oro robado a los aztecas no aportó nada a los españoles esa vez, pues se hundió el puente que los iba a llevar de regreso a la orilla del lago, muriendo ahogados los europeos en compañía del oro.

Después de vencer a los mexicas (nombre que llevaban entonces los aztecas) y de saquear a Tenochtitlán de todos sus tesoros, que perdieron de todos modos los españoles como sí cuentan los primeros historiadores que trataron el episodio de México, volverían a construir Tenochtitlán como ciudad española más tarde, bajo el nombre de Ciudad de México, que transformarían después en un virreinato, el de México en 1521, bajo la dirección de Hernán Cortés.

¿De qué se ocuparon los líderes españoles en ese intervalo, ese "hueco histórico" que hace pensar que ellos actuaban como locos, al abandonar las primeras tierras encontradas en el Mar Caribe para ir a buscar otras? ¿Por qué no se nos dice la razón por la cual no procuraron conocer más allá de la costa de Venezuela? ¿Pensaban que allá no había oro? Esta es una hipótesis posible pues los habitantes del Mar Caribe llevaban muchas joyas de oro, pero sus ciudades no eran tan lujosas como las de los aztecas y de los peruanos (los quechuas y sus gobernantes los Incas).

Si observamos la secuencia de las fechas de fundación de esas otras colonias españolas, no puede sino sorprendernos otra vez la separación tan grande entre esas fechas; y sobre todo el tiempo que ocuparon los españoles en conquistar otras regiones, sin que nos indiquen los historiadores la razón de olvidarse del territorio venezolano y del Mar Caribe, tan rico en islas de todos



los tamaños. Esto es lo que llamo un “hueco histórico”, un período de tiempo no aprovechado por la historia, sin razón aparente. Sólo se consiguen algunas informaciones en ciertos autores que se ocuparon de compañeros menos importantes de los jefes españoles que habían acompañado a Colón, pero tampoco nos ofrecen unas explicaciones razonables, menos en relación con el envío, mucho tiempo después –por Carlos V y los banqueros alemanes los Welser (en español “Bélzares”)–, de una tropa de soldados alemanes que sí se ocuparon de lanzarse a conocer el interior de la tierra venezolana abandonada por los jefes españoles.



Pienso que eso fue por el inmenso miedo que tenían a los Caribes, gracias al “bautizo lingüístico” que Colón había hecho a ellos, ayudado por la gran valentía guerrera de esos indígenas, quienes se iban a convertir en los más importantes defensores de las tierras americanas, dato que siempre nos escondieron los historiadores, escondiendo también que eran grandes fabricantes de barcos y que con estos atacaron y hundieron muchos barcos españoles; sobre todo cuando descubrieron la enemistad que tenían entre sí los europeos venidos después de Colón a conquistar también tierras americanas, los holandeses, franceses e ingleses, y, como los Caribes tenían aparentemente una gran tradición política, rápidamente comprendieron que debían hacer amistad con esos más recientemente llegados por ser enemigos ellos de los españoles. Por lo que obtuvieron –los Caribes– de aquellos otros invasores cañones y otras armas europeas con las cuales lograron ser aún más efectivos en la pelea marítima y terrestre.

Sin embargo, lo que hizo que los españoles temieran más a los caribes fue la fama que voluntariamente (o por gran ignorancia lingüística) les dio Colón al bautizarlos “caníbales”, lo que explicaremos a continuación.

Con las fechas de “fundación” de las distintas ciudades en esas colonias españolas se puede uno dar cuenta de esa extraña decisión de los nuevos llegados de establecerse política y territorialmente en forma desordenada, sin ningún plan, lo que se debía evidentemente al desconocimiento que tenían los españoles de ese nuevo continente y esos paisajes y esas culturas tan diferentes de lo que ellos conocían. Van dibujando poco a poco el mapa de América, inventando a medida de sus avances los nombres que dan a esas “nuevas” ciudades, hispanizando de este modo los nombres indígenas de las ciudades ya fundadas anteriormente por los grupos y naciones indígenas.

Por cierto, cuando bastante más tarde se dieron cuenta de su error y que empezaron a explorar también el interior de Venezuela, es decir, el continente sur, comprendieron su error (y lo entienden más aún hoy en el siglo XXI, aliándose con otros europeos y –además– con los norteamericanos y los colombianos, lo que nos causa tantas desgracias actualmente a nosotros venezolanos); pero demasiado tarde para obtener aquello lo que en el fondo querían más que todo los europeos en esa época como en el siglo XX y el XXI: el oro y las minas correspondientes, además de aquello que se ha dado en llamar “oro negro”, el petróleo, que se ha agregado a todas nuestras riquezas, por desgracia nuestra.

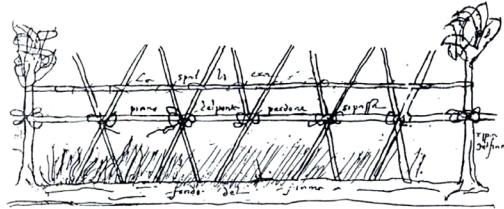
Regresemos ahora al siglo XVI, para seguir con la intención de llegar a comprender un poco más en nuestro siglo la mentalidad europea de los “conquistadores de América”... En 1527 fundaron una pequeña ciudad en Coro (quedándose así siempre en la costa venezolana sin atreverse a seguir al interior del continente), la cual servirá para recibir las tropas mandadas por los alemanes bajo la dirección de un joven oficial nombrado Hutten, el cual iba a ser asesinado luego por un español de nombre Carvajal, veremos luego en qué situación. En 1535 fundan la ciudad de Lima en Perú sobre la base de la anti-



gua Tahuantinsuyo, bajo la dirección del sanguinario Francisco Pizarro. En un futuro próximo será esa región, que comprendía entonces a Bolivia, la que formaría el Virreinato de Perú. Y en 1538 fundan Santa Fe de Bogotá (Virreinato de Santa Fe), con la dirección de Gonzalo Giménez de Quezada, bajo el nombre de Nueva Granada.

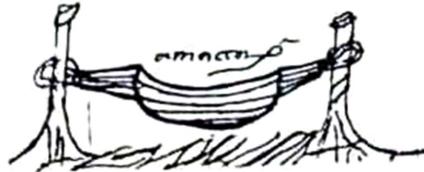
¿Qué pasó entonces con Venezuela? Los alemanes ya habían descubierto que esto no era solo “una isla”, sino una región de un nuevo continente, que va a seguir nombrándose con el nombre que le había puesto Américo Vespucio, y también ya habían fundado ellos con algunos españoles Coro y El Tocuyo a principios del siglo XVI, según el joven florentino Galeotto Cey (1991) (que, muy tardíamente, en el siglo XX, se va a descubrir que ese fue el primer verdadero cronista de Venezuela), italiano que va a describir por lo menos la región comprendida entre nuestro estado Falcón (cuya capital es Coro) y nuestro estado Lara (con la primera ciudad fundada por los alemanes en el interior de Venezuela, El Tocuyo, en 1545); los alemanes igualmente descubrieron los grandes ríos andinos bajando a los Llanos, donde se ahogaron muchos de ellos y de los animales que llevaban a la Nueva Granada por orden del rey de España. Dicha última expedición incluía además parte del actual estado Táchira para ingresar por fin a la Nueva Granada, ya que no pudieron subir por la Cordillera de Mérida, a causa del rechazo varias veces repetido de los Jirajara (grupo de origen chibcha que, por su valentía y sus capacidades guerreras, fue confundido durante mucho tiempo con los Caribes).





*Imagen de Galeotto Cey de los puentes que construían en los llanos venezolanos para cruzar los inmensos ríos: "por allí pasaban 200 personas y hasta 500, con las cargas encima".*

Fuente: Galeotto Cey (1994, 97).



*Imagen de Galeotto Cey de las hamacas: "Duermen estos indios en ciertas telas o redes, colgadas al aire, hechas de algodón, o de aquella cocuiza o cáñamo... son de una gran comodidad...*

*Llaman a estas telas o redes hamacas".*

Fuente: Galeotto Cey (1994, 107).





*Imagen de Galeotto Cey de un fruto de aguacate: “El aguacate es un árbol que nace en las montañas de tierra adentro... quitásele la concha fácilmente, quedando debajo una carnosidad entre el verde y el amarillo, mucho más tierna que dura, por su morbidez parece mantequilla”.*

Fuente: Galeotto Cey (1994, 132-133).



*Imagen de Galeotto Cey de la planta de cacao: “es un árbol que nace silvestre en los bosques, crece muy alto... en el tronco del tallo, echa su fruto, que son ciertas vainas largas como de un palmo, entre verdes y blancas, de grosor como el de un buen pepino”.*

Fuente: Galeotto Cey (1994, 133).

Es importante resaltar en este punto que el nombre “AMÉRICA” fue dado a las colonias españolas a partir del Mar Caribe y los otros territorios invadidos y colonizados por esos europeos en ese “nuevo” continente “descubierto” por ellos, y que van a seguir llamando “las Américas” hasta los siglos XIX y XXI. De modo que fue un acaparamiento muy traicionero hecho por los gobernantes del norte del mismo continente, por no tener nombre propio para su territorio que había sido conquistado por los ingleses mucho más tarde que las colonias españolas, de modo que tienen razón los latinoamericanos en reclamar el nombre “América” como suyo, sobre todo que la mayoría de esas naciones del sur son también “estados unidos” por su estructura política, que es federal, sobre todo desde la independencia lograda contra España en el siglo XIX. Una anécdota simpática en relación con esto: Un estudiante norteamericano (estadounidense) que pertenecía a un programa de los norteamericanos para que sus estudiantes aprendieran el español y supieran algo de la historia y literatura de Latinoamérica, conversando un día conmigo me dijo con gran tristeza que “su país era el único en el mundo en no tener nombre, pues era injusto que tuviera el nombre de América, pues ¡ese ya era el de todos los países de este continente! A esto le contesté: “No te preocupes, ya tu país tiene nombre, se lo pusimos los latinoamericanos, se llama «Gringolandia»”...

## LOS CARIBES Y EL CANIBALISMO

Es muy probable que el problema analizado fuera por el terror que desarrollaron los españoles de Colón por los Caribes. Tenemos que hablar aquí de la etimología de esas palabras indígenas: Los Caribes de las Antillas en el momento de la llegada de Colón se llamaban a sí mismos “*Carib*”, término que



en su lengua significaba “El Valiente”, “el que no teme nada”, pero los Arawaks lo pronunciaban “caniba” para decir “cariba”, posiblemente porque en su lengua no se utilizaba la “r” como sucede en varios idiomas, *lo que va rápidamente a ser reinterpretado por los españoles con base a todos los mitos y cuentos populares que traían de la Edad Media europea*, los cuales tenían su más antigua base probable en las angustias vividas por sus antepasados después de la catástrofe sucedida en el lugar del RIF, como indiqué más arriba, o de los mitos contruidos posteriormente por los griegos y los romanos para dar sentido al simbolismo de su mitología, unidos a los mitos traídos de todos los rincones de nuestro planeta por navegantes europeos que se van a suceder unos tras otros en los años venideros.



Al nombre que los Arawaks daban a los Caribes: “cariba” que pronunciaban ellos “caniba” término que muy pronto fue transformado por Cristóbal Colón en “cañibal”, apoyándose en la palabra “Carib” ya transformada por los Arawaks en “cariba” o “caniba” por una parte, y por la otra en base a la obra de Plinio, escrita en latín, autor romano que espantó a los europeos medievales con *sus seres-perros, con cabeza de perro* (perro se dice *en latín* “canis”, palabra que dio pie a Colón a su turno para formar el término “cañibal”), y que tenían gustos antropófagos; por lo visto fue de gran utilidad para Colón haber descubierto, gracias a los Arawaks inocentes de todo esto, que se podía equiparar el término “canis” del latín para “perro”, idioma totalmente ignorado por los Arawaks y los Caribes, los cuales se volvieron culpables sin quererlo de la historia atribuida por los españoles a la tribu Caribe, haciendo de esa unos terribles “cañibales”, palabra muy nueva que en adelante significaría “antropófago”, término que ya existía en griego pero que ignoraban esos españoles.



*Grabado del año 1544 en el que se pueden ver (de izq. a der.): un monópodo o esciápod, un cíclope femenino, unos siameses, un blemio y un cinocéfalo.*

Fuente: Wikimedia Commons.

De modo que la primera historia de América fue escrita y difundida por un conjunto de gente ignorante e infantil, asustadiza por cualquier cuento traído a ella. Aquel cuento absurdo, atribuido a unos Caribes “caníbales” iba a quedar en la historia de esa parte de nuestro continente, e iban los europeos a atribuir también la antropofagia a otros indígenas, esa vez de Suramérica, los Tupinamba o Tupi-guaraní de Brasil, antepasados también de nuestros actuales guaraníes venezolanos.

Todos los mitos y cuentos de la época están en contradicción no solamente con el origen biológico del ser humano según Darwin, es decir, con la familia



de los primates-simios (arborícolas y comedores de frutas), sino también con el mito cristiano medieval del origen del hombre, ser hecho por Dios a su propia imagen, y con el mito y ritual católico que manda la Iglesia a sus creyentes, a saber: la obligación de “comer” a su dios, aunque sea simbólicamente, dato ya comentado, por cierto, en el siglo XVI por Montaigne, en sus *Essais*, a su vez abundantemente comentado por Lestringant (1994) en numerosas páginas de su obra *Le Cannibale*.

El primer impacto “caníbal” fue también con imágenes de los Caribes inventadas por los españoles, los alemanes y los franceses de los siglos XV, XVI y XVII: las imágenes de dibujantes mostraban a los caníbales con cabeza de perro (como los pensó Plinio) vendiendo carne humana en carnicerías tipo europeo. Esas imágenes circularon por toda Europa, lo que contribuyó a la triste fama de los “caníbales”. Los primeros que los dibujaron con éxito fueron Thévét y de Léry; eran dos franceses que viajaron a Brasil y conocieron a los tupinambas. Es interesante comparar las descripciones españolas de los “Caribes caníbales” con la de los cronistas franceses e ingleses, en las cuales no se habla de canibalismo (ver el *Père Labat*, por ejemplo, que fue enviado por el gobierno de Francia y la Iglesia a las pequeñas Antillas francesas e inglesas).

Los españoles llegan entonces con esas obsesiones medievales míticas a las costas de América y “el caribe con cabeza de perro” se vuelve un sujeto perfecto para alimentar nuevos mitos canibalísticos; decían algunos españoles invasores que los Arawaks hablaban del Caribe como “caníbal”. Sin embargo, hay pruebas de que ambos grupos indígenas se entendían bien y las mujeres arawaks aceptaban a menudo ser esposas de los guerreros caribes. Relación apoyada por el mito de origen de los Caribes, el cual oí contar varias veces en mi infancia a unos pescadores en la isla de Martinica, y que servía no sólo



para darles origen divino a esos Caribes, sino que además los hacían respetar por los demás indígenas. En efecto, dicho mito narrado no sólo por pescadores sino también por el último descendiente reconocido de los Caribes antillanos, a quien conocí durante mis vacaciones en las playas de Saint-Pierre, al pie del volcán Mont Pelé, este mito cuenta cómo los Caribes nacieron de una joven mujer arawak que se enamoró de la Gran Serpiente divina, la cual se cambiaba en hermoso hombre por las tardes en las playas, y que ambos tenían amores que fueron descubiertos un día por los hermanos de la joven; esos les tendieron una trampa una tarde y mataron la serpiente a grandes machetazos, saliendo de esos pedazos numerosos Caribes quienes son los antepasados de los Caribes actuales que tenemos en Venezuela, así como en gran parte de la actual población criolla de las pequeñas Antillas y de las Guayanas.

El mito de la Gran Serpiente divina es bien conocido de todas las poblaciones indígenas de América y sus descendientes, mito que ha sido probablemente inspirado por la gran serpiente anaconda del río Orinoco y que inspira permanentemente el mito suramericano del Arco-iris, puente divino entre cielo y tierra, así como el de Quetzalcóatl, el de Amalivaca del Orinoco, y tantos otros mitos amerindios, lo que muestra la relación estrecha entre Caribes y otros indígenas americanos; nos muestra también la estrecha relación entre los pueblos de nuestro continente, relación que procuraron destruir los españoles, pero que no se ha logrado destruir hasta hoy, siglo XXI.





*Petroglifo de Amalivacá ubicado en la zona del Orinoco, Venezuela.*



A pesar de que han pasado cinco siglos largos desde la invasión española y su concepto del indígena como salvaje y en ciertos casos como antropófagos, para lo cual, como hemos visto, inventaron el término caníbal y todavía en nuestra época hay quienes conservan la herencia de la mentalidad de Colón y sus compañeros, en relación a culturas diferentes e incluso aplicando ese término a enfermos mentales, es decir que el término griego de antropófago, después de tanto tiempo sustituido por invento de Colón de canibalismo, sigue presente en el imaginario y probablemente en el inconsciente de la población, por lo menos en un sector influyente e influenciado por esta mirada colonial.

Veamos algunos casos de la actualidad, los complejos histórico-socio-culturales (caníbal) de los siglos XX y XXI: en estos últimos complejos, que son los míos, mostraré la imagen del caníbal como nos ha aparecido en nuestra época, cómo se parece a las observaciones de los cronistas en los siglos anteriores, y cómo recibieron interpretación a menudo muy alejada de la realidad de los hechos, por basarse en apariencias; lo muestro para que los jóvenes investiga-

dores que han leído (como sería normal que sucediera) a los cronistas españoles de la conquista y siglos inmediatamente posteriores, que se den cuenta al conocer los ejemplos de casos que tienen algún parecido con lo que ya leyeron anteriormente. Para que puedan darse cuenta de la razón por la cual les hablo ahora de dichos casos, a fines comparativos con aquellos de los primeros siglos de la llegada de los europeos y para que los jóvenes investigadores de la actualidad tengan herramientas para analizar esos casos cuando los consiguen en textos de la primera crónica, o en libros escritos a veces por escritores de mucha fama, o en periódicos recientes, o en revistas, porque los puntos de vista y las informaciones no son necesariamente con base a los mismos criterios, y deben saber que en las antropologías del sur tenemos otras formas de exigencias.

1. El antropófago de San Cristóbal. Este sí lo fue de verdad, ya que unos vecinos lo descubrieron debajo de un puente en la ciudad de San Cristóbal, estado fronterizo de Táchira, entre Venezuela y Colombia: su foto y sus entrevistas llenaron muy rápidamente todos los periódicos de la región, hasta que fue arrestado y encarcelado después de enjuiciarlo. Confesó todo, se mostraba incluso muy orgulloso de sus hechuras: no sólo vivía debajo de ese puente, sino que cocinaba ahí a quienes lograba matar para cocinarlos; fueron justamente esos olores que habían llamado la atención de los vecinos. Este hombre está todavía encarcelado en San Cristóbal, según lo que me dijeron hace poco, cuando, a raíz de lo que estaba yo escribiendo, tuve la idea de informarme al respecto. Aquí se trata, evidentemente, de un enfermo mental.
2. Los casos que siguen son de otro orden, ya que la cultura occidental y las culturas indígenas se encuentran enfrentadas.



- a. Caso periódico *El Nacional* (principio de la década de los 70 del siglo XX). Se extendió como noticia un día por todo el país una información según la cual unos indígenas de los Llanos del sur de Venezuela estaban migrando “por hambre” y se habían comido, por la misma razón, una niña de su propio grupo. Yo estaba trabajando ya en la ciudad de Mérida, y no creí la noticia, que me pareció solo escandalosa... De todos modos llamé a mi hermano, el antropólogo Gerald Clarac, quien estaba trabajando justamente en el llano de Apure, contándole lo que había leído en *El Nacional*, esto lo hizo molestarse mucho, y me contó lo sucedido: el grupo Pumé de Apure estaba realizando en efecto una migración que acostumbraba hacer cada año, y durante dicha migración se le había muerto una niña, de modo que hizo un ritual típico de ellos, que consistía en ahumar el cuerpo de la niña a fin de conservarlo para que resistiera el resto del viaje, bajo el sol llanero, hasta su regreso al lugar donde iba a ser enterrado, según su acostumbrado ritual, en una cueva mortuoria cercana a la aldea de ellos. Ese mismo día llamaron a mi hermano, desde la ciudad de San Fernando, un grupo de diputados que la Asamblea Nacional había enviado de Caracas para averiguar los datos de la noticia; fueron recibidos por mi hermano, quien los llevó hasta el sitio donde estaban todavía acampando los Pumé, con el cuerpo de la niña que llevaban ahumado. Los diputados se regresaron a Caracas y no se habló más del asunto, a pesar de los reclamos de varios antropólogos que consideraron que el periódico donde había salido la noticia escandalosa hubiera debido dar luego una explicación para no dejar al resto de la población del país mal informada acerca de sus indígenas.



Esto nos recordó mucho, a los antropólogos, las informaciones dejadas por los cronistas españoles, donde trataban casos similares con indígenas de la época, que interpretaron del mismo modo que un periódico del siglo XX. Es que un cuerpo que se asa lentamente sobre una fogata para ahumarlo hasta enterrarlo, se parecía muy probablemente, desde lejos, para esos europeos poco acostumbrados a los rituales funerarios de los indígenas americanos, a algún animal en plan de ser asado para ser comido...

- b. Nuestros indígenas yanomami tienen un ritual que realizan siempre para sus familiares muertos, en homenaje a estos: los queman y unen sus cenizas en una sopa de plátanos, a fin de ingerir el alma de su pariente bajo la forma de cenizas, costumbre que ha de hacerse obligatoriamente cuando se respeta al pariente muerto, ya que de esta forma lo re-insertan en el seno de su grupo familiar y grupal. Los criollos poco informados acerca de los Yanomami, así como los extranjeros que hacen vida en Venezuela desde hace poco tiempo, ignoran esos rasgos culturales y se indignan cuando se lo cuentan. Pero los mismos son importantes para ayudar a nuestros jóvenes, sobre todo a nuestros estudiantes de antropología, para que aprendan a distinguir las diferencias entre los rasgos culturales de distintos grupos humanos, cuyas apariencias interpretan muy superficialmente, a partir de sus propias referencias culturales.
  
- c. Cuando llegué a la ciudad de Mérida en 1971, para trabajar en la Universidad de Los Andes, tuve la ocasión de asistir al último caso para la zona del ritual llamado "Angelito". Para lo mismo subí con dos alum-



nas de la Escuela de Historia hasta un páramo donde me habían informado que se iba a exponer un “angelito” recientemente fallecido. Ya yo conocía dicho ritual, mis alumnas no, así que les di la información durante nuestro viaje al páramo en cuestión. Tuve que hacerlo para que no se preocuparan las muchachas y que no se asustaran. En efecto, ya han cambiado dicho ritual en la actualidad (siglo XXI) como lo han cambiado también en los otros países andinos donde existía el mismo ritual; porque en nuestra época en la que el turismo pertenece también a nuestra cultura actual, los rituales se han modificado y simplificado para no chocar con las costumbres occidentales. Pero aquella vez se trataba del ritual auténtico y era probable que no lo iban a volver a presenciar esas estudiantes, quienes no eran andinas. Cuando llegamos al sitio ya habían empezado los preparativos para ahumar el cuerpo, pero antes lo pusieron en una gran olla llena de agua y de verduras de la zona, que habían empezado a cocinar para compartir luego su contenidos entre todos los participantes. Al rato retiraron el cuerpo de la niña para ahumarlo a fin de que perdiera su agua hasta secarse y así se conservase para ser expuesto en la pequeña urna muy bien decorada que habían colocado en un rincón de la sala donde se habían reunido los parientes y vecinos, y donde empezaron a tocar música un grupo de viola, violín y guitarra, acompañados de cantantes. La madre servía a todos una bebida “caliente”, parecía no sentirse afligida, lo que más sorprendió y escandalizó a las estudiantes. Se les explicó que, al terminar la “fiesta del angelito” en la casa de él, luego se llevaría a todas las casas del caserío, con el objetivo de asegurar la buena suerte de la comunidad, unas excelentes



cosechas, con agua suficiente pero sin inundaciones, y la salud para todos, especialmente para los niños y niñas.

Quise traer esos ejemplos para mostrar a nuestros jóvenes antropólogos del sur que el trabajo etnográfico debe ser realizado con mucha conciencia y sin interpretaciones locas y absurdas cuando están fuera de contexto, lo que se facilita mucho en el trabajo de campo que realizamos en la antropología del sur en nuestros países americanos.

### EN FIN, ¿QUIÉNES ERAN REALMENTE LOS CARIBES?

1. Grandes navegantes (los indígenas más sistemáticamente marineros de América, junto con los Arawak, grupo con el cual se entendían mejor, teniendo incluso parentesco ambos grupos, en todas las generaciones –de acuerdo con su mito de origen–). Navegaban igualmente en el océano, los mares y los ríos turbulentos del continente sur americano con una gran seguridad, lo que siempre admiran los criollos y los turistas cuando necesitan viajar por un río de un lugar a otro, exigen siempre ser llevados por Caribes (esos Caribes serían descendientes, según las informaciones que tenemos en Venezuela acerca de ellos, de las islas del Pacífico, hace unos 3.000 a 4.000 años). Pero debemos seguir estudiando esos grupos y su origen, para no seguir con la mala costumbre de aceptar datos que nos han llegado al azar, sin precisión histórica.
2. Descendientes actuales en Venezuela: kariña, pemón, panare, yekua-na, yu'pa.



3. Constructores de barcos grandes (50 metros de largo, de 15 a 20 metros de ancho) para navegar en el mar y en los grandes ríos.
4. Grandes artesanos especialmente en joyas, hamacas y cestas, sobre todo los Yekuana del Amazonas en los siglos XX y XXI.
5. Grandes maestros del intercambio entre distintos grupos indígenas, desde el Orinoco hasta la Florida, antes de la llegada de los españoles y hasta el siglo XVIII.
6. A ellos debieron los Aztecas la figura de Quetzalcóatl –la serpiente quetzal de todos los mitos indoamericanos, que habría sido el dios Arco-iris, salido del héroe mítico Amalivaca de la zona del río Orinoco, mito relacionado con el dios Arco-iris, puente entre cielo y tierra, el cual se extendió a todo el continente americano, incluyendo la Cordillera andina. En la Cordillera de Mérida el quetzal tiene dos especies: el airón y el tistire y se relaciona también con el dios Arco-iris (macho y hembra), así como con los dioses chibchas del Sol y de la Luna (Shuu y Chía), y el muy antiguo dios del páramo cuyo origen no estamos seguros, aunque suponemos que debió ser de los primeros grupos chibcha, el dios Ches, todavía muy respetado de los parameros merideños y trujillanos, que siguen haciéndole ofrendas.
7. Fueron los Caribes los mayores defensores de América contra los españoles (hasta finales del siglo XVIII) y contra las atrocidades de estos, a que se dedicaron a atacar a los españoles de menor jerarquía que quedaron en la costa venezolana, los cuales se dedicaron hasta los años 1560 a atropellar y asesinar a los indígenas, especialmente el corsario Ojeda quien, al comprender que los enviados por el rey de España se estaban dedicando a conquistar regiones más norteañas



y aparentemente más ricas en objetos de oro como México, bajando luego hacia el sur para hacer lo mismo en las zonas de Perú y Nueva Granada (más tarde llamada Santa Fe de Bogotá), se unió contra los indígenas, aliándose a españoles de menor jerarquía; razón por la cual tal vez no hablan casi de esto los historiadores, prefiriendo dedicarse a la historia del saqueo de perlas en la isla caribeña de Margarita, lo que fue acompañado de la matanza sin piedad de los indígenas empleados inhumanamente en tal pesquería. Hasta los años 60-66 del siglo XVI pelearon los españoles que no habían participado en las conquistas del Norte y de los Andes sureños, pelearon en la costa de Venezuela contra unos caciques Caribes, utilizando todas las tácticas posibles para hacerlos caer en trampas, empalarlos, atropellarlos, asesinarlos, matarlos, quemarlos vivos, violar a sus mujeres e hijas, entre otros. Caciques que los historiadores españoles prefirieron silenciar o mencionar apenas, y que fueron los grandes héroes americanos de ese período, los que presentaron mayor resistencia a la invasión española. Entre ellos: Paramaiboa, cacique guanta (zona llamada por los españoles "del Espíritu Santo") que destruyó once veces los pueblos construidos por los españoles, recibiendo la ayuda del cacique Pariaguán y del joven cacique Arichuna, quien arriesgó su vida en las peleas, terminando quemado vivo por los españoles, junto con otros compañeros; y el muy famoso y popular Guaicaipuro, a quien asesinaron por traición los españoles, héroe todavía muy respetado y amado, pero hubo que esperar al presidente Hugo Chávez Frías, en el siglo XXI, quien hizo colocar su efigie y símbolos en el Panteón Nacional en Caracas. Se debe agregar además a Urimare, Paramacay y Catia,



así como al todavía llamado “el Fiero Yaracuy” por el pueblo venezolano, cuya gran parte se sabe descendiente de esos héroes. Aunque los hayan olvidado en general los historiadores españoles y venezolanos, debemos reconocer que este no fue el caso del pueblo venezolano, el cual puso la mayoría de ellos en la “Corte India” del culto a la “reina María Lionza”, otra famosa princesa indígena recordada a través de varios mitos procedentes del estado Yaracuy, lugar de origen de otro famoso héroe, el “fiero Yaracuy”. Es decir, hubo que esperar de cuatro a cinco siglos para que la memoria de todos esos héroes fuera reivindicada oficialmente.



Existen varios autores venezolanos que han investigado en el siglo XX y el XXI sobre los Caribes, especialmente acerca de los kariña, los cumanagotos, y más recientemente los yekuana y los pemones. Entre esos autores los más conocidos son, por ejemplo, Marc de Civrieux (1974, 1992, 1998) y Filadelfo Morales (1989, 1990), varias casas editoras han publicado sus investigaciones. En su literatura sobre los Caribes no hay ninguna referencia a la antropofagia o al canibalismo, que sería lo mismo como enseñó Cristóbal Colón, quien fue seguido por muchos historiadores.

En el siglo XVI un cronista francés, enviado por las autoridades francesas e inglesas, así como por la Iglesia, trabajó con los Caribes de las pequeñas Antillas y los admiró mucho, el conocido como Padre Labat, quien describió sus costumbres, muy particularmente sus inventos como sus “camas transportables” (hamacas o chinchorros), lo que le pareció a ese padre sumamente ingenioso y cómodo para viajar; y de gran importancia le pareció también su invento para sacar el veneno del manioco (yuca amarga en Venezuela) para ha-

cerlo comestible y producir esas famosas grandes galletas llamadas "casabe" en las islas caribeñas, en Venezuela y las Guayanas. En las Antillas francesas e inglesas, por cierto, durante la segunda guerra mundial, la población comió sobre todo el casabe por la falta de pan de trigo. En esas zonas, en efecto, como en los antiguos y actuales territorios caribes, no se produce el maíz sino el manioco, de modo que la conocida "arepa" venezolana se come más en las regiones central y occidental.

Los Caribes, hoy como en los primeros siglos de la llegada de los europeos, fueron los grandes defensores del territorio americano, cosa que olvidaron los historiadores españoles y latinoamericanos de contar; por lo contrario, siempre presentaron a esos indígenas como salvajes, caníbales y malos vecinos.

En el siglo XXI oficialmente le fue restituida la dignidad a los indígenas venezolanos, a través de un capítulo (número 8) escrito por ellos mismos e incorporado en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, bajo la presidencia de Hugo Chávez. No tenemos que buscar a los historiadores para todo esto, es suficiente leer los numerosos mitos venezolanos y colombianos, así como los numerosos cuentos de la memoria popular colectiva, en todos los países latinoamericanos e islas caribeñas, como apoyo para la reconstrucción de nuestra Historia más auténtica.

## CONCLUSIÓN

Con este texto procuro mostrar que las antropologías del sur no se alientan sólo de las teorías y metodologías de los antropólogos nortños así como de su propia etnografía y de una historia hecha en una época europea cuando no había todavía conocimiento de lo que ha de ser la Historia, sino que



se puede alimentar de todas las disciplinas científicas que nos parecen tienen relación con nosotros y la capacidad de mostrarnos los distintos “*rappports*” entre nuestras investigaciones y las de otros científicos, especialmente cuando se trata de los antropólogos y otros investigadores del sur; debemos igualmente regresar a todos los libros, artículos o documentos que nos aportan significados, sean los antiguos, sean los más recientes, sean los de nuestro propio país, sean de otros países de nuestro continente o de otros continentes, especialmente cuando se trata de otros continentes-sur, es decir del sur-sur, como África, las islas del Atlántico-sur y del Pacífico, Madagascar, Nueva Zelandia o los países surasiáticos, especialmente los pueblos indígenas o mestizos de todas partes.



Este texto ha tenido como finalidad hacer una pequeña demostración metodológica enseñando qué informaciones nos han faltado (“huecos de la historia”) en las ciencias humanas y sociales, y cómo podemos corregir esas fallas, tan repetidas a menudo por investigadores y por los políticos de todas tendencias.

También es nuestra intención en Mérida de reivindicar la memoria de los Caribes para la Historia de Venezuela considerando, sobre todo, que gran parte de pueblo venezolano es descendiente de los Caribes descalificados por los españoles a causa de su gran valentía y su capacidad guerrera.

Otra finalidad teórico-metodológica de este texto es mostrar cómo la Historia ha podido en el curso del tiempo descalificar totalmente a un importante grupo humano del continente americano y por consiguiente a sus descendientes; estos últimos son numerosos en Venezuela (nuestro país) y esperamos que próximos investigadores comprendan la importancia de restituir, en el caso especialmente de los Caribes, la dignidad humana y verdadera historia de uno de

nuestros principales pueblos, y eso porque fueron de los que más defendieron su territorio contra la invasión europea, y por esta razón fueron calumniados. Lo que podemos comprender en nuestra actualidad del siglo XXI, pudiendo observar nosotros en la Venezuela de hoy todas las informaciones, a menudo inventadas por la televisión y la prensa internacional, para descalificarnos a fin de lograr invadirnos y conquistar nuestras minas de oro, de petróleo, de diamantes y de tantos minerales importantes para las industrias actuales, tesoros que nos fueron regalados por el planeta, tal vez porque fuimos sus primeros hijos e hijas que nacieron del mar... Caribe.

Nos parece injusto a nosotros, los antropólogos del sur, que a nuestros niños y niñas le sigamos contando falsedades acerca de sus antepasados.

*El hombre es integralmente hijo del Cosmos; las partículas que constituyen sus átomos se formaron en los primeros segundos del Universo; sus átomos se forjaron en las entrañas furiosas de soles anteriores al nuestro, sus moléculas se unieron en las convulsiones de nuestro planeta en gestación; y finalmente sus macromoléculas se asociaron en los torbellinos de una "sopa primitiva" para formar al primer ser celular: El hombre.*

Edgar Morin, *La complejidad humana* (1977, 154).



## BIBLIOGRAFÍA

Directa:

- Cey, Galeotto. 1991. *Viaje y descripción de las Indias. 1539-1553*. Caracas, Venezuela: Fundación Banco Venezolano de Crédito y Embajada de Italia en Venezuela.
- Civrieux, Marc de. 1974. *El Hombre silvestre ante la naturaleza*. Caracas, Venezuela: Col. Científica de Monte Ávila.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Watunna un ciclo de creación en el Orinoco*. Caracas, Venezuela: Col. Científica de Monte Ávila.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Los Chaima del Guacharo*. Caracas, Venezuela: Col. Científica de Monte Ávila.
- Freud, Sigmund. 1900-1901. *Obras Completas Volumen IV - La interpretación de los sueños (I) (1900), Volumen V - La interpretación de los sueños (II) y Sobre el sueño (1900-1901)*. Londres, Inglaterra: Standard Edition.
- Lafaye, Jacques. 1974. *Guadalupe (La formation de la conscience nationale au Mexique)*. París, Francia: Editions Gallimard.
- Lestringant, Frank. 1994. *Le Cannibale, Grandeur et Décadence*. París, Francia: Perrin Edit.
- \_\_\_\_\_. 1984. Le nom des Cannibales, de Christophe Colomb á Michel de Montaigne. *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 6e. série: 17-18.
- \_\_\_\_\_. 1983. *Le Cannibale et ses paradoxes, Images du cannibalism au temps des guerres de religion, Mentalités, Mentalities* (vol. I, no. 2). Hamilton, New Zealand: Outrigger Publ.
- Morales, Filadelfo. 1989. *Del morichal a la sabana*. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Los Hombres de Onoto y La Macana*. Bolívar, Venezuela: Fondo Editorial Tropykos.
- Morin, Edgar. 1977. *La complexité humaine*. París, Francia: Le Seuil.



- Ninamango Jurado, Luis Erasmo. 2009. *Encubrimiento y usurpación de America*. Caracas, Venezuela: Ediciones de la Presidencia de la República.
- Pääbo, Svante. 2010. Rastrear el pasado por medio de la genética – evolución. Video del programa Redes, no. 104, dirigido por Eduardo Punset, publicado el 12 de octubre de 2011. <https://www.youtube.com/watch?v=n-9BleXcpx8>.
- Reeves, Hubert, Jöel de Rosney, Yves Coppens y Dominique Simonnet. 2006. *La historia más bella del mundo (Secretos de nuestros orígenes)* (trad.: Oscar L. Molina). España: Anagrama, Col. Argumentos.

Indirecta:

- Blanchard, Marc E. 1990. *Trois portraits de Montaigne: Essaisur la représentation à la Renaissance, Chapitre II: Cannibale*. París, Francia: Nizet.
- Boucher, Philip. 1992. *Cannibal Encounters, Europeans and Islands Carib, 1492-1763*. Baltimore, EEUU / London, Inglaterra: The Johns Hopkins Univ. Press.
- Combes, Isabelle. 1992. *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. París, Francia: P.U.F.
- Duchet, Michèle. 1992. *L'Amérique de Théodore de Bry, une collection de voyages protestante au XVI eme. Siecle/Baltimore/Londres: The Johns Hopkins Univ. Press*.
- Fonseca, Amílcar. 1955. *Orígenes trujillanos*. Caracas, Venezuela: Tipograffa Guarido.
- Galeotto, Cey. 1994. *Viaje y descripción de las Indias 1539-1553*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Nacional, Fundación Banco Venezolano de Crédito.
- Hurbon, Laenec. 1988. *Le barbare imaginaire, "Sciences humaines et religions"*. París, Francia: Les Editions du Cerf.
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La pensé sauvage*. París, Francia: Plon.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Histoire de Lynx*. París, Francia: Plon.
- Métraux, Alfred. 1967. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. París, Francia:



Gallimard.

Mouralis, Bernard. 1989. *Montaigne et le mythe du Bon Sauvage, de l'Antiquité à Rousseau*. París, Francia: Editions Pierre Bordas.

Oliva de Coll, Josefina. 1991 [1974]. *La resistencia indígena ante la conquista*. México: 2° ed., Siglo Veintiuno Editores.

Piñerúa Monasterio, Félix. 2008. *Venezuela desde sus orígenes*. Caracas, Venezuela: Talleres Tipográficos de Miguel Ángel García e Hijo.

Sperlich, Diether. 1973. La selección natural y la evolución del hombre. En *La evolución de las especies*, 73–87. Barcelona, España: Salvat Editores, Editions Grammont S.A., Lausanne.

Urdaneta, Ramón. 1997. *Diccionario de los Indios Cuicas*. Caracas, Venezuela: Sociedad de Amigos de la Biblioteca Central Mario Briceño Iragorry.





# ANTROPOLOGIAS EN MOVIMIENTO

INSURGentes

## ANTROPOLOGÍAS EN MOVIMIENTO

*La segunda parte de la revista In-Sur-Gentes se piensa como un espacio para la publicación de artículos arbitrados sobre investigaciones y prácticas antropológicas del sur, desde el sur-sures que necesitamos re-conocer, valorar y ponerlas en movimiento en el seno de los centros universitarios, de investigación y muy especialmente, en las comunidades.*



## LA RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR COMO UNA PROPUESTA DE PRAXIS INTEGRACIONISTA. ACERCAMIENTO REFLEXIVO-TEÓRICO

**MEJÍAS GUIZA, ANNEL DEL MAR**

Departamento de Investigación, Escuela de Odontología, Facultad de Odontología,  
Grupo de Investigación en Socioantropologías del Sur (GISS)  
Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes  
Red de Antropologías del Sur  
Mérida, Venezuela  
Correo electrónico: [annelmejias@gmail.com](mailto:annelmejias@gmail.com).  
Twitter: @AnnelMejias

**VÁSQUEZ CASTRO, JOSÉ GREGORIO**

Departamento de Literatura Hispanoamericana y Venezolana, Escuela de Letras,  
Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes  
Red de Antropologías del Sur  
Mérida, Venezuela  
Correo electrónico: [jovascas@gmail.com](mailto:jovascas@gmail.com)

EN MOVIMIENTO



ANTROPOLOGÍAS

NETWORK OF ANTHROPOLOGIES OF THE SOUTH AS A PROPOSAL  
FOR AN INTEGRATIVE PRAXIS.  
A REFLEXIVE-THEORETICAL APPROXIMATION

Para dar inicio a esta reunión hemos querido presentar las líneas orientadoras de la Mesa de Trabajo<sup>1,2</sup>: *La Red de Antropologías del Sur como propuesta de integración latinoamericana*, realizada en Bogotá, Colombia (7 de junio del año 2017), durante el V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). Además de plantear un acercamiento sobre las antropologías en el sur, *desde el sur y del sur*, explicaremos las banderas teóricas que han guiado nuestro quehacer como grupo en construcción desde el 2015, con el fin de lograr un objetivo central: la integración latinoamericana, en principio, para luego unirnos a las otras escuelas de los diferentes sures del planeta y crear una red de intercambio, visibilización y solidaridad entre l@s antropólog@s del sur. Tenemos diversos proyectos en pleno desarrollo, entre ellos destacamos el



<sup>1</sup> Esta presentación se expuso en el V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) y en el XVI Congreso de Antropología de Colombia, en la mesa de trabajo “La Red de Antropologías del Sur como propuesta de integración latinoamericana”, en el eje temático Geopolíticas del conocimiento (coordinado por los profesores Esteban Krotz y Eduardo Restrepo), el día martes 06/06/2017, en la Pontificia Universidad Javeriana, en Bogotá, Colombia. Esta disertación fue adaptada y ampliada para ser publicada en esta revista.

<sup>2</sup> Agradecemos el apoyo financiero y logístico de la Red de Antropologías del Sur, la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), la Universidad del Rosario de Colombia (co-organizadora del XVI Congreso de Antropología de Colombia), así como del Plan III del Programa de Formación de Personal e Intercambio Científico, de la Universidad de Los Andes (ULA), y de la Fundación para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología (Fundacite), unidad territorial en Mérida, Venezuela, del Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria, Ciencia y Tecnología.

Congreso Internacional de Antropologías del Sur, cuya primera edición la realizamos en 2016, en Mérida, Venezuela, y la Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías, gratuita y en acceso abierto.

### UNA PROPUESTA DE DEBATE: ¿QUÉ NOS UNE Y DESUNE?

Antropologías metropolitanas y periféricas, antropologías disidentes, antropologías situadas, antropologías nativas, antropología crítica, antropologías del sur... multiplicidad de nombres para retratar también una diversidad en la enseñanza, práctica, reflexión teórico-metodológica y abordaje de las comunidades investigadas desde las diferentes disciplinas de la antropología (antropología social, antropología cultural, antropolingüística, arqueología y bioantropología), pero coincidimos en varios puntos –casi de honor–: re-pensarnos desde la colonialidad (o neo-colonialidad); practicar otra ética en el trabajo de campo, porque estudiamos las comunidades donde convivimos, es decir, a nuestras familias, vecinos/as, amigos, amigas; ir más allá de la imposición de la academia, lo que implicaría re-inventar otras formas de difusión e impacto social de nuestros trabajos y reaccionar ante las urgencias de nuestros países; redimensionar y cuestionar categorías clásicas de la antropología, como la *otredad*, la alteridad, la etnografía como método o consciencia metódica... en fin, desde estos lares intentamos romper moldes, generamos conocimiento situado, seguimos apostando por el estudio y el reconocimiento de la diversidad, incluso la diversidad dentro de la antropología, como afirma Esteban Krotz (1993, 2018), ideólogo de las antropologías del sur.

Alrededor de esta mesa de trabajo nuestra intención ha sido la de acercarnos a las características que nos unen, proponernos puntos de soldadura o



empalme teórico-metodológico para así auto-comprendernos, La metodología propuesta estuvo centrada en las intervenciones de ocho integrantes (casi todos y todas leyeron sus disertaciones por escrito), quienes desarrollaron sus temáticas, hubo dos intermedios para el debate con los y las participantes, bajo la figura de unas preguntas generadoras derivadas de las intervenciones. Los tópicos giraron en torno a debatir sobre la noción de inclusión, el cuestionamiento del sistema colonialista, qué pensamos que es el sur-sures, qué nos une e, incluso, qué nos separa.

Ambos fuimos moderadores de las intervenciones realizadas, por ello es nuestro deber anotar que en lugar de las discusiones esperadas entorno a una mesa de trabajo, la dinámica que surgió en el momento fue la de un simposio con varios ponentes reunidos alrededor de una cuestión en común: *La Red de Antropologías del Sur como propuesta de integración latinoamericana*. Igualmente, valga este espacio de reflexión posterior para subrayar la voluntad de participación de la delegación venezolana de la Red de Antropologías del Sur para asistir al V Congreso de la ALA realizado en Bogotá, entre el 6 y el 9 de junio del año 2017. La situación de crisis política y económica que para ese momento se vivía en Venezuela exigió de nuestra parte un gran esfuerzo para viajar y estar presentes como representación venezolana en el evento.

A continuación sintetizamos el orden de las intervenciones que tuvieron lugar el día 7 de junio del año 2017.

Inicialmente presentamos un video de la profesora Jacqueline Clarac de Briceño (2017a), fundadora y coordinadora general de la Red de Antropologías del Sur, explicando en principio, que no hay una noción definitiva sobre las antropologías del sur, porque la estamos construyendo. Enseguida colocó sobre la mesa tres líneas de trabajo que considera primordiales para desarrollar:



- a) ¿Qué implica estudiar a las comunidades donde con-vivimos? Debemos analizar por qué los antropólogos y antropólogas latinoamericanas/os hacemos investigación con-vivida en nuestros países. Según Clarac, nuestra actitud puede ser una secuela del hecho de ser colonizado/as por lo cual es comprensible que en nuestros países los pioneros y pioneras de la antropología se hayan preocupado por los problemas de identidad, por la integración y los derechos de las comunidades indígenas. Incluso como activistas indigenistas, esta corriente en las antropologías latinoamericanas ha sido sumamente importante y fuerte.
- b) ¿Por qué nos interesamos por los problemas sociopolíticos y económicos de nuestras sociedades? De acuerdo con Clarac, esto devela el compromiso del antropólogo y antropóloga del sur con las comunidades investigadas, con su país y con la región.
- c) ¿Cómo sería la forma de realizar nuestra metodología: la etnográfica?

En su intervención Esteban Krotz, profesor de la Universidad Autónoma de Yucatán, México, e ideólogo de la propuesta teórica de las antropologías del sur, coincidió con Clarac al plantear que “las antropologías del sur” sería “una especie de idea” que estaba en proceso de ser caracterizada. Nos hacíamos conscientes de esta diversidad porque “hay un nuevo sujeto que produce antropología”, aclaraba, de ahí que hayamos puesto tantos adjetivos a las antropologías existentes en el mundo: del norte, del sur, metropolitanas y periféricas, disidentes, crítica, situadas, nativas, etc. Sin embargo, Krotz acotaba en su intervención que, aún cuando la homogeneidad no se mantenía, las diferencias entre el norte y el sur sí. En otras palabras los nortes y los sures siempre existirían.

Enseguida dimos paso a las temáticas desarrolladas por los y las presentes alrededor de la mesa de trabajo:



Esteban Emilio Mosonyi (profesor de la Universidad Central de Venezuela-UCV, Venezuela) planteó “Las antropologías del sur, como vías de acceso originales y equitativas a un saber antropológico más universal e incluyente”. Jeniffer Gutierrez Seijas (profesora-doctoranda de la Universidad de Carabobo, Venezuela) respondía a una pregunta: “¿Qué entendemos por sur-sures desde la Red de Antropologías del Sur?”. Maya Mazzoldi Díaz (colombiana, investigadora independiente-doctoranda de la Universidad de Los Andes-ULA, Venezuela) presentó su análisis de lo “¿Qué une a estas corrientes antropológicas surgidas en América Latina? ¿Qué opciones académicas y políticas han surgido en la región para promocionar nuestras propuestas teóricas?”. Johnny Alarcón Puentes (profesor de la Universidad del Zulia, Venezuela) argumentó alrededor de “La antropología desde el sur como una perspectiva cuestionadora y subversiva para visibilizarnos”.

Carmen Teresa García (profesora de la ULA, Venezuela) presentó su línea de investigación “La importancia de las antropologías del sur para superar la inferiorización implementada por el patrón colonial sobre la figura de la mujer y cómo construir una antropología feminista del sur”. Así también intervino Rosa Iraima Sulbarán (profesora de la Universidad Nacional Experimental de las Artes-UNEARTe, Venezuela) con “Una Antropología de la música para fortalecer los estudios e investigaciones en artes tradicionales de los países del sur”.

### ¿POR QUÉ HABLAR DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR Y NO EN EL SUR O DESDE EL SUR?

El día 7 de junio del 2017, en nuestra presentación de la propuesta de la Mesa de trabajo quisimos aclarar en principio por qué llamarnos “del sur” y no “en el sur” o “desde el sur”, además de exponer las dos posturas sobre las



antropologías del sur que conocemos y estudiamos: la de Esteban Krotz, desde México, y la de Jacqueline Clarac de Briceño, desde Venezuela, coincidentes en muchos puntos, porque esta reflexión, como ya sabemos, se gestó en el simposio titulado Antropologías del Sur, coordinado por Krotz durante el XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, realizado en la Ciudad de México en 1993, hace justamente 25 años, y en el cual participó por Venezuela la profesora Clarac de Briceño.

No podemos negar el nacimiento de la antropología en el noratlántico, es decir, el surgimiento de la disciplina en sus principales escuelas de finales del siglo XIX y principios del XX, ubicadas geográficamente en lugares concretos: Francia, Viena, Inglaterra, Alemania y Estados Unidos. Por eso la profesora Clarac no habla de antropología en singular, sino de antropologías en plural. Y nos dice: “La antropología no es una sola, es múltiple y por eso nace múltiple, porque todo depende del ambiente que ha tenido el antropólogo en su país y en su universidad” (Clarac de Briceño 2017b, 209). Así, la escuela inglesa funcionalista es distinta a la escuela francesa estructuralista, a la escuela vienesa difusionista, a la escuela alemana *völskunde* y a la escuela norteamericana del relativismo cultural o particularismo histórico de Boas, o la escuela interpretativa o a la escuela postmodernista de Estados Unidos, por nombrar algunas.

Las escuelas en América Latina fueron fundadas, en su mayoría, por latinoamericanos y latinoamericanas que estudiaron antropología en estos países noratlánticos, bien sea en pre o postgrado, y regresaron para crear estos estudios acá, con una diferencia, según plantean Clarac y Krotz: como antropólogos y antropólogas formados/as en nuestros países no salimos a estudiar otros países, sino que estudiamos nuestros países, lo que revela un cambio, no sólo en la noción de alteridad sobre el “otro”, sino en la relación con las comunidades



que estudiamos, con las cuales compartimos una tradición, una historia, con las que hablamos la misma lengua, ya que estas comunidades nos pueden leer y refutar las investigaciones (más ahora con el uso de internet, telefonía móvil, etcétera) e, incluso, muchos integrantes de esas comunidades, incluyendo a las indígenas, están estudiando antropología y se dedican a investigar, a dar clases... es decir, estamos hablando de un contexto situacional distinto en cada país.

No estamos desde la academia como un “nosotros académico” latinoamericano neutro, ni procuramos hacer, hablar y escribir desde “un no-lugar”, sino que nos ubicamos desde un lugar sociocultural, político y económico concreto y en un momento histórico concreto, y nos confrontamos, negociamos, nos doblegamos o procuramos luchar y superar mecanismos de poder detrás de las instituciones académicas que nos gobiernan (Méndez 2010, 207). Es lo que llaman “antropologías situadas”.

Según Krotz, hay dos corrientes o posiciones de las antropologías ubicadas en el sur:

1. La primera se entiende como heredera de la antropología universal que se originó en el norte y se halla homogeneizada por el poder del norte. Esta se aplica con los cánones del norte “en el sur” y siempre busca su legitimidad, su aporte “serio”, como dice Krotz (2017, 235), en “la” antropología; sin embargo, esta primera vertiente no se niega a plantear mejorar la situación actual en el sur. Es la corriente que Krotz llama antropologías “*en el sur*”, es decir, antropólogos y antropólogas latinoamericanos/as aplicando metodologías del norte en el sur.
2. La segunda se entiende, según Krotz, como “respuesta explicativa y propositiva con respecto al intolerable desorden social actual, por lo que usa eclécticamente lo que le sirve de las tradiciones ajenas y las



propias” para comprender las relaciones de dominación y de pobreza mantenidas por el poder establecido, “pero que no puede o no intenta modificarlas” (Krotz 2017, 235). Es decir, analiza su sociedad y la sociedad global como “antropologías *desde el sur*”. Y, por lo tanto, asume la “*multilinealidad del desarrollo de la antropología*” (Krotz 2017, 236).

En ambas corrientes hay un reconocimiento de las relaciones norte-sur y en ambas se sabe que son antropologías segundas en un sentido cronológico (nacieron luego de las antropologías del norte), pero se diferencian por su perspectiva. No obstante, esta diferencia llega a ser significativa porque marca geopolíticamente la configuración y cómo opera el sentido común disciplinario en la región, como refiere el antropólogo colombiano Eduardo Restrepo (2016, 55), quien también explica que a partir del siglo XX en América Latina se comienzan a formar establecimientos antropológicos que superan en número de practicantes y en la vitalidad de su producción (como Brasil o México) a los del norte (como Francia, por ejemplo); sin embargo, estas antropologías en y desde el sur se siguen silenciando y, por tanto, se invisibilizan sus aportes no solo por los/as colegas del norte sino también por los/as colegas del sur. Estas “políticas de la ignorancia” que se reproducen en nuestros países propician que las antropologías en y del sur se desconozcan a sí mismas: “Un antropólogo peruano suele conocer más de la antropología británica o estadounidense que de la antropología colombiana o brasileña. Con contadas excepciones, un antropólogo o antropóloga en y del sur conoce más la historia y características de la disciplina del norte, que la de su propio país o región” (Restrepo 2016, 55).

Mientras que las antropologías *en el sur* pretenden reproducir, validarse y seguir los cánones de las antropologías del norte o de cómo se las imagi-



nan, las antropologías *del sur*, como plantea Krotz (2017), son antropologías propias, creativas, contextualizadas, lo que genera, según Restrepo (2016, 55), “antropologías con estilos y orientaciones propias”. Vista así, Restrepo afirma que “la antropología como disciplina no es homogénea: no es igual en todas partes y momentos”, coincidiendo con Clarac de Briceño (2018) cuando aclara que, al nacer en varios centros de saber en épocas distintas, es múltiple, sus prácticas son distintas y por eso es una disciplina diversa, heterogénea.

Con las antropologías “del sur” estaríamos hablando del reconocimiento de “antropologías propias”, como dice Krotz, en este caso hablamos de las antropologías latinoamericanas y del Caribe. Pero que además asumirían otras configuraciones metodológicas y éticas, y que redimensionarían el estudio de la alteridad, como plantea la profesora Jacqueline Clarac (2017a) en el video, por lo que nos insta a preguntarnos:

1. ¿Cuáles son los objetivos comunes de las antropologías en América Latina por haber trabajado en nuestros países o por estar trabajando en ellos? Es un tema pendiente por estudiar.
2. ¿Por qué y qué estudiamos con las antropologías en nuestros países? ¿Y para qué?
3. ¿Cómo hacemos etnografía en las antropologías del sur?

Esta postura de la profesora nos lleva a investigar cómo hacemos antropologías desde nuestros países para describir, analizar y teorizar sobre nuestras antropologías del sur. ¿Pero para qué?

Podemos intuir dos vertientes de respuestas para intentar dilucidar esta pregunta. Por un lado, Krotz (2016) nos habla en la conferencia presentada en el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016, publicada en el libro digital *Antropologías del Sur. Cinco miradas* (Krotz 2017) de revitalizar



nuestros antecedentes y de recuperar nuestro inicios como disciplina para insertarnos en la tradición y aportar a la antropología universal.

Ya esta inquietud de la necesidad de visibilizarnos en lo que llama la “antropología universal” nos la planteaba Krotz desde el simposio Antropologías del Sur, realizado hace 25 años, como dijimos: había un silenciamiento de las antropologías del sur al presentarse la antropología del norte como la “verdadera” antropología. ¿Cómo se daba este silenciamiento? Krotz (1993) nos señalaba los mecanismos de difusión de la ciencia que no permitían visibilizarnos y nos silenciaban, como el establecimiento del inglés como lengua franca en las publicaciones científicas indexadas, y proponía, a su vez, mecanismos de visibilización, como la creación de grupos de investigación regionales y la articulación en redes de publicaciones científicas. Porque necesitamos, nos decía el mismo autor, reconocer la diversidad dentro del seno de esta disciplina (Krotz 1993), que justamente estudia la diversidad sociocultural, biológica y lingüística de la humanidad.

A propósito de esto, en este momento recordamos lo que plantea Cecilia Méndez (2010) en el capítulo “Inglés y los subalternos. Comentario a los artículos de Florencia Mallon y Jorge Klor de Alva”, en el libro *Repensando la subalternidad*, cuando explica cómo en la década de los años 90 los estudios subalternos –corriente historiográfica surgida en la India en 1982 (Méndez 2010, 199)– se expandieron en los medios académicos de Estados Unidos y fueron popularizados para el mundo como moda en la década de los 80 del siglo pasado, a partir de la publicación en 1988 del libro *Selected Subaltern Studies* editado por Ranajit Guha y Gayatri Spivak, con el apoyo de Edward Said y el sello editorial de la Oxford University Press, con sede Nueva York (Méndez 2010, 201). En contraste con el contexto de descolonización en el que surgió la



versión bengalí de la “historia desde abajo”, en América Latina ya existían las primeras expresiones de la escuela subalterna y de la teoría de la dependencia, que se dieron en los años 60 y 70 del siglo XX, pero que tendrían sus raíces, a su vez, en los estudios sobre la “herencia colonial” en la historia nacional del Perú realizados durante la segunda década del siglo XX por José Carlos Mariátegui y José de la Riva Agüero; es decir, los estudios sobre la subalternidad en América Latina datan desde principios del siglo XX (Méndez 2010, 200).

Por esta razón, según Méndez, cuando leemos esos postulados sobre estudios subalternos experimentamos una especie de *déjà vu*. La única diferencia es que los estudios latinoamericanos no han sido traducidos al inglés y, por lo tanto, no han entrado en el mercado intelectual editorial de los discursos académicos hegemónicos (Méndez 2010, 200-201, 216-218), ya que “las modas académicas están condicionadas por las leyes del mercado como cualquier otra moda” (Méndez 2010, 229).

Siguiendo con la pregunta: ¿para qué necesitamos caracterizar las antropologías del sur?, la segunda vertiente sería la de la profesora Clarac de Briçño (2017b), quien habla de la praxis socio-histórica-política e insiste en los aportes que podemos hacer desde las antropologías a nuestros países: ¿Cómo vencer la vergüenza cultural, la alienación cultural? ¿Cómo aportar para ayudar a reescribir desde un enfoque pluridisciplinario la historia de nuestros países, escrita de forma distorsionada, como explica ella, por los historiadores y los políticos de turno que se instalan y enquistan en el poder, que manipulan la realidad social? ¿Cómo podríamos ayudar a impulsar procesos de descolonización? ¿Podría la antropología aportar en este camino?

Al respecto Clarac abre una perspectiva interesante: plantear las antropologías del sur como una “escuela en formación” desde América Latina, en



primer lugar, y luego abrimos a las otras escuelas del sur o de los sures del planeta, como dice el profesor Esteban Mosonyi (2017), partiendo desde el Caribe hasta llegar a África, la India, China y paremos de contar. Para esto es necesario fortalecer la idea de integración del sur-sures para re-conocernos.

Ambas posturas, tanto de Krotz como de Clarac de Briceño, son sumamente valiosas, las retomamos como banderas desde la Red de Antropologías del Sur, no sin antes explorar y visibilizar la diversidad de posturas, incluso las discrepantes (que las tuvimos dentro de la mesa de trabajo y dentro del grupo de trabajo, que es muchísimo más amplio, nosotros somos apenas una representación de esa Red, ubicada casi toda en Venezuela, en su mayoría alumnos y alumnas de la profesora Clarac de Briceño).

Esto implicará posiblemente que, en la medida que debatamos, lleguemos a acuerdos, disensos y nuevamente a acuerdos, como un proceso cíclicamente continuo, vayamos redimensionando la noción de las antropologías del sur y que desde esta Red vamos a seguir estudiando.

### LA RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR: PROPUESTA DE PRAXIS INTEGRACIONISTA

Una vez planteadas las intenciones de este primer acercamiento reflexivo teórico, a continuación sintetizaremos cómo surgió la Red de Antropologías del Sur, cuáles han sido los logros alcanzados hasta el presente y los proyectos a realizar:

En el año 2013, la profesora Jacqueline Clarac de Briceño organizó con los estudiantes del Doctorado en Antropología, de la Universidad de Los Andes (postgrado fundado por ella), toda la línea temática para organizar un congreso sobre antropologías del sur. Este no se concretó sino hasta el año 2015, cuando un



grupo de sus estudiantes y colegas nos reunimos en octubre de ese año para disertar en las Jornadas Nacionales preparatorias del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur, a las cuales asistieron alrededor de setenta investigadores e investigadoras del Zulia, Táchira, Falcón, Caracas y Mérida, de Venezuela. A partir de estas jornadas se formó un equipo de trabajo para la organización del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016, que realizamos del 10 al 15 de octubre del 2016 y que tuvo el aval académico de seis universidades y de un colegio universitario de Venezuela.

Tuvimos cinco conferencias centrales de los/as profesores/as Clarac de Briceño, Krotz, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia (fundadora del pre y postgrado en Antropología en la Universidad del Zulia, Venezuela) y Eduardo Restrepo (presidente de la Asociación Latinoamericana de Antropología y profesor de la Pontificia Universidad Javeriana). La mayoría está disponible por el canal YouTube de la Red de Antropologías del Sur (Clarac de Briceño 2016, Krotz 2016, Mosonyi 2016, García Gavidia 2016). También se presentaron tres foros, una muestra de cine con perspectiva antropológica y acudimos a un paseo al pueblo de Lagunillas, con las comunidades indígenas de la zona, que reabrieron el Museo Antropológico Mucu-Jama e hicieron un ritual a su madre, la Laguna de Urao.

En total, tuvimos dieciséis simposios en las siguientes áreas: antropología política, descolonización del pensamiento, retos etnográficos y metodológicos de las antropologías del sur, arqueologías desde el sur, comunicación y arte, arte rupestre, así como en educación, cuestiones urbanas y vivienda, género, salud, tecnologías libres, bioantropología en el sur, antropología forense, estudios indígenas del sur y turismo en el sur.

Se arbitraron 229 resúmenes de ponencias de Colombia, Brasil, Ecuador, Chile, Perú, México, Argentina, Benín, Madagascar (de África) y Venezuela



como país anfitrión, representando a veinte universidades, colegios universitarios, organismos estatales, entre otros. No todas las ponencias se presentaron, hubo muchos inconvenientes con los vuelos, el cierre de la frontera colombo-venezolana y se generó mucha zozobra por la mala imagen de nuestro país que se ha vendido al exterior a través de los medios de difusión masiva. Se terminaron presentando 150 ponencias, que estamos justamente terminando de arbitrar y organizar para editar en las publicaciones postcongreso: un libro arbitrado y un libro de memorias arbitradas, de la Colección Memorias, y dos cuadernos para la Colección Textos Introdutorios, de la Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías. En este V Congreso de la ALA presentamos el libro de conferencias del cual ya hablamos, *Antropologías del Sur. Cinco miradas*.

Es importante aclarar que con el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016 nos planteamos un saldo organizativo, que fuese más allá del evento: ampliar la Red de Antropologías del Sur a capítulos regionales e internacionales, y por esta razón el 12 de octubre del 2016, Día de la Resistencia Indígena en Venezuela, realizamos la segunda reunión de la Red de Antropologías del Sur en la cual se integraron compañeros de los estados Carabobo, Falcón, Caracas, en Venezuela, y los profesores de Argentina, Miguel Mugueta y Marcela Guerci, de la Universidad Nacional del Centro, y Eduardo Restrepo, de la ALA.

Ahí llegamos a acuerdos para desarrollar un plan de trabajo a dos años de plazo y en eso estamos laborando en este momento, a pesar de la difícil y compleja situación en Venezuela:

1. Lanzar la Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías, que estamos inaugurando con los libros postcongreso. La idea con esta mesa de trabajo es sumar a colegas que se deseen integrar a este pro-



EN MOVIMIENTO

ANTROPOLOGÍAS

yecto con sus equipos de trabajo por países. No pretendemos decirles desde Venezuela qué publicar en cada uno de sus países, sino sumar equipos de trabajo que tengan experiencia, conozcan las tradiciones de sus países y nos propongan proyectos de edición conjunta. Por los momentos, tenemos diseñadas tres colecciones: Memorias, Textos Introdutorios y Maestros/as de las Antropologías. Estamos pensando en organizar un premio latinoamericano en antropologías para promocionar la publicación de autores/as jóvenes y nuevos trabajos de investigación, desde tesis de grado hasta libros infantiles.

2. Lanzar unas jornadas preparatorias para el Segundo Congreso Internacional de Antropologías del Sur, que se hará desconcentrado, por ahora, en tres países: Venezuela, Colombia y Argentina, posiblemente en el año 2020. Este evento será organizado por la Universidad Nacional Experimental "Francisco de Miranda" y la Comunidad de Aprendizaje J.M. Cruxent, del Programa de Estudios Abiertos, de la Universidad Politécnica Territorial de Mérida (UPTM) "Kléber Ramírez", de la mano del profesor Camilo Morón, integrante de la Red de Antropologías del Sur en el capítulo Falcón.
3. Realizar nuestra página web, que funciona desde el año 2017 y que pueden revisar en la siguiente dirección electrónica: <http://red.antropologiasdelsur.org.ve/>. Este trabajo lo coordinó la miembro fundadora de la Red, la profesora María Angela Petrizzo, de la Universidad Nacional Experimental del Turismo, capítulo Hotel Escuela de los Andes Venezolanos, del estado Mérida, Venezuela.
4. Crear nuestro órgano de divulgación. Luego de un fructífero debate virtual, logramos llegar a un consenso del nombre en el año 2017: *InSUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur*, que estará a cargo



de la profesora Carmen Teresa García y que será una escuela editorial al invitar a nuestros/as miembros a co-editar cada número, con el objetivo de formar una generación de relevo. Les presentamos este primer número de esta revista semestral, arbitrada y próximamente indexada. Los/as invitamos a colaborar con sus trabajos.

5. Ampliar la Red de Antropologías del Sur. Efectivamente, a ocho meses del Primer Congreso Internacional se están consolidando los capítulos nacionales Falcón, Carabobo, UNEARTE-Caracas, Mérida, Barinas y Táchira. También tenemos presencia en Argentina, de la mano con el profesor Mugueta y su equipo de trabajo, y en Colombia con el profesor Eduardo Restrepo. Actualmente la Red de Antropologías del Sur forma parte de la ALA y tiene la vocería por Venezuela. La intención es crear una red de intercambio, visibilización y solidaridad.
6. Impulsar la Escuela Latinoamericana de Etnografía, a cargo del grupo VALEC, de la Universidad de Los Andes, que presentó un simposio sobre etnografía irreverente y comprometida en el V Congreso de la ALA, a cargo de la profesora Yanett Segovia, de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.
7. Relanzar la Escuela Venezolana de Antropología (EVA), proyecto que estuvo a cargo de la profesora Jacqueline Clarac de Briceño y Nelly García Gavidia, y que impulsó escuelas de campo en arqueología y etnografía. Este es un proyecto más ambicioso de largo aliento. Iniciaremos seminarios presenciales sobre antropologías del sur en Venezuela, que tendrán unidades créditos, y estamos estudiando la plataforma para hacerlos virtuales con el fin de que puedan realizarlos desde toda América Latina y el Caribe.



Son estos los proyectos en los cuales ustedes pueden integrarse. Los/las invitamos a participar en nuestra Red de Antropologías del Sur, que se abre con estas aspiraciones: como una ventana para visibilizar nuestras propuestas, para trabajar en red, en principio, desde América Latina y del Caribe, y en un futuro no tan lejano, en los considerados “sur-sures” de nuestro planeta.

## BIBLIOGRAFÍA

Clarac de Briceño, Jacqueline. 2018. La antropología no es una sola, es múltiple y por eso nace múltiple (entrevista realizada por Annel Mejías Guiza). *Revista Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, no. 1: 205–220.

\_\_\_\_\_. 2017a. Profesora Jacqueline Clarac de Briceño - mesa La Red de Antropologías del Sur. Video de YouTube del canal de la Red de Antropologías del Sur (9:23), publicado el 30 de septiembre de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=-JWRewshKbG8>

\_\_\_\_\_. 2017b. Una mirada de las antropologías del sur desde los Andes venezolanos. En *Antropologías del Sur. Cinco miradas*, Jacqueline Clarac de Briceño, Esteban Krotz, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo, 21–38. Mérida: Red de Antropologías del Sur, Colección Memorias, Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías.

\_\_\_\_\_. “Una mirada de las antropologías del sur desde los Andes venezolanos”. Conferencia central presentada en el *Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016*, organizado por la Red de Antropologías del Sur. Mérida, Venezuela. 11 de octubre del 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=voQxKei1xA8>

García Gavidia, Nelly. “Nelly García Gavidia LUZ 1er Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016 Venezuela”. Conferencia central presentada en el *Primer*



*Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016*, organizado por la Red de Antropologías del Sur. Mérida, Venezuela. 14 de octubre de 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=sIMMXx2s8W0>

- Krotz, Esteban. 2018. No se debe hablar en América Latina de una situación postcolonial sino de la tarea pendiente de de(s)colonización. *Revista Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, no. 1: 221–238.
- \_\_\_\_\_. 2017. Algunos retos de las antropologías del sur hoy. En *Antropologías del Sur. Cinco miradas*, Jacqueline Clarac de Briceño, Esteban Krotz, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo, 40–57. Mérida: Red de Antropologías del Sur, Colección Memorias, Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías.
- \_\_\_\_\_. “Los retos de las Antropologías del Sur”. Conferencia central presentada en el *Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016*, organizado por la Red de Antropologías del Sur. Mérida, Venezuela. 13 de octubre del 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=Al0aSe3qQYQ>
- \_\_\_\_\_. 1993. La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Revista Alteridades*, no. 3, 5–11.
- Méndez G., Cecilia. 2010. El inglés y los subalternos. Comentario a los artículos de Florencia Mallon y Jorge Klor de Alva. En *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, comp. Pablo Sandoval, 197–246. Colombia: Envió Editores, Instituto de Estudios Peruanos.
- Mosonyi, Esteban. 2017. La nueva antropología del sur en el contexto de la actual situación nacional y mundial, con atención especial a nuestra sociodiversidad y lingodiversidad. En *Antropologías del Sur. Cinco miradas*, Jacqueline Clarac de Briceño, Esteban Krotz, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo, 59–77. Mérida: Red de Antropologías del Sur, Colección Memorias, Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías.



\_\_\_\_. “La nueva antropología del sur en el contexto de la actual situación nacional y mundial: el caso especial de la antropolingüística”. Conferencia central presentada en el *Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016*, organizado por la Red de Antropologías del Sur. Mérida, Venezuela. 13 de octubre del 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=-38eDH2tOM>

Restrepo, Eduardo. 2016. Antropologías disidentes y sentido común antropológico. *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. Los debates históricos sobre las Antropologías Latinoamericanas*: 51-57.





EN MOVIMIENTO

## PARTICIPACIÓN JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO EN LA MESA DE TRABAJO LA RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR COMO UNA PROPUESTA DE INTEGRACIÓN LATINOAMERICANA, EN EL V CONGRESO DE LA ALA<sup>1</sup>

PARTICIPATION OF JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO IN THE  
WORKING GROUP “NETWORK OF ANTHROPOLOGIES OF THE  
SOUTH AS A PROPOSAL FOR A LATIN AMERICAN INTEGRATION,”  
PRESENTED AT THE 5TH CONGRESS OF THE ALA

VIDEO DE APERTURA DE LA MESA DE TRABAJO

Me alegra estar hoy en Bogotá, con ustedes, espero que les va a ir muy bien en esta mesa. Voy a estar muy pendiente de cómo van a estar las mesas

<sup>1</sup> Este video se puede observar en la cuenta YouTube de la Red de Antropologías del Sur, en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=JWRewshKbG8>.

Agradecemos la colaboración de la Prof. Annel Mejías Guiza, quien ayudó a transcribir esta reflexión de la Dra. Prof. Jacqueline Clarac de Briceño. Correo electrónico: jcmartinica@gmail.com.



ANTROPOLOGÍAS

colombianas, espero que bonitas e interesantes. Les deseo mucho éxito en el V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) y quiero hablar un poquito con ustedes el tema que les interesa y nos interesa hoy también a nosotros: la antropología del sur, en la cual está el profesor Eduardo Restrepo (presidente de la ALA).

Muchos nos han preguntado en el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016, realizado en Mérida, Venezuela, qué era la antropología del sur o procuraron ellos definirla, yo creo que es muy temprano para realmente poder definirla.

Hay cosas que ya sabemos, por supuesto, que son comunes a todos nosotros y que son diferentes ya desde un principio de la antropología del norte, especialmente de los países europeos que han practicado desde el siglo XIX la etnología o la antropología, como Inglaterra, Francia, Alemania, Austria, y en Estados Unidos a finales del siglo XIX. Los países europeos y Estados Unidos tienen una gran diferencia en general con nosotros, aunque hay algunas excepciones, es que ellos todos empezaron yendo fuera de su país para trabajar en antropología, para investigar otras sociedades. Esto es lo primero que nos diferencia. Eso naturalmente se debió a que cuando ellos empezaron ya la sociología existía y en sociología estudiaban su propio país, su propia sociedad, entonces los antropólogos quisieron más bien estudiar otras sociedades y especialmente aquellas que los primeros maestros pretendían que eran sociedades muy salvajes o bárbaras, y ellos quisieron comprobar esto yendo lejos de Europa o Estados Unidos.

Nosotros en América Latina jamás hemos trabajado fuera de nuestro país, es algo muy interesante que primero habría que analizar: ¿por qué será que los otros antropólogos del norte empezaron con otros países diferentes de



los de ellos y a veces lejos, como, por ejemplo, las islas del Pacífico, África, más tarde venían también a América del Sur con los indígenas, América del Norte, Siberia, Alaska? ¿Qué pasó que toda América Latina ha sido diferente y somos todos iguales entre nosotros de haber todos investigado en nuestro propio país? ¿Qué fue lo que hizo que no fuéramos también como los demás antropólogos y por qué todos nosotros tenemos eso en común en América Latina?

Claro que eso se debe también al hecho de que nosotros, cuando hemos empezado en América Latina a trabajar en antropología, fue desde el principio del siglo XX en México, que fue el primer país, y luego poco a poco otros durante todo el siglo XX, por lo menos la primera mitad del siglo XX, vio nacer la antropología en la mayoría de países de Latinoamérica y siempre cada uno en su propio país. Podemos pensar que tal vez tiene que ver con el hecho de que en América Latina habíamos sido colonias, puede ser que haya sido el fenómeno de la colonización en América Latina la que haya provocado que uno en lugar de salir se quedara más bien ahí, tal vez por los problemas que los primeros antropólogos notaron, de identidad, por ejemplo, y otros. Habría que estudiar cuáles son los objetivos comunes que tenemos en América Latina por haber trabajado nada más en nuestros países, sería algo que sería interesante estudiar en cada uno de nuestros países latinoamericanos.

Otras cosas que nos caracteriza es que, aunque hay excepciones, pero en general los antropólogos nos hemos interesado por los problemas sociopolíticos y económicos de nuestra sociedad y esto desde un principio aparece también en los trabajos que hacen los antropólogos latinoamericanos, es decir, que tenemos un compromiso, prácticamente, no siempre muy claro, no siempre muy consciente, pero sí existente entre la sociedad estudiada, que es nuestra sociedad, y el antropólogo que la estudia. Ahorita habría que ver en



cada uno de nuestros países qué fue lo que se estudió y con qué interés para ver si hay diferencias entre nosotros, aunque todos tenemos en común eso de interesarnos por resolver problemas, sea económicos, sociales, sociopolíticos, culturales de nuestra propia sociedad, pero nos falta investigar más acerca de cada país para ver cómo nos diferenciamos nosotros al mismo tiempo que nos parecemos mucho en cosas que nos caracterizan más que a los antropólogos del norte.

Después podemos hablar también de la forma de realizar nuestra metodología: la metodología etnográfica es, como sabemos, la principal metodología del antropólogo, del etnólogo, es común a todos nosotros, a los del norte también, que son además los primeros en aplicarla, pero habría que ver cómo nosotros hemos aplicado la etnografía, cómo la aplicamos, cómo nos diferenciamos entre nosotros en América Latina aplicando etnografía, qué es lo que hemos estudiado a través de la etnografía y cómo diferenciamos nuestra propia etnografía de la de los del norte.

Yo creo que ya es una gran tarea enfocarnos en estos primeros puntos, nos va a dar bastante trabajo para empezar a procurar a definir la antropología del sur; porque no podemos en seguida darle definiciones como muchos han procurado durante el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016, sea oralmente, sea en sus ponencias, tenemos que pensarlo mucho más, reflexionar más, analizar más antes de pensar a lanzarnos a la definición. Espero que en esta mesa podamos trabajar en todo esto y estoy curiosa de ver los resultados y cómo la vieron los amigos y hermanos colombianos y latinoamericanos en general. Hasta pronto.





*Profesora Jacqueline Clarac de Briceño.*  
Foto: Annel Mejías Guiza







INTERVENCIÓN DEL PROFESOR ESTEBAN KROTZ<sup>1</sup>  
EN LA MESA DE TRABAJO LA RED DE ANTROPOLOGÍAS  
DEL SUR COMO UNA PROPUESTA DE INTEGRACIÓN  
LATINOAMERICANA, PRESENTADA  
EN EL V CONGRESO DE LA ALA<sup>2</sup>

CONTRIBUTION OF PROFESSOR ESTEBAN KROTZ IN THE WORKING GROUP "NETWORK OF ANTHROPOLOGIES OF THE SOUTH AS A PROPOSAL FOR A LATIN AMERICAN INTEGRATION," PRESENTED AT THE 5TH CONGRESS OF THE ALA

**Encantados de verlos en persona. Nos habíamos visto en el Congreso: ustedes me vieron, pero no yo a ustedes. Estoy impresionado por el hecho mismo**

<sup>1</sup> Profesor-investigador de la Unidad de Ciencias Sociales, Centro de Investigaciones Regionales, de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, México, y del Departamento de Antropología, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México. Correo electrónico: kroqui@prodigy.net.mx.

<sup>2</sup> Agradecemos la colaboración de la Prof. Annel Mejías Guiza, quien ayudó a transcribir esta reflexión del Dr. Prof. Esteban Krotz.



de la fundación de la Red de Antropologías del Sur, por la eficiencia del trabajo realizado en el congreso, el libro que salió exactamente para el V Congreso de la ALA (Asociación Latinoamericana de Antropología), la creación de la Red, me parece muy estimulante e interesante. Agradezco mucho la oportunidad de decir algunas palabras. Yo creo que lo que dijo la profesora Jacqueline Clarac es correcto: las antropologías del sur es una especie de idea, todavía no tenemos muchos elementos claros, estamos en un proceso de búsqueda de las características de estas antropologías, vemos cosas como las que ella dijo, que sí las estamos viendo con cierta claridad, pero no conocemos muchos de las implicaciones, de los elementos que están en proceso, en este sentido estamos en una búsqueda y la forma correcta es exactamente una mesa de trabajo, donde uno comienza a discutir ese tipo de cosas.

Quiero aprovechar esto para realizar dos comentarios, que tal vez se han pensado también o que tal vez les convengan, hay que ver cómo se puede hacer: la idea de que en varios congresos anteriores se había manejado es que se van a formalizar los estatutos de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) y un elemento clave de estos será la creación de los grupos de trabajo, me parece que sería una idea muy conveniente para analizar si la Red, independientemente de otras formas que pueda asumir, se quiera constituir de una vez como un grupo de trabajo de la ALA. Parece que la idea es que como antes la ALA funcionaba básicamente en términos territoriales, es decir, cono sur, andino, centroamérica, se quiere sustituir ahora por la estructura de grupos de trabajos formalizados, los individuos no se inscriben de forma libre sino a través de un aval de la institución de la que forman parte para que haya un compromiso real de trabajo entre los congresos o algo así. Hay un documento sobre esto, son borradores.



La segunda cuestión que puede servir. Empezamos con una iniciativa, que va a ser un grupo de trabajo también pero mucho más amplio, pero menos específico que antropologías del sur, que se va a llamar antropología de las antropologías latinoamericanas: es una perspectiva más reducida, pero no tan clara como las antropologías del sur. Habrá una especie de inventario de las instituciones, de las publicaciones que se hacen sobre las antropologías... venezolanas, mexicanas, colombianas, centroamericanas. Estamos tratando de juntar las publicaciones, libros, revistas, artículos, que analizan temas de la historia de antropología, de la filosofía, epistemología de la antropología, de ciertos debates conceptuales. No vamos a juntar los materiales en el sitio web, sino que simplemente vamos a hacer una bibliografía sobre eso y luego una línea del tiempo de su antropología para que la gente que se quiera interesar por la antropología de otro país tenga elementos básicos para no tener que buscar aleatoriamente en la web, que si queremos saber sobre la antropología venezolana nos aparezcan quince mil documentos en Google y no sabemos por dónde empezar. Lo hicimos entre Alina Rojas, quien trabaja conmigo en Mérida, México: antropología de las antropologías latinoamericanas, el sitio web es [www.ada-ala.org/wp](http://www.ada-ala.org/wp). Estamos empezando, si alguien quiere participar con mucho gusto lo puede hacer, por ejemplo, si tienen propuestas de sus publicaciones, no sobre fenómenos empíricos, sino sobre las antropologías de un país o de alguna región. Esto puede servir para quienes trabajan las antropologías del sur, para comparar metodologías; o hacer antropologías en desigualdad extrema; o cómo son las condiciones en América Latina del trabajo de campo cuando se hace, por ejemplo, en condiciones de violencia. Son simplemente dos cuestiones concretas que deseaba plantear inicialmente en esta mesa de trabajo.



insurgentes-red de antropogías del sur-insurgentes  
**INSURGENTES**  
insurgentes-red de antropogías del sur-insurgentes  
insurgentes-red de antropogías del sur-insurgentes

Foto: Profesor Esteban Emilio Mosonyi (año 2019), de Wendy Homsani.



LAS ANTROPOLOGÍAS DEL SUR, VÍAS DE ACCESO  
ORIGINALES Y EQUITATIVAS A UN SABER  
ANTROPOLÓGICO MÁS UNIVERSAL E INCLUYENTE<sup>1</sup>

ANTHROPOLOGIES OF THE SOUTH, PATHS TOWARDS ORIGINAL  
AND EQUITABLE ACCESS TO A MORE UNIVERSAL AND INCLUSIVE  
ANTHROPOLOGICAL KNOWLEDGE

MOSONYI, ESTEBAN EMILIO

Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales,  
Universidad Central de Venezuela (UCV)

Caracas, Venezuela

Correo electrónico: eemosonyi@gmail.com

<sup>1</sup> Este texto fue leído por la doctora Rosa Iraima Sulbarán ante las y los asistentes de la Mesa de trabajo La Red de Antropologías del Sur como propuesta de integración latinoamericana, presentada en el V Congreso de la ALA, en Bogotá, Colombia, junio 2017, por el doctor Esteban Mosonyi no pudo asistir al evento.



Se trata de un tema prioritario en la medida en que la discriminación y menosprecio, que de algún modo siempre han existido en torno al quehacer antropológico desarrollado en nuestros países, solo podrán ser subsanados cuando nosotros mismos declaremos y fortalezcamos nuestra autonomía frente a cualquier imposición a partir de los sedicentes centros hegemónicos “norteños” de excelencia académica, no solo en antropología sino en cualquier disciplina. Todo esto es muy importante, fundamental para nuestra consolidación como antropólogos del sur. Tal como lo traté de precisar en mi conferencia introductoria, para mí y para muchos/as colegas, nuestra identidad de “antropólogos del sur” es un hecho ontológico, nace de lo más profundo de nuestro ser y existir. Constituye una ampliación del archifamoso y kantiano “juicio sintético a priori”, reforzado por milenios de saberes y conocimientos indígenas de todos los rincones del mundo. Somos antropólogos del sur, aunque por el momento nos cueste dar definiciones precisas y argumentos transparentes, incluso para la ciencia más ortodoxa, aún muy afincada en el positivismo.

Hay, sin embargo, numerosos/as antropólogos/as respetables y de labor fecunda, oriundos del sur y actuantes en nuestro ámbito, que no opinan igual, pero lo hacen de buena fe; debemos respetar sin duda alguna sus ideas y proceder a una rica discusión intradisciplinaria, que seguramente nos traerá beneficios a todos. Sostienen varios contraargumentos con ideas bastante claras y precisas, no tan fáciles de rebatir; pero en eso consiste el desafío que es necesario enfrentar de la manera más sincera y pedagógica. Y es precisamente esto lo que vamos a intentar.

Para ahorrar palabras, tratemos de sintetizar dicho cuestionamiento lo mejor posible. Los colegas afirman, con pleno derecho, que la antropología es una sola, la identidad del antropólogo es única e indivisible, por lo cual no admite eti-



quetas ni compartimientos separados, de los cuales el concepto “antropólogos del sur” sería un ejemplo. En consecuencia, ellos temen una ruptura inminente, un divorcio disciplinario que repercutiría en lo personal y en lo profesional, al ser clasificados los antropólogos según sus lugares de origen y desempeño. De forma concurrente tienden a creer que tal desprendimiento redundaría en cierta pérdida de calidad en nuestras antropologías locales, por distanciarnos conceptualmente del establecimiento científico occidental, eurocéntrico, ortodoxo y obediente a determinado ordenamiento jerárquico que –por una u otra razón– no debiera ser desafiado. Sienten el peligro de apartarnos de las directrices de los centros mundiales de la excelencia científica y tecnológica –Estados Unidos y Europa Occidental en primer lugar– lo que traería consigo un mayor atraso, tal vez cierta folclorización, una ciencia de segunda o tercera, y no sé cuántas cosas más siguiendo el mismo hilo de razonamiento. A todo esto agregan la posibilidad de que en un próximo futuro tengamos aún menos figuración en los emporios del saber científico mundial, incluso que disminuyan nuestras publicaciones y otras formas de participación conjunta con nuestros pares nortños.

Ante tal cuestionamiento anunciado y esperado, intentaré responder con mi mejor talante, hasta con una empatía cariñosa, comprendiendo que nunca faltan, ante cualquier propuesta, algunos extremistas y ultrafundamentalistas –hasta agresivamente autistas– que en contextos de esta índole parecerían apuntalar este tipo de preocupaciones y prevenciones. Ya ha habido antecedentes de esa naturaleza. Al vislumbrar las raíces de tal suspicacia que no debemos descartar como gratuita, trataremos de explicar con suficientes argumentos que nuestra intención no es excluir a nadie ni ser excluidos. Entendemos perfectamente la unidad de los saberes humanos a un alto nivel de abstracción, sabemos que nuestra especie es una sola y que hay un Planeta que



nos alberga a todos. Lejos de negar la pertinencia del fenómeno omnipresente de la mundialización, intentaré transmitir con argumentos sólidos y creíbles que esta unidad más abstracta no colide sino que se complementa y se enriquece, dentro de una perspectiva de amplitud y creatividad, con las categorías de diversidad y pluralidad social y cultural. Un verdadero pluralismo existencial es necesario y hasta inevitable, si lo que nos interesa es salvar el Planeta, hacerlo un lugar habitable para el ser humano; mas al mismo tiempo sustentable desde una perspectiva ambiental y ecológica. El norte del Planeta no podrá seguir rigiendo el destino presente y futuro de todo lo existente: hace tiempo el sur –en nuestro caso la antropología o más bien los antropólogos del sur– están pidiendo la palabra. Sin pretender el monopolio de la verdad, nos atrevemos a asomar en tal sentido las consideraciones siguientes:



1. Sin una pizca de resentimiento o solipsismo esquivo, queremos reafirmar nuestra resistencia a ser discriminados o infravalorados como colectivo, como antropólogos de menor categoría, supeditados en lo teórico y lo práctico a la conducción por el estamento antropológico del norte, tal como esto se expresa en diferentes ámbitos y dimensiones. Caracterizar tal situación exige una buena dosis de pensamiento complejo, dada la multiplicidad de factores que allí intervienen. De manera que la propia noción de causalidad se desdibuja, observándose un conjunto de relaciones e interinfluencias recíprocas que conducen a una dinámica tramposa, en gran parte entrópica y fragmentaria, desde donde resulta difícil vislumbrar una salida en dirección a un cambio cualitativo de significación trascendente. En lo sucesivo, voy a trabajar mayormente con ejemplos deliberadamente dispersos tomados de la realidad venezolana, a sabiendas de que hechos parecidos se producen en los demás países del sur, estructuralmente similares al nuestro en múltiples aspectos.

Comencemos por la formación –básica y más avanzada– de nuestros propios antropólogos, incluidas nuestras primeras generaciones de pioneros, pero también las cohortes más recientes que continúan subsumidas en la misma problemática. Desde el comienzo de nuestra formación universitaria nos damos cuenta de que todas las teorías y metodologías nos vienen de afuera a modo de recetas y enlatados que tenemos que consumir, digerir de alguna manera y luego aplicar –si es que llegamos a esa fase– al estudio y en menor grado a la transformación de algunas de nuestras realidades. Ello es bastante lamentable, dado que en más de medio siglo de actividad académica antropológica –y aún desde antes– hemos tenido, pese a las dificultades, numerosos avances teórico metodológicos – más allá y junto a una riquísima producción empírica– pero casi todo ese material tan pertinente y significativo se ha quedado herméticamente encerrado en tesis y trabajos de ascenso, informes ministeriales, revistas de poca circulación, incluso en una hemerografía muy dispersa, cuando no totalmente inédito e irrecuperable. Mientras en el esplendoroso norte las corrientes y modas epistemológicas iban y venían, el statu quo académico nacional e internacional casi que nos obligaba–hoy quizás no tanto– a ser consumidores tardíos de todos esos productos foráneos, a veces de dudosa pertinencia y relevancia a nuestras realidades.

Para plantear otro escenario, cuando nuestros antropólogos salían al exterior a continuar y profundizar su formación, su sometimiento a esquemas foráneos se hacía –y se hace todavía– aún más riguroso y represivo, actuando como mecanismo de supervivencia o medio para buscar reconocimiento en ambientes académicos mucho más competitivos que el nuestro, donde los competidores locales disfrutaban de mayores ventajas. Algo similar ocurre en los grandes encuentros y congresos internacionales, y aun en los nacionales.



2. Debemos trabajar preferentemente nuestros propios temas y realidades, y lo estamos haciendo ya, en buena medida, bastante más que antes pero no en cantidad suficiente ni siempre con criterio autónomo; muchos de los nuestros utilizan todavía el término folclore para referirse a nuestras culturas tradicionales, con toda la carga de dependencia cultural que ello implica. Se emplean aún pseudo-conceptos como “grupos” indígenas, cuando ya la misma Constitución prescribe, mucho más certeramente, pueblos y comunidades. Sin embargo, el peso de una formación universitaria –en pregrado y tal vez más en postgrado– demasiado exocéntrica, el poco prestigio institucional de la antropología todavía vigente en el país, y los remanentes de vergüenza cultural que aún persisten entre nosotros, continúan limitando nuestra motivación y persistencia en el abordaje de la problemática venezolana, además de restringir nuestra independencia de criterio y libre creatividad. Son varios siglos de represión y auto-represión, que todavía se reproducen y actúan contra nuestros propios intereses. Inclusive a estas alturas, el investigador y la investigadora foráneos gozan de amplias ventajas, a la hora de profundizar y complejizar –a través de la especialización y sofisticación metodológica– las investigaciones más recientes sobre temas muy delicados como lingüística, biología humana y salud pública, arqueología, entre otros.

No es que nos falten muy buenos especialistas en casi todos los campos, pero seguimos batallando contra la falta de reconocimiento, la terrible indiferencia institucional, el ciego estereotipo de que “nadie es profeta en su tierra”, incluso la discriminación política: todo eso y mucho más constituyen los grandes y graves impedimentos que menoscaban nuestros trabajos. Pero no pueden ni jamás nos podrán “neutralizar”, convertirnos en meros burócratas y funcionarios de tercera, si es que no nos aplasta la angustiante tendencia a



desviarnos y sacarnos de nuestra profesión, frustrando tantas hermosas vocaciones de investigación-acción por un país mejor.

No nos carcome la envidia ni la mezquindad porque los investigadores foráneos –incluidos por supuesto los del norte– son hermanas y hermanos nuestros y comparten una muy similar orientación profesional. La investigación científica de calidad hecha con ética es buena, venga de donde viniere. Pero nos duele ver cómo ellos/as manejan presupuestos para nosotros altísimos, gozan de facilidades con las que ni siquiera soñamos y tienen las puertas abiertas para realizar sus publicaciones y difundir sus resultados. Hasta los trabajos comunitarios bien subvencionados bajo los términos algo coloniales de “trabajo de campo”, “*fieldwork*” y “*travail sur le terrain*” reflejan de algún modo nuestra minusvalía.

3. Obtener mayores o por lo menos suficientes recursos viene siendo para nosotros una necesidad prioritaria, una condición sine qua non, para lograr un creciente desempeño profesional, más allá de los halagadores resultados que –pésele a quien le pesare– aun con todas las limitaciones estamos cosechando. Aquí sucede también que uno o dos ejemplos ilustrativos muy a menudo valen más que varias páginas de reflexión teórica, por muy bien fundamentada que pueda ser. Vamos a referirnos siquiera por un momento a la situación que atraviesan unos antropólogos indígenas –algunos muy jóvenes– en nuestro país y, en medida aún mayor, los candidatos/as indígenas a engrosar nuestras filas. Un antropólogo piaroa muy honesto y preparado es un desempleado crónico, viviendo al borde de la miseria con su familia. Otro colega, un muchacho jivi también amazonense, igualmente tiene dificultades para conseguir un trabajo adecuado, relevante para su pueblo y comunidad. Se me responderá que ante-



riormente la juventud indígena del país ni tan solo tenía acceso a la educación universitaria, y en ese sentido hemos tenido un verdadero progreso. Pero no es bueno dejar las cosas a mitad de camino. Las revoluciones políticas solo son tales cuando llegan a su verdadero cumplimiento: sin desviarse, retroceder o torcer su rumbo, causando así un grandísimo daño al sector poblacional que se intentaba promover con las mejores intenciones.

Los recursos no lo son todo, pero constituyen un renglón importantísimo, muy especialmente para la continuidad de los proyectos y el relevo generacional. Es muy dificultoso investigar y hacer una obra académica bien cimentada y de efectos duraderos sin tener acceso a los recursos necesarios, aun cuando muchos de nosotros hemos tenido que acostumbrarnos a los avatares de la llamada “ciencia pobre”. Por ejemplo en lingüística algunos hemos tenido que trabajar sin viáticos, en forma unipersonal y desprovista de todo equipamiento. La mayoría de los investigadores foráneos, en cambio, vienen con equipos que reflejan una tecnología de punta y disfrutan de una logística y comodidades desconocidas para los trabajadores culturales locales. Aun así, conviene anotar que el trabajo académico no ligado a los intereses de la gran empresa privada recibe cada vez menos financiamiento, incluso en los países ricos donde está todavía vigente la “antropología del norte”, hasta hace poco la única verdaderamente reconocida y aceptada.

Quiero insistir en que no basta con ofrecer becas y ayuda financiera para posibles candidatos, sino que es necesario ir a buscarlos, descubrir talento humano en todas las capas sociales, hasta las más humildes: los pueblos indígenas y afrodescendientes son importantísimos desde este punto de vista. El objetivo es evitar a toda costa cualquier discriminación social o cultural.



4. Nosotros, antropólogos y antropólogas del sur, tenemos el compromiso ineludible de enfrentar, diagnosticar, estudiar y en lo posible resolver una cantidad importante de problemas socioculturales, de salud pública y otros de diferentes magnitudes y grados de trascendencia, aun cuando en principio ningún problema es sencillo ni fácil de resolver. Por fortuna tampoco hay ninguno realmente inabordable. Sea lo que fuere, somos expertos –al menos comparativamente– en un campo de actividad múltiple y variable en el cual la mayoría de los/as colegas foráneos/as muestran obviamente poca versatilidad. A esto hay que agregar el hecho de que en los países del sur poco se nos ha utilizado –muy afortunadamente– para realizar actividades de espionaje y manipulación científica de poblaciones sometidas a dominación, asedio bélico y cosas aún peores. Este es un punto muy delicado que no es posible plantear in extenso en un exordio fundacional como pretende ser el presente papel de trabajo.

5. Lo que sí conviene enfatizar es la idea central de que es muy diferente hacer el estudio académico de un fenómeno, que comprometernos a buscar y encontrar soluciones, a veces bien complejas, a algunos problemas sentidos por la comunidad o cualesquiera otros que le atañen de una u otra manera. Allí es donde interviene la ética pero también la pericia profesional en múltiples vertientes, ciertamente nada fáciles en países dependientes que todavía no encuentran las vías hacia un desarrollo sustentable y con rostro humano. Reconozco que en ese terreno aún nos falta muchísimo camino por recorrer; no obstante, hemos alcanzado metas que otras antropologías, con mucha más apoyatura tecnológica, no han podido ni siquiera vislumbrar. A veces me parece que cuando un colega del norte está apenas arrancando para iniciar su salida al campo, nosotros ya estamos de regreso cargados de experiencias.



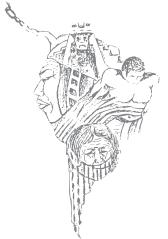
6. La coparticipación recíproca de los pueblos y comunidades –indígenas, afros, rurales, suburbanos, urbanos– en nuestra investigación-acción ha fortalecido nuestra antropología de tal manera que ya nos hemos convertido en una verdadera ciencia dura e inexpugnable, siempre en el mejor sentido del término. No seremos nunca una ciencia exacta –solo la matemática lo es, porque trabaja sobre la base de constructos preconcebidos– pero sí representamos un saber perfectible que se constituye por la interacción continua de sus sujetos devenidos en actores y autores, los cuales se complementan para corregir los errores con miras hacia la perfección. Para dar un ejemplo preclaro, es muy distinto investigar el idioma warao en una forma convencional –fonología, gramática, pragmática, discurso– que convocar una encerrona –como lo hicimos hace varios años– donde el investigador-motivador interactúa con dirigentes, educadores/as, chamanes y otros miembros de una comunidad warao, para producir un flujo discursivo libre e ilimitado en su propio idioma, con fines de problematizar aspectos de su realidad actual, y buscar claves para enfocar un futuro más promisorio.



7. Habría, en fin, muchas cosas más que plantear, pero creo haber arribado a un punto de mi exposición que hace inteligible y, mejor aún, vivenciable la urgente necesidad de constituirnos en una colectividad de antropólogos del sur, para construir creativamente y con verdadera autonomía nuestras propias antropologías. De este modo llegaremos a ser parte proactiva de un gran saber antropológico universal, multidiverso y polifónico en grado sumo, que seguirá ejerciendo un influjo creciente en el destino de la humanidad y del planeta entero. Al partir nosotros del sur terráqueo o de los distintos sures metonímicos, estamos haciéndoles una aportación máxima a las disciplinas antropológicas

del mundo, que consideramos necesarias e imprescindibles. Lejos de separarnos o desviarnos del mundo antropológico históricamente constituido, nos vamos convirtiendo en un bastión de importancia sin precedentes de lo que habrá de ser la nueva confederación de disciplinas antropológicas del mañana, con interlocución respetuosa e interrelación creadora entre sus multidiversas partes constitutivas. En resumen, si nos mantuviéramos indefinidamente como sector subordinado a una ciencia antropológica eurocéntrica y elitista, nuestra contribución futura al conjunto sería muy limitada. Sin embargo, si seguimos transitando victoriosamente por las vías antropológicas del sur, no solo seremos mejores antropólogos sino que contribuiremos eficazmente a la salvación de nosotros mismos, de la humanidad, de la biodiversidad y del Planeta.

EN MOVIMIENTO



ANTROPOLOGÍAS





TEORÍAS ANTROPOLÓGICAS CONTEMPORÁNEAS  
ELABORADAS EN AMÉRICA LATINA Y LAS OPCIONES  
ACADÉMICAS Y POLÍTICAS QUE HEMOS TENIDO  
PARA POSICIONARNOS EN LA REGIÓN

CONTEMPORARY ANTHROPOLOGICAL THEORIES DEVELOPED IN  
LATIN AMERICA AND THE ACADEMIC AND POLITICAL OPTIONS  
WE HAVE HAD TO POSITION OURSELVES IN THE REGION

**MAZZOLDI, MAYA**

Antropóloga independiente, Universidad Nacional de Colombia  
Maestría en Antropología Social de la Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil  
Doctoranda en Antropología, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela  
Correo electrónico: mayamazoldidiaz@yahoo.com

El argumento que preparé gira en torno a dos de los interrogantes que nos convocan a esta mesa:

EN MOVIMIENTO



ANTROPOLOGÍAS

*¿Qué une hoy en día a las teorías antropológicas contemporáneas<sup>1</sup> elaboradas en América Latina? y ¿Qué opciones académicas y políticas hemos creado para posicionarnos en la región?*

Para comenzar expongo el lugar desde el cual hago esta intervención, mi perspectiva como profesional, nacida en Colombia, graduada de la carrera de antropología de una universidad pública en mi país y con estudios de posgrado en antropología en dos universidades igualmente públicas (estadales) de América Latina: maestría en antropología social en Brasil y doctorado en antropología en Venezuela. Por más de quince años he ejercido mi profesión en el ámbito de la antropología aplicada; mi práctica docente ha sido breve, el ritmo de producción intelectual que mantengo deriva de mi condición como investigadora independiente y estudiante de doctorado. Desde esta posición marginal respecto a algún establecimiento académico en particular, reconozco las relaciones de poder que restringen y controlan la producción del conocimiento social.



---

<sup>1</sup> Nos referimos a ‘antropologías del mundo’, ‘antropologías periféricas’, ‘antropologías disidentes’, ‘antropologías del sur’ ya mencionadas en la presentación de la mesa. Ello implica la perspectiva de Esteban Krotz quien en 1993 habla de las ‘antropologías del sur’ como secundarias ante las ‘antropologías del norte’ originarias; la visión elaborada en los años noventa del siglo XX por Roberto Cardoso de Oliveira a partir de la teoría de la dependencia y que deriva en la diferenciación de ‘antropologías centrales’ y ‘periféricas’. Las ‘antropologías disidentes’ plantean un enfoque crítico con respecto a concepciones y prácticas hegemónicas producidas en los centros académicos (Pérez 2010, Restrepo 2006, 2012). Finalmente los análisis de Arturo Escobar y Gustavo Lins Ribeiro conducen en 2009 a la formación como grupo de unas ‘antropologías del mundo’ intercomunicadas a través de una página web (en la cual el inglés es predominante, el español, francés y portugués son secundarios) que hace un enlace con la producción antropológica de otros países del mundo, del norte y del sur.

Ahora, en la reflexión que hacía el profesor de estudios culturales y antropólogo colombiano Eduardo Restrepo,<sup>2</sup> el estudio de las relaciones asimétricas de poder “entre los establecimientos antropológicos de las distintas regiones y países” (2006, 45) no altera la reproducción de las hegemonías existente en el campo antropológico mundial: antropologías locales en países no-occidentales, antropologías hechas por foráneos-occidentales en países del sur; antropologías dominantes o centrales (nacionales e internacionales) y antropologías periféricas (nacionales e internacionales). Andrea Lissett Pérez<sup>3</sup> hace especial énfasis en el grupo de dicotomías interrelacionadas que subyace en “la producción, circulación y validación del conocimiento antropológico en el escenario del orden mundial de la antropología:<sup>4</sup> norte/sur, hegemonía/subalternidad, centro/periferia; universalidad/localismo; científicidad/compromiso”. En su ensayo podemos reconocer cómo esta tensión dialéctica en la historia de la antropología en América Latina y en Colombia ha sido otro ejemplo de la dominación del patrón occidental del pensamiento y de la lógica de funcionamiento del *logocentrismo* (*falogocentrismo*).

El uso del binomio centro/periferia para describir “las desigualdades estructurales de las distintas antropologías”<sup>5</sup> se remonta a la década de 1980 cuando Tomas Gerholm y Ulf Hanners (1982) señalan la existencia de “antro-

<sup>2</sup> Eduardo Restrepo, “Diferencia, hegemonía y disciplinación en antropología,” *Colombia Universitas Humanística*, no. 62 (2006): 43-70.

<sup>3</sup> Andrea Lissett Pérez, “Antropologías periféricas. Una mirada a la construcción de la antropología en Colombia,” *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, vol. 24, no. 41 (2010): 399-430.

<sup>4</sup> Andrea Lissett Pérez, “Antropologías periféricas...,” 401.

<sup>5</sup> *Ibíd.*



EN MOVIMIENTO

ANTROPOLOGÍAS

pologías nacionales”.<sup>6</sup> En la siguiente década un ‘monitoreo’ de las antropologías producidas en América Latina fue expuesto desde México por el profesor, filósofo y antropólogo español Esteban Krotz, teniendo como punto de partida el ámbito de origen de la disciplina en el norte. Era evidente que en dicho árbol genealógico el binomio norte/sur colocaría en una posición cronotópica a las antropologías del sur situadas como sucesoras de la antropología noratlántica originaria. El profesor y antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira<sup>7</sup> utilizaría otra contraposición al distinguir entre antropologías metropolitanas o del centro (consideradas universales) y antropologías periféricas (más particulares) con respecto a la posición asimétrica de unas y otras relacionadas con un núcleo de poder o de producción del conocimiento antropológico.

Ya en la primera década del siglo XXI el colectivo de la Red de Antropologías del Mundo (RAM-WAN), sin negar la existencia de relaciones de poder asimétricas en la subsistencia de las “antropologías del mundo”, propone “pluralizar y democratizar” el campo,<sup>8</sup> comenzando por los idiomas en los que se divulga internacionalmente la producción de unas antropologías nacionales.

Las antropologías del norte y del sur, las antropologías del centro y las periféricas; las antropologías del mundo, hegemónicas y subalternas; las antropologías disidentes; aún el pensamiento crítico latinoamericano; todos ineludiblemente están ligados en su raíz a la racionalidad occidental y a su patrón de pensamiento moderno: el *logocentrismo* (falocentrismo). Esta hegemonía



<sup>6</sup> Eduardo Restrepo, “Diferencia, hegemonía...,” y Andrea Lissett Pérez, “Antropologías periféricas...”.

<sup>7</sup> Roberto Cardoso de Oliveira, “Capítulo 6: Antropologías periféricas *versus* antropologías centrales,” en *O trabalho do antropólogo*, esc. Roberto Cardoso de Oliveira (Brasilia, Brasil: 2da edición revisada por el autor, São Paulo Editora), 107–134.

<sup>8</sup> Andrea Lissett Pérez, “Antropologías periféricas...”, 401.

de la civilización occidental aparece desde las narraciones de descubridores, misioneros, cronistas, sobre la conquista (violencia) imperial y fue difundida en nuestra América mediante la secularización de las ciencias (occidentales) en colegios y universidades, a través de la traducción al castellano de lenguas y religiosidad indígenas.<sup>9</sup> La imposición del imaginario judeo-cristiano va a incidir también en las colonias hispanoamericanas, justificando la expansión del horizonte cultural europeo como proyecto histórico universal. Así, mientras la colonización y el saqueo del Caribe y de América enriquecían al naciente sistema mundo capitalista el equilibrio social alcanzado por las civilizaciones nativas era destruido.

La estructura del lenguaje occidental tiende a <domesticar> la expresión de su exterioridad mediante una economía del signo; esta dialéctica entre realidad e imagen, entre significado y significante, borra la posibilidad de diferir o desplazar la significación hacia otras representaciones de la memoria, de la historia, de la vida y de la muerte. Y aún cuando la etnología (antigua cosmo-grafía) descentra a este *logos* occidental ante la evidente historicidad paralela de otras tradiciones culturales; las teorías antropológicas, sociológicas y filosóficas de cultura, civilización, progreso, difusión, desarrollo, evolución reducirán esa plasticidad de la psique humana ocultando los pliegues particulares de su corporalidad tras la autoridad del discurso universal de la Razón y de la Ciencia occidentales.

La diversificación de aquel proyecto de modernidad forjado en el siglo XIX por los próceres ilustrados de la independencia, por los cimarrones y blancos de orilla de cada nación latinoamericana; las nociones de cultura que cir-

<sup>9</sup> Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro* (Trad. Flora Botton Burlá) (edición electrónica [2014] de Sergio S. Epublibre).



culan en nuestros planteles educativos, en las calles y campos; la afirmación del origen de las ciencias en el norte,<sup>10</sup> implican la reproducción de ese antiguo ejercicio de dominación de la psique Occidental, de la razón del Ser sobre otras invenciones particulares y la distribución-circulación de sus <objetos del pensamiento>. Nos fue impuesta una lengua, una nación, un nombre, una educación, muchas veces un destino... unos roles... Nacemos en medio de tradiciones en pugna, al interior de la familia, en la localidad, en la región, en el país, en el continente... La educación tiene como fin disciplinar nuestra conducta hacia ciertos fines sociales, despertar sentidos útiles para la reproducción de la sociedad...

Michel Foucault<sup>11</sup> describe algunos de estos dispositivos como <tecnologías de poder> y <tecnologías del yo>, las primeras determinan los fines y conductas a los que debe someterse el individuo; las segundas, permiten a la



---

<sup>10</sup> En la interpretación de Esteban Krotz, “Bonfil articuló la teoría de la difusión con la antropología política, mostrando cómo todos los procesos de difusión tienen que analizarse en el marco de relaciones de poder, tanto internos (en el país) como externos (las relaciones internacionales, en las que se halla ubicado el país). “El modelo del <control cultural> para el estudio de las antropologías segundas: Una propuesta.” *Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS)* (blog), 16 de febrero de 2017. <https://ceasmexico.wordpress.com/2017/02/16/el-modelo-del-control-cultural-para-el-estudio-de-las-antropologias-segundas-una-propuesta-anthroday/>. Véase también Jairo Tocancipá-Falla, *Antropologías en América Latina: prácticas, alcance y retos* (Colombia: Universidad del Cauca).

Sin embargo, considero que el concepto de <control cultural> creado por Bonfil Batalla (desde 1983) tiene el propósito de entrelazar identidad, grupo étnico y cultura. Así denomina <control cultural> “al conjunto de niveles, mecanismos, formas e instancias de decisión sobre los elementos culturales en una sociedad dada” lo que va a constituirse como un “sistema global de relaciones” (Bonfil Batalla 1988, 18).

<sup>11</sup> Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Buenos Aires, Argentina: Paidós).

persona actuar de cierta forma para intervenir en su cuerpo y <subjetividad> transformando así sus relaciones con los demás. A lo largo de nuestras vidas atravesamos esferas sociales, que son como los campos de una fuerza gravitacional. Los distintos rituales iniciáticos y las fiestas que marcan el ciclo vital en las culturas más tradicionales nos hablan de umbrales simbólicos construidos para la fabricación del cuerpo y de su conducta social. Por ejemplo, los colores y la ubicación de la pintura corporal; las acciones y transformaciones en los mitos amerindios; las fábulas afrodescendientes; los cuentos del folklor europeo: nos dicen qué no debemos hacer, hasta dónde podemos ir, con qué actitud debemos ir...

En el pensamiento occidental europeo la dialéctica del señor y el esclavo; la constante vigilia del logos hegeliano ha dominado históricamente en el mundo del trabajo, sin embargo, textos analíticos y transgresivos como los de Georges Bataille rompen con esa estrategia para lograr despertar de ese “sueño de la razón” con disciplina y un “método de meditación”.<sup>12</sup> Con la “puesta en juego de la vida mirando de frente a la muerte” Bataille inscribe una “operación soberana” que excede las oposiciones de conceptos que rigen en la historia de la metafísica; este acto de alzarse “por encima de la vida” permite al siervo acceder al señorío, “al *para-sí*, a la libertad, al reconocimiento” pues en el centro del hegelianismo, el señor ha mantenido la angustia de la muerte, se ha apropiado de la finitud de la vida. La diferencia del *sentido* entonces, entre el señorío y la soberanía, produce un intervalo sin-sentido, “la puesta en juego

<sup>12</sup> Jacques Derrida, “De la economía restringida a la economía general: Un hegelianismo sin reserva,” en *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver (Barcelona: Ed. Anthropos), 345. Entre otros, los textos de Bataille a los que hace referencia Derrida son *El Culpable*, *La experiencia interior* y *Teoría de la religión*.



de la vida” es un momento, una etapa en la historia de la conciencia de sí y de la fenomenalidad.<sup>13</sup>

En la historia esa pérdida inevitable de sentido, eso desconocido en relación con lo conocido impulsa al ser humano a diseminar la presentación del sentido en múltiples simbolismos y prácticas... Sin embargo hemos aprendido que la conciencia de sí (moderna) adquiere la forma del Ser como ‘Espíritu Absoluto’, primera realidad existente, el Ser de la realidad es representado como Uno, llamado *Logos*, única conciencia racional. El proyecto hegeliano entendido como filosofía dialéctica de la historia va a configurar un sentido único racional para la edificación de la cultura humana, producto del sacrificio y del trabajo; en el cual el señor sigue siendo soberano y el esclavo servil. En Marx esa teoría objetiva busca la liberación del siervo integrándolo a la soberanía absoluta de la economía,<sup>14</sup> es decir, al desarrollo (tecnología) de las fuerzas productivas y la continua lucha de clases en la sociedad capitalista industrializada.

El legado de esta filosofía europea universalizada fue la yuxtaposición de relaciones de dominación sobre la historia, sobre *lo vivido*, sobre las inscripciones culturales existentes en nuestra América. En la cima de esta historia evolutiva estaría la civilización europea, el modo de producción capitalista y su filosofía del trabajo o de la razón. Hasta los años setenta del siglo XX la cos-



<sup>13</sup> Jacques Derrida, “De la economía restringida...,” 349.

<sup>14</sup> Cornelius Castoriadis explica la noción de *economía* de Marx en *El Capital*: “the system of abstract and quantifiable relations which, starting from a certain type of appropriation of the productive resources (whether this appropriation possesses the legal guarantee of ownership or simply translates a facto power of control) determines the formation, exchange and distribution of values. These relations, whose function ingisheld to begoverned by specific laws, independently of other social relations, cannot be set up as an autonomous system... It is under capitalism that the economy has shown the greatest tendency to <become autonomus> as a sphere of social activity”. *The imaginary institution of society* (United Kingdom: Polity Press), 17.

movisión y los modos de producción indígena y campesino más vinculados a la tierra, al no estar definidos por la racionalidad positivista, eran leídos a partir de la teoría materialista de la historia como primitivos, prelógicos, prepolíticos, precapitalistas o feudales.

Es por ello que subrayo la importancia de la *liminaridad* como espacio cargado de creatividad, entre la vida interior (la subjetividad) y la exterioridad pautada por el dispositivo cultural hegemónico (el sistema capitalista, neoliberal). Nacemos al interior de tradiciones particulares y a medida que crecemos incorporamos sus estructuras significantes, participamos de sus instituciones sociales, interactuamos con su tecnología, nos informamos a través de sus medios de comunicación, pero luego también está en nuestro poder desplazarlos a contracorriente entre uno y otro espacio significativo del orden social hegemónico. El reconocimiento de las fuerzas heterogéneas de la historia y de las formas de conocimiento que participan en nuestra comunidad y en otras comunidades o formaciones sociales, hace de nosotros actores no-neutrales.

La etnología nos ha mostrado que existen tantas otras economías alternativas como procesos socio-culturales en los que circulan objetos y saberes; la historicidad de esas articulaciones con/en el mundo es impredecible, por ello la expresión misma de lo construido como <pensamiento racional> pierde su sentido absoluto para abrirse a una comprensión heteroglósica de lo real, en la que otros sentidos del lenguaje y de la diferencia participan del encadenamiento: corporalidades, modos de vivir, socialidades, religiosidades.

Como antropólogas/os del sur nuestros desplazamientos y aprendizaje en el trato con la gente nos van haciendo sensibles a los espacios liminares que atraviesan sus vidas; los límites de nuestras diferencias y comunidad(es) pueden encontrarse a través de un diálogo respetuoso entre una y otra percepción



de lo real, entre investigadora/es e investigados/as al momento de traducir el entendimiento de cada cual, de expresar lo conversado. Al procurar recordar, componer y narrar nuestra experiencia desde esa relación o relaciones sociales, desde los valores de ese otro lugar, estamos abandonando las certezas de la racionalidad en la que vivimos ciegamente. De forma que el conocimiento entretejido más allá de nuestra realidad transforma nuestras palabras y prácticas, nos aparta del interés mercantil (la economía restringida) sobre la vida acercándonos a lenguajes plenos, excedentes de significación y vida, como la fiesta, la música, la danza, el canto, el llanto, el arte.



### ¿QUÉ ESTRATEGIAS O QUÉ OPCIONES POLÍTICAS Y ACADÉMICAS HAN SURGIDO EN LA REGIÓN?

Los actos de insurrección o de rebelión de los grupos subalternos representan para el imaginario de las ciencias sociales una transición, un deslizamiento de lo indeterminado entre sistemas significativos. Los saberes y prácticas insurgentes, las expresiones de resistencia de los colectivos subalternos, alteran la condición de su existencia en la historia de los vencedores; sus figuras se hacen fantasmales. Pueden ser interpretadas como <diferencia diferenciadora activa> de la que habla Nelly Richard<sup>15</sup> en el marco de la crítica cultural latinoamericana.

---

<sup>15</sup> Nelly Richard, "Globalización académica, estudios culturales y crítica Latinoamericana", en *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*, comp. Daniel Mato (Argentina: CLACSO), 455-470. Ver también Nelly Richard, (1998) "Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo: Discurso académico y crítica cultural", en *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, eds. Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (México: Miguel Ángel Porrúa Editorial), 185-206.

Desde la *liminaridad* de ese devenir contra-histórico podemos escuchar a través de quien conversa cómo participa en su memoria el imaginario silenciado de una praxis cultural basada en la 'tradicción de los oprimidos'.<sup>16</sup> La huella de estas acciones colectivas de insurgencia, la voz y la posición del subalterno en los relatos de la explotación y la dominación, son para el sujeto crítico –descolonizador, poscolonial, anticolonial, antiimperialista– expresiones de una conciencia desalienada subyacentes a una relación de diálogo con esa diferencia. Las posibilidades de autodeterminación de esta estrategia revolucionaria están en el desplazamiento de los límites del espacio historicista trazados por la aplanadora cultural hegemónica; en prácticas fantasmales (de una subjetividad rebelde) creadoras de pensamiento crítico, más allá de los deseos universales de la cultura de consumo y del consumo de cultura; en contra de las representaciones positivistas de la Historia.

La socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, profesora de la Universidad Mayor de San Andrés en La Paz y militante en los años setenta y ochenta de la reorganización del movimiento indígena-campesino aymara, en *Ch'iixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*,<sup>17</sup> cuenta sus reflexiones y las de otro sociólogo, Pablo González Casanova, en torno a las

---

<sup>16</sup> En su trabajo sobre la historia oral, Martin Lienhard cita al historiador Carlo Ginzburg (*Rapporti di forza. Storia, retórica, prova*, Milano: Feltrinelli, 2000) quien recuerda la tarea de los <materialistas históricos> de la que hablaba Walter Benjamin en la época de auge del fascismo: cuestionar la historia de los vencedores, <cepillar la historia a contrapelo>, oponerle una historia otra, basada en la <tradicción de los oprimidos>. *Disidentes, Rebeldes, Insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial* (Madrid, España: Ed. Iberoamericana), 28.

<sup>17</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'iixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón).



condiciones históricas, políticas y culturales del <colonialismo interno><sup>18</sup> que se vivía en Bolivia y en la región andina. Durante la década de los sesenta ambos colegas denunciaron al interior de la izquierda boliviana un “complejo de superioridad de los intelectuales de clase media respecto de sus pares indígenas”.<sup>19</sup> Entre esta élite nacionalista y los pueblos indígenas se imponía una teoría materialista de la historia en la cual el estado de las técnicas de una sociedad indicaba su cercanía o distancia respecto al modelo europeo de la sociedad moderna y de la economía capitalista. Desde ese recoveco del mito positivista e ilustrado, la Razón y el Progreso como estandartes de una frontera dejaban al margen aquello desconocido, no-definido por el ser absoluto de su Historia.

También Álvaro García Linera,<sup>20</sup> quien fuera militante de la Ofensiva Roja de los Ayllus Tupakaristas y de su brazo armado, el Ejército Guerrillero Túpac Katari, describe esta hegemonía monocultural: “Bolivia es un país donde coexisten desarticuladamente varias civilizaciones pero donde la estructura estatal recoge la lógica organizativa de una sola de ellas, la moderna mercantil capitalista”.<sup>21</sup> Durante los años cuarenta y cincuenta se desplegó una modernidad capitalista del trabajo y bajo esta racionalidad surgió el movimiento



---

<sup>18</sup> Silvia Rivera Cusicanqui utiliza el concepto “colonialismo interno” definido por Pablo González Casanova en 1969 como estructura arborescente formada por élites políticas y económicas en América. Para Rivera Cusicanqui (2010, 63) “se reproduce en pequeño en el escenario de las ciencias sociales de la región andina”. Para una ampliación de la historia de esta categoría, véase: Pablo González Casanova, “Colonialismo Interno. Una redefinición,” en *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, comps. Atilio A. Borón *et al* (Buenos Aires, Argentina: Colección Campus Virtual, CLACSO), 409–434.

<sup>19</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión...*, 67.

<sup>20</sup> Álvaro García Linera, *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (Cuba: Fondo Editorial Casa de Las Américas).

<sup>21</sup> *Ibíd.*, 197.

de liberación del proletariado obrero y fabril que tenía como programa lograr la homogeneización cultural de las relaciones de producción de comunidades tradicionales como la campesina y la indígena.<sup>22</sup> En el nacionalismo boliviano de los años sesenta no había lugar para el indígena, la elite marxista reproducía otra forma de dominación cultural al interior de las relaciones inter-étnicas: la identidad del indígena era silenciada; las prácticas tradicionales, las diferencias culturales y las formas de historicidad indígenas-campesinas no podían participar activamente en el proceso de construcción de la nación.<sup>23</sup> A propósito de esta lógica colonial al interior de los estados nacionales, el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez<sup>24</sup> se detiene en la postura crítica del grupo de intelectuales que, junto al historiador hindú Ranajit Guha, fundaron en 1982 el colectivo editorial *Estudios Subalternos o poscoloniales*. Su trabajo rechaza “el imaginario colonialista proyectado sobre el pueblo indio por los científicos sociales, los historiadores y las élites políticas” nacionales que explican el proceso independentista en la India (de 1947) como “realización del proyecto cristiano-humanista de redención universal”. En la perspectiva de los historiadores indios esa retórica imperialista reproduce las “figuras discursivas que sirvieron para legitimar el colonialismo europeo en ultramar”; invalida y neutraliza las narraciones anticolonialistas de la tradición hindú.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> *Ibíd.*

<sup>23</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'iixinakax utxiwa: Una reflexión...*

<sup>24</sup> Santiago Castro-Gómez, "Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón", en *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate)*, eds. Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (México: Miguel Ángel Porrúa Editorial), 122-153.

<sup>25</sup> Santiago Castro-Gómez, "Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización..." 126.



En este sentido el cuestionamiento de Silvia Rivera Cusicanqui quiere ir más allá de la realidad (geocultural y política) boliviana para reivindicar la fuerza discursiva de la subalternidad indígena, silenciada por la hegemonía monocultural de las élites políticas e intelectuales en la región andina: el proyecto de los Katari-Amaru para la “*descolonización* de los imaginarios y de las formas de representación”<sup>26</sup> hacía parte de una lucha por la autodeterminación política y religiosa que de lograrse daría espacio a una modernidad indígena. Su levantamiento en 1979 planteó a Bolivia la necesidad de “una radical y profunda descolonización en sus estructuras políticas, económicas y sobre todo mentales”. Sin embargo, todavía en 1983 los “movimientos y levantamientos del campesinado andino” eran descritos por la intelligentsia local como <prepolíticos>,<sup>27</sup> de manera que las pulsiones transformativas <desde abajo><sup>28</sup> fueron dejadas a la sombra ante el predominio del “gatopardismo de las élites políticas y económicas en América” que se expresaba en el ámbito de las ciencias sociales.

Lo paradójico es que años después las universidades y centros de investigación importaran la crítica del pensamiento poscolonial, producto elaborado por las “corrientes disciplinarias y modas académicas del norte, con sus equivalentes en el sur”,<sup>29</sup> que sería difundido como nueva área del discurso científico social en Latinoamérica. Este destino de la ideología indígena katarista



<sup>26</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'iixinakax utxiwa: Una reflexión...*, 54.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, 56.

<sup>28</sup> E.P. Thompson (citado en Archila Neira), en su famosa obra sobre la formación de la clase obrera inglesa, acuña la expresión de <una historia desde abajo hacia arriba> que “literalmente significaba invertir la tradición historiográfica dedicada a estudiar a los vencedores, obviamente, sin descuidarlos”. “Voces subalternas e historia oral” (2005): 295.

<sup>29</sup> Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'iixinakax utxiwa: una reflexión...*, 63.

confirma el alcance de la división internacional del trabajo (entre países del primer mundo productores de bienes industriales y países del tercer mundo productores de materia prima) en la producción de conocimiento, “las ideas también salen del país convertidas en materia prima, que vuelve regurgitada en gran mescolanza bajo la forma de producto terminado”.<sup>30</sup>

Entre otras nociones de origen latinoamericano que hoy son reconocidas por cierta discursividad poscolonial y bilingüe (dada la traducción jerarquizada de textos del inglés al castellano) por la participación de sus autores en la academia norteamericana y latinoamericana tenemos: colonialidad del saber, geopolítica del conocimiento y diferencia colonial de Walter Mignolo (crítico literario argentino, profesor de la Universidad de Duke, Carolina del Norte, en Estados Unidos) y colonialidad del poder de Aníbal Quijano (sociólogo peruano, recientemente fallecido quien era profesor de la Universidad de Binghamton, Nueva York, en Estados Unidos).

A esto se refiere Rivera Cusicanqui cuando dice que la tarea pendiente es “realizar una economía-política del conocimiento...porque es necesario salir de la esfera de las superestructuras, desmenuzar las estrategias económicas y los mecanismos materiales que operan detrás de los discursos”.<sup>31</sup> En la fase actual del capitalismo las relaciones sociales en la producción del conocimiento están marcadas por la superestructura del sistema político y económico hegemónico: las academias universitarias y centros de investigación de los países del <imperio global>;<sup>32</sup> el reconocimiento de la genealogía del saber de los/las

<sup>30</sup> *Ibíd.*, 68.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, 65.

<sup>32</sup> Arturo Escobar, *Más allá del tercer mundo. Globalización y Diferencia* (Bogotá: ICANH-Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca, 2005), 21.



EN MOVIMIENTO

ANTROPOLOGÍAS

académico/as que certifican las teorías; y los centros académicos metropolitanos correspondientes en los países del llamado tercer mundo, quienes reciben el saber legitimado y lo distribuyen. De forma que muchas de las categorías válidas para definir las condiciones históricas, culturales y políticas de los saberes y prácticas de los grupos subalternos en el sur todavía provienen de una estructura piramidal de poder académico ubicada en el norte, con nuevos gurús y jerarquías ventrílocuas retransmitidas para América Latina.

## BIBLIOGRAFÍA



- Archila Neira, Mauricio. "Voces subalternas e historia oral." *Anuario Colombiano de Historia Social y de Cultural*, no. 32 (2005): 293–308.
- Bonfil Batalla, Guillermo. "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos." *Anuario Antropológico*, no. 86 (1988): 13–53.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. "Capítulo 6: Antropologías periféricas versus antropologías centrais." En *O trabalho do antropólogo*, escrito por Roberto Cardoso de Oliveira, 107–134. Brasilia, Brasil: 2da edición revisada por el autor, São Paulo Editora, 1998.
- Castoriadis, Cornelius. *The imaginary institution of society* (trad. Kathleen Blamey). United Kingdom: Polity Press, 1987.
- Castro-Gómez, Santiago. "Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón." En *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate)*, editado por Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, 122–153. México: Miguel Ángel Porrúa Editorial, 1998. <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/>

- Derrida, Jacques. "De la economía restringida a la economía general: Un hegelianismo sin reserva." En *La escritura y la diferencia*, traducido por Patricio Peñalver. Barcelona, España: Ed. Anthropos, 1989.
- Escobar, Arturo. *Más allá del tercer mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá: ICANH- Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca, 2005.
- Foucault, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Trad. Mercedes Allende Salazar). Buenos Aires, Argentina: Paidós, 2008.
- García Linera, Álvaro. *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Cuba: Fondo Editorial Casa de Las Américas, 2011.
- González Casanova, Pablo. "Colonialismo Interno. Una redefinición." En *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, compilado por Atilio A. Borón A. et al, 409-434. Buenos Aires, Argentina: Colección Campus Virtual, CLACSO, 2006.
- Krotz, Esteban. "El modelo del <control cultural> para el estudio de las antropologías segundas: Una propuesta." *Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS)* (blog), 16 de febrero del 2017. <https://ceasmexico.wordpress.com/2017/02/16/el-modelo-del-control-cultural-para-el-estudio-de-las-antropologias-segundas-una-propuesta-anthroday/>.
- Lienhard, Martin. *Disidentes, Rebeldes, Insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial*. Madrid, España: Ed. Iberoamericana, 2008.
- Pérez, Andrea Lissett. "Antropologías periféricas. Una mirada a la construcción de la antropología en Colombia." *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, vol. 24, no. 41 (2010): 399-430.
- Restrepo, Eduardo. "Antropologías disidentes." *Cuadernos de Antropología Social*, no. 35 (2012): 55-69.



\_\_\_\_. “Diferencia, hegemonía y disciplinación en antropología.” *Colombia Universitas Humanística*, no. 62 (2006): 43–70.

Richard, Nelly. “Globalización académica, estudios culturales y crítica Latinoamericana.” En *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Daniel Mato, 455–470. Argentina: CLACSO, 2005. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/Richard.rtf>

\_\_\_\_. “Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo: Discurso académico y crítica cultural.” En *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, eds. Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, 185–206. México: Miguel Ángel Porrúa Editorial, 1998. <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/>

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch’ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón, 2010.

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro* (Trad. Flora Botton Burlá). Edición electrónica [2014] de Sergio S. Epublibre, 1982.

Togancipá-Falla, Jairo, ed. *Antropologías en América Latina: prácticas, alcance y retos*. Colombia: Universidad del Cauca.





## ¿QUÉ ENTENDEMOS POR SUR-SURES? UN DEBATE INICIAL<sup>1</sup>

WHAT DO WE MEAN BY SOUTH-SOUTHS? AN INITIAL DEBATE

GUTIERREZ SEIJAS, JENIFFER

Centro de Investigaciones Sociales (CIS), Facultad de Educación,  
Universidad de Carabobo - Venezuela

Correo electrónico: gutierrezseijasjen@gmail.com

*El pensamiento del Sur sería un pensamiento que reconecta.  
Se trata de un pensamiento que reconocería, defendería,  
y promovería las cualidades y la poesía de la vida.*

Morin

Más que dar una respuesta a esta interrogante, lo que pretendemos desde la Red de Antropologías del Sur es generar un debate plural y diverso en

<sup>1</sup> Agradecemos la colaboración de la Dra. Prof. Rosa Iraima Sulbarán, quien ayudó a transcribir esta disertación.



relación con esta categoría que podría ser entendida simplemente desde lo geográfico, pero que revisaremos teniendo en cuenta un par de ideas iniciales:

Existe una relación de poder entre los polos de una posición binaria. Ejemplo: blanco-negro, día-noche, norte-sur. Stuart Hall (2014) nos plantea que estas dicotomías tienen el gran valor de capturar la diversidad del mundo desde sus extremos, es decir que el significado de algo es relacional y se genera cuando se puede contrastar con su opuesto, o sea, necesitamos de la diferencia porque construimos significados a través del contacto con el otro.

Hablar del sur implica también reflexionar ante el movimiento o la dinámica de dos grandes paradojas contemporáneas que vienen desarrollándose: la primera se refiere a la paradoja de la planetarización, es decir, la imposición de un orden social mundial, una cultura hegemónica, modos de vida global a través del desarrollo de la tecnología y las comunicaciones, la unidimensionalidad de pensamiento. La segunda se refiere a la paradoja de la resistencia, la defensa de culturas locales, la promoción de la identidad local, la lucha por la diversidad cultural, las reivindicaciones de lo singular, el respeto por la otredad y la vida, todo esto a través de nuevas formas políticas como lo son los movimientos sociales y las redes de pueblos organizados.

En este sentido diversos autores trazan el sentido de la categoría sur. El pensador Boaventura de Sousa Santos (2010, 2006) hace referencia al sur como una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo en el ámbito global y resalta la importancia de la resistencia para superarlo o minimizarlo. Es por eso que él plantea un sur anticapitalista, anticolonial y anti-imperialista. Un sur que existe también en el norte global, en la forma de poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas como son los inmigrantes sin papeles, los desempleados, las minorías étnicas o religiosas, las víctimas de sexismo, la homofobia y el racismo.



Hablar del sur para De Sousa Santos implica, primero: que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental. Esto significa que la transformación progresista del mundo puede ocurrir por caminos no previstos por el pensamiento occidental. Segundo: que la diversidad del mundo es infinita, una diversidad que incluye modos distintos de ser, pensar y sentir, sin embargo, hace un llamado de atención al afirmar que el contexto sociopolítico de nuestro tiempo no es fácil definirlo, porque depende mucho de la posición que uno tenga dentro del sistema mundial; de las realidades en las que el ser se mueva, y de las posiciones políticas que se asuman. El sur tiene la responsabilidad de reflexionar creativamente sobre esta realidad para ofrecer un diagnóstico crítico del presente que, obviamente, tiene como su elemento constitutivo la posibilidad de reconstruir, formular y legitimar alternativas para una sociedad más justa y libre.

Por otra parte, Enrique Dussel (2015) se refiere a pensar el sur fuera de la globalización, fuera de la universalidad, esa universalidad que Esteban Emilio Mosonyi (1982) denomina europocentrismo, la concepción de tomar como centro del universo constituido un solo continente, Europa y sus derivaciones. Dussel manifiesta que el pensamiento europeo no basta para esclarecer temáticas como la dominación, la violencia, lo popular. No existe una simetría en el diálogo sur-norte, es por ello que la liberación en todos los aspectos es necesaria y solo es posible en un diálogo sur-sur.

De esta manera propone el concepto de transmodernidad, queriendo indicar esa radical novedad que significa la irrupción desde la nada, desde la exterioridad alterativa de lo siempre distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la modernidad, esas dinámicas que responden desde otro lugar, desde el lugar de sus propias experiencias culturales.



La transmodernidad es la afirmación de un proceso de autovalorización, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la modernidad; que, aún han quedando fuera de la consideración destructiva de esa pretendida cultura moderna universal, son esos valores tradicionales ignorados por la modernidad.

Para Walter Mignolo (2007) el sur es un “paradigma otro”. Este es el nombre que conecta formas críticas de pensamientos emergentes, es decir, el pensamiento de las Américas (latina, afro, nativa, caribeña), el pensamiento crítico en el África, en el sur de Europa, en el sur de la India, que emerge bajo un elemento en común: la expansión imperial colonial.

El paradigma otro se manifiesta desde la diversidad, desde comunidades con similares experiencias coloniales. El colonialismo dio pie a historias otras, historias que emergieron en las rupturas y las discontinuidades. Este paradigma que no tiene referente de un autor, es un paradigma en común. Se plantea “pensar a partir y desde la diferencia colonial”. Supone un análisis geopolítico del conocimiento, pensamientos disidentes, pensamientos otros, un pensamiento crítico, analítico que emerge en un mundo que ha perdido el sentido humano de vida. La industria de la guerra es un claro ejemplo, solo basta detener la mirada en Siria donde, según la Organización de Naciones Unidas (ONU), en los tres primeros años de guerra se contabilizaron 190 mil muertos, en seis años de conflicto la expectativa de vida se ha reducido en veinte años, aproximadamente la mitad de la población –unos 6,5 millones de personas– se han desplazado forzosamente, el 80% de los sirios vive en la pobreza y casi 9 millones pasan hambre. De igual forma podríamos describir los hechos en Palestina, Yemen, Pakistán, Libia, Somalia o cualquier conflicto armado contemporáneo. Quizás por estos hechos humanamente inhumanos es que Mignolo considera



que el sur emerge, no como un planteamiento más que busca una ruptura, sino que más bien surge de la necesidad de vivir para reaprender a ser, pues este pensamiento es una opción de coexistencia ética, política, epistémica, no de coexistencia pacífica sino de conflicto y de reclamo al derecho de re-existencia en todos los órdenes del pensar y el vivir.

Edgar Morin (2014) nos plantea la existencia de varios sures, diversos, distintos, pero todos sometidos a la concepción que les otorgó el norte (tercermundista, subdesarrollados, en vías al desarrollo) desconociendo y anulando las capacidades, epistemes, cosmovisiones y prácticas de los sures, irrumpiendo las fronteras culturales del sur. Las fronteras son establecidas por políticas ajenas, desconociendo los límites territoriales de los pueblos autóctonos, las fronteras son desplazadas una y otra vez en el curso de escasos siglos de acuerdo con los más volubles intereses, afirma Jacqueline Clarac de Briceño (1976).

Sin embargo, Morin no pretende desvalorizar totalmente la noción o lógica del norte, se trata de aclimatar sus contribuciones o beneficiarse de sus avances. Un pensamiento del sur implica conjugar todas las herencias culturales (mediterránea, africana, sudamericana) para promover una profunda y amplia problematización del mundo: problematizar la relación con la naturaleza, problematizar la sabiduría, problematizar el propio instrumento de problematización, la razón. Por esto el pensamiento del sur solo puede ser complejo porque su misión es reconectar lo separado o lo disperso, restaurar lo singular, la existencia, lo concreto, conectando la unidad a la diversidad. Se trata de restaurar la esperanza de lo improbable en el sentido acuñado de Tierra-Patria.

Un debate inicial acerca del sur-sures implica la revisión-reflexión del pensamiento descolonial de De Sousa Santos, Dussel, Frai Betto, Edgardo Lander, Atilio Borón, Santiago Castro-Gómez, Aníbal Quijano, Esteban Emilio Mo-



sonyi, Jacqueline Clarac, para la construcción y alimentación permanente de la esperanza. Por la diversidad cultural de sus habitantes, por su biodiversidad, por sus recursos naturales, por su atrevimiento marcando pauta en las rupturas del orden político-social-epistémico (Miranda, Bolívar, Artigas), por la botánica, por el agua, por el oxígeno menos contaminado, seguimos pensando esperanzadoramente desde la Red de Antropologías del Sur que los sures (entendido como la diversidad sociocultural) son un referente, una posibilidad para las grandes transformaciones y resignificaciones que el mundo requiere. Seguimos pensando que los sures no son una quimera, son una realidad, aún con el complejo panorama geopolítico, económico, étnico, ambiental, etc., aún así continuamos con el desafío de preguntarnos: ¿cómo definir una cosmovisión desde el sur? ¿En qué podemos contribuir los que nos asumimos como seres del sur?

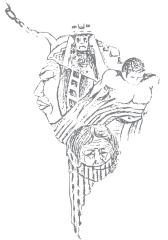


## BIBLIOGRAFÍA

- Clarac de Briceño, Jacqueline. 1976. *La cultura campesina en los Andes venezolanos*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2010. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectiva desde una epistemología del Sur*. Lima, Perú: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, Programa Democracia y Transformación Global.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales-UNMSM, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global.
- Dussel, Enrique. 2015. *Filosofías del sur, descolonización y transmodernidad*. D.F, México: Edición Akal.

- Hall, Stuart. 2014. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios cultural*. Cauca, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Mignolo, Walter. 2007. *La idea de América Latina*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.
- Morin, Edgar. 2014. Para un pensamiento del Sur. Instituto de Pensamiento Complejo Edgar Morin. <http://ipcem.net/para-un-pensamiento-del-sur-edgar-morin/>
- Mosonyi, Esteban E. 2012. *Identidad nacional y culturas populares*. Caracas, Venezuela: 2da edición, Fondo Editorial Fundarte.

EN MOVIMIENTO



ANTROPOLOGÍAS

insurgentes-red de antropogías del sur-insurgentes  
**INSURGENTES**  
insurgentes-red de antropogías del sur-insurgentes  
insurgentes-red de antropogías del sur-insurgentes

Foto pág. 195: Grupo de tamunangue (año 2015), de Annel Mejías Guiza.



## UNA ANTROPOLOGÍA DE LA MÚSICA PARA FORTALECER LOS ESTUDIOS E INVESTIGACIONES EN ARTES TRADICIONALES DE LOS PAÍSES DEL SUR<sup>1</sup>

AN ANTHROPOLOGY OF MUSIC TO STRENGTHEN THE STUDIES AND  
RESEARCH OF TRADITIONAL ARTS OF THE COUNTRIES OF THE SOUTH

SULBARÁN ZAMBRANO, ROSA IRAIMA  
Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE),  
mención Tradición y Contexto (Etnomusicología latinoamericana),  
y el Área de Investigación de Artes Tradicionales  
Mérida, Venezuela

Correos electrónicos: [rosasulbaran@unearte.edu.ve](mailto:rosasulbaran@unearte.edu.ve), [iraimasulbaran89@gmail.com](mailto:iraimasulbaran89@gmail.com)

En esta exposición pretendo hacer un breve recuento desde el origen de la etnomusicología, en las últimas décadas del siglo XIX, hasta presentar

<sup>1</sup> Agradezco a las/os amigas/os colombianas/os y a la Fundación Compañía Nacional de Música del Ministerio del Poder Popular para la Cultura de la República Bolivariana de Venezuela por los apoyos recibidos para asistir a este congreso.



la propuesta de una antropología de la música que contribuya a fortalecer los estudios e investigaciones en artes tradicionales de los países del sur, con base en la experiencia que hemos tenido en el Grupo de Investigación de Artes Tradicionales de la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE) en la ciudad de Caracas, Venezuela.

La Etnomusicología es una disciplina que nace de la musicología a mediados del siglo XIX en Alemania, cuando Europa tenía el dominio político y cultural de una buena parte del mundo, imponiendo su forma de pensamiento. En sus inicios, se practicaba con una perspectiva evolucionista, comparativa y positivista. Los autores hablaban de una ciencia de las músicas “no occidentales”, “folklóricas” y estaban convencidos que cualquier tipo de música que no fuera occidental era primitiva, inferior y salvaje. Este pensamiento aludía, incluso, a la música occidental que realizaban los campesinos. Pero surgió un interés por coleccionar y recopilar música e instrumentos musicales no europeos, y de las zonas rurales, es decir, empezó la necesidad de estudiar la música que realizaba “el otro”, “la música exótica”, la música de tradición oral, la que no se escribía. Nació entonces, como una rama de la Musicología (que estudia a la música occidental), la Musicología Comparada, bautizada así por el vienés Guido Adler en 1885, cuyo objeto es el estudio comparado de las obras musicales –especialmente de las canciones populares de origen tradicional– de los diferentes pueblos de la tierra con fines etnográficos y que luego clasifica de acuerdo con sus diversas estructuras.

La invención del fonógrafo en 1877 por el científico norteamericano Thomas Edison y la introducción del concepto de *cent* en 1885 por el físico y fonólogo inglés Alexander J. Ellis impulsaron la investigación de la música no occidental a finales del siglo XIX. El fonógrafo facilitó mucho el trabajo de campo a



los pioneros de la musicología comparada al brindarles la posibilidad de volver a escuchar las melodías grabadas para su posterior transcripción y análisis. El sistema de *cents* hizo posible el estudio objetivo de las escalas musicales no occidentales. En 1885, Ellis afirmaba que “la escala musical no es una sola, ni mucho menos natural, ni tiene por qué basarse en las leyes que rigen el sonido; por el contrario, es muy diversa, muy artificial y muy caprichosa”.<sup>2</sup> El descubrimiento cuestionaba la superioridad de la escala temperada (que era la occidental por excelencia) y, al mismo tiempo, abría las puertas al estudio comparado y desprejuiciado de los sistemas musicales de las más diversas culturas.

Los musicólogos del siglo XIX se aprovecharon pronto de estos avances, grabando pequeñas muestras de música en cilindros de cera que poco a poco fueron sumando a su colección de instrumentos, transcripciones y fotografías. La mayor parte de estas grabaciones fueron llevadas a cabo en sesiones efectuadas durante el trabajo de campo. Psicólogos y expertos en acústica del Archivo de Fonogramas de Berlín, estudiaron cientos de cilindros grabados por etnólogos alemanes en lejanos territorios colonizados. Del análisis de este material, diverso y muy limitado, surgieron ambiciosas teorías en torno a la distribución de los estilos, los instrumentos y la afinación, incluyendo esquemas evolucionistas y más tarde la teoría de los círculos culturales, que es una teoría difusionista. Los miembros de la escuela berlinesa prestaron poca atención al trabajo de campo y en sus escritos concedieron poca importancia a la música como hecho cultural. Sus investigaciones se centraron más en el sonido por sí mismo, realizando análisis y transcripciones de la música recopilada.

<sup>2</sup> Alan Merriam, “Definiciones de «musicología comparada» y «etnomusicología»: Una perspectiva histórico-teórica”, en *Las culturas musicales: lecturas de etnomusicología*, coord. Francisco Cruces Villalobos (Barcelona, España: Editorial Trotta), 56-78.



En el resto de Europa el nacionalismo decimonónico trajo consigo el interés por la música folklórica. Compositores nacionalistas de toda Europa buscaron en la canción popular la manera de regenerar el lenguaje musical de sus respectivas escuelas, interesándose también por ella coleccionistas y músicos aficionados, que la sometieron a numerosos arreglos para piano u orquesta, convirtiendo la música popular en fuente de inspiración para nuevas obras.

En 1914 Curt Sachs y Erich Von Hornbostel desarrollaron el Sistema de Clasificación Organológico, el cual consiste en dividir a los instrumentos musicales en cuatro familias: idiófonos, membranófonos, cordófonos y aerófonos. A partir de esta ordenación todos los instrumentos recopilados tendrían cabida en un sistema clasificatorio, respondiendo a la tendencia taxonómica de algunos coleccionistas del siglo XX, quienes se dedicaron a descubrir las semejanzas entre distintos tipos de instrumentos, en vez de registrar las tradiciones singulares de una cultura.<sup>3</sup> Este sistema sigue siendo, cien años después, el utilizado en nuestros países, sin embargo, Pérez de Arce y Gili afirman que “actualmente hay un mayor interés en estudiar los contextos culturales de la producción musical”.<sup>4</sup>

Simultáneamente, la etnomusicología norteamericana de finales del siglo XIX y comienzos del XX era eminentemente funcional y descriptiva, constituyendo una de sus bases el trabajo de campo entre los indígenas norteamericanos. Los primeros estudios sobre la vida musical de los nativos se basaban en las teorías de los pensadores alemanes de la época.

<sup>3</sup> Cynthia Adams Hoover (1996), citado en José Pérez de Arce y Francisca Gili, “Clasificación Sachs-Hornbostel de instrumentos musicales: una revisión y aplicación desde la perspectiva americana,” *Revista musical chilena*, vol. 67 no. 219 (enero 2013): 42–80. <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-27902013000100003>.

<sup>4</sup> José Pérez de Arce y Francisca Gili, “Clasificación Sachs-Hornbostel de instrumentos...”.



Quiero destacar que el primer enfoque antropológico al estudio de la música se le atribuye al antropólogo Franz Boas (1858-1942), cuyos estudiantes de la Universidad de Columbia, definieron la musicología comparada como “el contraste de las músicas exóticas entre sí y con la europea, de la que nació la mayoría”, definición que fue rechazada posteriormente por los etnomusicólogos. Por otra parte, los musicólogos históricos se interesaron en estos primeros estudios, en los que hallaron la superioridad de la música clásica occidental.<sup>5</sup>

Conforme avanzan las investigaciones, la noción de musicología comparada se va reduciendo. En 1947, al término de la segunda guerra mundial, se funda el Consejo Internacional para la Música Folklórica<sup>6</sup> y en 1955 la Sociedad de Etnomusicología. En el primer congreso de esta sociedad en Boston, daba cuenta de la necesidad de redefinir el objeto de la disciplina con base en nuevas propuestas metodológicas. El término “etno-musicología” ganó audiencia a mediados de los años cincuenta del siglo XX, reemplazando definitivamente al de musicología comparada. Muchas de las primeras definiciones de etnomusicología eran las mismas de la de musicología comparada, y su objeto, el estudio de las músicas primitivas, no occidentales, folklóricas y orientales. Otras, hacían hincapié en la importancia de la tradición oral, y una tercera acepción del término subraya el hecho de que la etnomusicología debía estudiar culturas musicales ajenas a la propia.

A fines de los años cincuenta los etnomusicólogos norteamericanos se dividían en dos clases: los antropólogos, liderados por Alan Merriam (1923-1980), y los musicólogos, liderados por Mantle Hood. Para Merriam el trabajo

<sup>5</sup> Alan Merriam, “Definiciones de «musicología...”, 68.

<sup>6</sup> En 1982 llegó a llamarse Consejo Internacional para la Música Tradicional, del cual soy integrante.



de campo constituía una parte fundamental de la investigación etnomusicológica. Por otra parte, Mantle Hood desarrolla el concepto de bi-musicalismo, que a grandes rasgos significa que una persona que tiene formación musical europea, al investigar otra cultura musical necesita aprender ese sistema, para convertirse en un bilingüe musical.

A su vez, en América Latina surgen estudios y recopilaciones de música popular, partiendo de las corrientes del folklore, destacando la escuela de Carlos Vega en Argentina, de la cual se desprende la escuela de la argentina Isabel Aretz en Venezuela.

Con el paso del tiempo se desecharon los conceptos de inferioridad y surgió la necesidad de estudiar la función que realiza la música en una determinada sociedad, desarrollándose la Antropología de la Música, que se especializa en la necesidad de entender el fenómeno musical dentro de una sociedad determinada, no importando el género, ya sea esta una música que se escribe o no. Hay que entender a la música como una actividad del ser humano, con un lenguaje determinado según la cultura en la que se encuentre. Así, a la Antropología de la Música le atañe la gran labor de estudiar los diferentes géneros musicales que convergen en una sociedad: indígena, popular, comercial, tradicional, etc., y la función y el uso que cumplen estas músicas en cada cultura; es decir, el estudio antropológico del fenómeno musical.

Ahora bien, ¿cuáles son los métodos y las teorías de la Antropología de la Música para abordar un fenómeno musical en una sociedad determinada que nos permitan establecer la interrelación entre música, cultura y sociedad? Los etnomusicólogos han trabajado sobre este campo y aquí haré un resumen:

1. *El Método Comparativo Transcultural*. Esta teoría está representada por el cantométrico de Alan Lomax, de su libro *Folk Song Style and*



*Culture* de 1968. Lomax plantea que a través del canto (que se da en todas las sociedades) se pueden identificar otras partes de la cultura: relación entre los sexos, niveles de comportamiento, la posición de la mujer; es decir, la música simboliza y refleja ciertos rasgos socio-culturales. Por medio de mapas y gráficas, Lomax divide y subdivide al mundo según sus estilos musicales.

2. *Estudio descriptivo de una cultura*. Este enfoque metodológico nos indica que por una parte se encuentra la orientación musicológica y por otra la antropológica; sin embargo también existen momentos en que la música y la antropología están unidas equilibradamente.
3. *Métodos Lingüísticos y Semiótica Musical*. Partiendo de los postulados de la lingüística estructural, se han realizado trabajos de etnomusicología haciendo una analogía entre lenguaje y música, aplicando la lingüística a la música.
4. *Marco Conceptual Émico*. El marco conceptual émico de la antropología cognoscitiva fue tomada por algunos etnomusicólogos para analizar la música y el quehacer musical desde los protagonistas de la cultura, desde cómo la gente percibe su mundo musical.

En años posteriores han continuado las discusiones y surgido nuevos planteamientos de cómo abordar los fenómenos musicales en la cultura, la fusión de la música y la antropología. Los estudios etnomusicológicos no pueden quedarse en la mera descripción del fenómeno sonoro en sí mismo, deben tener en cuenta en qué sociedad se están presentando, con una teoría y una metodología determinada.



En este contexto consideramos pertinente la propuesta de una Antropología del Sur que exige otras formas de trabajo de campo, que exige una redimensión del papel del investigador y la construcción de nuevas nociones que permitan fortalecer los estudios e investigaciones en artes tradicionales de los países del sur.

Vale destacar que la UNEARTE es la única institución académica de IV nivel en Venezuela donde, desde 1989, se estudia Etnomusicología Latinoamericana (denominada Tradición y contexto) en una sociedad multiétnica y pluricultural, como nos reconoce en su preámbulo la Constitución Bolivariana de Venezuela, aprobada en el año 1999. Los preceptos de la corriente de las antropologías del sur –compromiso social y el amor por nuestras comunidades, la integración latinoamericana y la posibilidad de impulsar creativamente formas de visibilización de la ciencia que hacemos en y desde el sur– se presentan como una gran oportunidad de revisar lo que estamos haciendo. En ese sentido quisiera comentar que en el Grupo de Investigación en Artes Tradicionales de UNEARTE en Caracas, recientemente adscrito a la Red de Antropologías del Sur, consideramos que bajo principios éticos de responsabilidad, justicia, beneficencia y compromiso social podemos desarrollar proyectos específicos en comunidades concretas, generando y socializando conocimientos, aptitudes organizativas y artísticas que sirvan para fortalecer nuestra independencia cultural y científica, para desarrollar una pedagogía humanista, crítica y comprensiva de los valores individuales y colectivos, así como para contribuir a conservar el patrimonio artístico de nuestros países del sur.<sup>7</sup>



---

<sup>7</sup> Área de Investigación de Artes Tradicionales (2014). Proyecto General: *Vinculación solidaria de la Universidad de las Artes con comunidades con Maestros Honorarios tradicionales. Fortalecimiento de la independencia identitaria y científica*. Véase en <http://www.unearte.edu.ve/atunearte/wp-content/uploads/2014/07/Proyecto-General.pdf>.

Igualmente, buscamos fortalecer la identidad nacional y latinoamericana reconociendo y socializando el patrimonio cultural a través de un diálogo constructivo entre la academia y los cultores y a través de la investigación aplicada y colaborativa (investigación-reflexión-acción participativa), siguiendo las líneas de investigación que plantea la UNEARTE: 1. Soberanía cultural, 2. Arte y transformación social, y 3. Creación artística y cultural.<sup>8</sup>

En especial se busca:

1. Dirigir la actividad de la universidad como ente generador de conocimientos específicos para atender las necesidades preponderantes de las comunidades populares, académica y del país.
2. Contribuir al empoderamiento de las artes tradicionales en los diferentes tipos de comunidades.
3. Generar productos con impacto social entre la universidad, los maestros honorarios y sus comunidades.
4. Atender las exigencias formativas de la universidad en artes tradicionales en contextos reales.

La metodología aplicada obedece al desarrollo de una relación horizontal entre sujetos que juntos construyen conocimientos e inventan nuevos caminos. Eso significa que las comunidades a investigar pasan de ser “objeto” de estudio a “sujeto” protagonista de la investigación, interactuando a lo largo del proceso investigador (diseño, fases, evolución, acciones, propuestas,...), y necesitando la convivencia del investigador en la comunidad a estudiar.

<sup>8</sup> UNEARTE, “Observatorio de las Artes y las Culturas de Venezuela. Creación de saberes,” página web de UNEARTE, <http://www.unearte.edu.ve/saberes>.



Parte fundamental de la metodología es la permanente cooperación y coproducción entre estudiantes, profesores universitarios, artistas de las comunidades y organismos locales como consejos comunales, asociaciones civiles, cooperativas, entre otros, para formar perfiles individuales o colectivos con facultades y un desarrollado sentido de investigación colaborativa. Esta se dirige hacia el beneficio concreto y necesario de una comunidad, ya sea académica, comunitaria o nacional y fortaleciendo nuestra independencia cultural y científica.

En este sentido, vale destacar la creación del programa de Maestros Honorarios, reconocimiento que otorga el Consejo Directivo de UNEARTE a aquellas personas que por especiales méritos alcanzados en sus labores culturales, artísticas o profesionales son considerados merecedores de tal distinción.<sup>9</sup> Así mismo, el Ministerio del Poder Popular para la Cultura de la República Bolivariana de Venezuela se unió a este proyecto y comenzó en el 2012 a otorgar esta distinción a todos y todas quienes desde sus conocimientos empíricos luchan por la permanencia de las tradiciones y manifestaciones venezolanas.

Para finalizar, quiero resaltar que UNEARTE ha abierto las puertas a jóvenes de comunidades rurales para que se preparen en las distintas áreas de las artes. Y mencionar especialmente al grupo de estudiantes cultores de manifestaciones musicales de diversas partes del país, que han venido a nuestra universidad a estudiar la mención Tradición y contexto (Etnomusicología latinoamericana), involucrados y comprometidos con su propia comunidad, a



---

<sup>9</sup> Olegario Villegas, Olegario y Omaira Gutiérrez, “Maestros honorarios: Un homenaje a la dedicación de ser maestro,” 7° Cohorte de maestras y maestros honorarios, Sucre 2012 (Caracas, Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Cultura / Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria).

quienes las premisas de las antropologías del sur –compromiso social y amor por nuestras comunidades, integración latinoamericana y posibilidad de impulsar creativamente formas de visibilización de la ciencia que hacemos en y desde el sur– les será de gran utilidad en el desarrollo de sus estudios y también en su posterior desempeño.

### BIBLIOGRAFÍA

- Lomax, Alan. *Folk Song Style and Culture*. EEUU: American Association for the Advancement of Science, 1968.
- Merriam, Alan. “Definiciones de “musicología comparada” y “etnomusicología”: una perspectiva histórico-teórica”. En *Las culturas musicales: lecturas de etnomusicología*, coordinado por Francisco Cruces Villalobos, 56–78. Barcelona, España: Editorial Trotta, 2001.
- Pérez de Arce, José y Francisca Gili. “Clasificación Sachs-Hornbostel de instrumentos musicales: una revisión y aplicación desde la perspectiva americana”. *Revista musical chilena*, vol. 67, no. 219 (enero 2013): 42–80. <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-27902013000100003>.
- Universidad Nacional Experimental de las Artes. “Observatorio de las Artes y las Culturas de Venezuela. Creación de saberes.” *Página web de UNEARTE*, 2016. <http://www.unearte.edu.ve/saberes>.
- Villegas, Olegario y Omaira Gutiérrez. “Maestros honorarios: un homenaje a la dedicación de ser maestro”. 7º Cohorte de maestras y maestros honorarios, Sucre 2012 (folleto). Caracas, Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Cultura / Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria. Caracas.



insurgentes-red de antropogías del sur-insurgentes  
**INSURGENTES**  
insurgentes-red de antropogías del sur-insurgentes  
insurgentes-red de antropogías del sur-insurgentes

FOTO PÁG. 207: Bordado de la sexta bandera de Venezuela por el Bicentenario de la Independencia, Plaza Bolívar de Mérida, Venezuela, de Annel Mejías Guiza.



## APROXIMACIÓN A UNAS ANTROPOLOGÍAS FEMINISTAS DEL SUR.

SUPERAR (CONCEPTUAL Y POLÍTICAMENTE) LA INFERIORIZACIÓN  
IMPUESTA POR EL PATRÓN COLONIAL SOBRE LA FIGURA DE LA MUJER<sup>1</sup>

PROPOSAL FOR A FEMINIST ANTHROPOLOGY OF THE SOUTH.  
TRANSCENDING (CONCEPTUALLY AND POLITICALLY) THE INFERIORITY  
IMPOSED ON THE IMAGE OF WOMAN BY THE COLONIAL MODEL

**GARCÍA RAMÍREZ, CARMEN TERESA**

Departamento de Antropología y Sociología, Escuela de Historia  
Universidad de Los Andes (ULA) / Red de Antropologías del Sur  
Mérida, Venezuela

Correo electrónico: [ctgarcia@ula.ve](mailto:ctgarcia@ula.ve), [ctgarcia9@gmail.com](mailto:ctgarcia9@gmail.com)

<sup>1</sup> Agradezco a las/os amigas/os colombianas/os y la Fundación para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología (Fundacite), unidad territorial en Mérida, Venezuela, del Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria, Ciencia y Tecnología (SEP-Nº 183 2017), por los apoyos recibidos para asistir a este congreso. Agradecimiento especial a la antropóloga Maya Mazzoldi por la lectura y sugerencias realizadas a este escrito.



Mi participación en esta mesa y en el contexto de la red de Antropologías del Sur está circunscrita a dos momentos:

1. DESARROLLAR LA LÍNEA DE INVESTIGACIÓN QUE NACE DEL DESAFÍO TEÓRICO Y POLÍTICO QUE SUPONE LA INFERIORIZACIÓN DE LOS “OTROS” (CON ÉNFASIS EN LA MUJER).

Esta línea quiere destacar la importancia de antropologías del sur que han revelado cómo funciona el patrón colonial que inferioriza (que ha negado, oprimido o marginado) e instrumentaliza a la mujer. Tiene como finalidad entretejer el discurso y las prácticas de unas antropologías feministas del sur, para lo cual hay que abordarla desde la perspectiva teórica-metodológica del proceso de inferiorización de los “otros” que comenzó con la conquista y colonización de lo que hoy llamamos América Latina,<sup>2</sup> donde se impuso, como dice Aníbal Quijano,<sup>3</sup> *un patrón de poder global de dominación social sin precedente histórico y sociológico*.

Este patrón colonial de poder dividió y clasificó a la población a partir de la idea de *raza*. Este hecho constituye la experiencia central de la dominación colonial que desde entonces permea las dimensiones humanas más importantes del poder mundial incluyendo nuestra racionalidad como científicos socia-

---

<sup>2</sup> Véase Carmen Teresa García R., “Descolonización y despatriarcalización de la educación. Propuesta práctica,” en *Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur*. (Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur 2016) (mimeo).

<sup>3</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidade/Descolonialidade do Poder (5/5),” 08/2010, video de YouTube (9:57). 5 de septiembre de 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=4NB2B-igk-w>. Es importante resaltar los aportes también tanto de Edgardo Lander y Ramón Grosfoguel, así como de Franz Fanón, Orlando Fals Borda, Alcira Argumedo, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, entre otros/as.

les. Como señala Edgardo Lander,<sup>4</sup> con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino –simultáneamente– la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario social.

En torno a este constructo mental que llamaron *raza* otros mecanismos de inferiorización existentes fueron reconfigurados empezando por el más antiguo existente en la sociedad occidental europea: la idea de la *dominación de la cultura sobre la naturaleza*. Ello supuso imponer, generar y legitimar un orden social y cultural a partir de la diferencia entre los sexos; en este orden vertical, represivo, jerárquico y patriarcal “por su naturaleza” toda mujer resulta inferior al varón. Este anudamiento de aparatos excluyentes fue apuntalado por muchas autoras, sin embargo Victoria Sau Sánchez<sup>5</sup> señala la existencia de *múltiples teorías sobre la supuesta inferioridad de la mujer*, no solo al interior de las grandes religiones monoteístas como el islam y el catolicismo, también en la filosofía y las ciencias sociales.

Las ideas de raza (europea-superior y los otros-inferiores), de religión única: la católica (y las otras demonizadas, convertidas en paganas, en herejías), la mujer naturalmente inferior al varón que se presenta como superior, etc., se imponen, afectando a cada una de las dimensiones de las relaciones sociales que se establecen en todos los ámbitos, ya que este nuevo eje de dominación sociocultural sin precedentes históricos redefine los nuevos ejes de

<sup>4</sup> Edgardo Lander, “Ciencias sociales: Saberes coloniales y eurocéntrico,” en *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, comp. Edgardo Lander (Buenos Aires, Argentina: CLACSO), 11–40. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf>.

<sup>5</sup> Victoria Sau Sánchez, *Reflexiones feministas para principios de siglo* (Madrid, España: Cuadernos Inacabados 34. Horas y horas la Editorial).



explotación social. Estas concepciones naturalizadas afectaron y siguen afectando las relaciones sociales de la sociedad criolla incluso después de las independencias políticas. Esta hegemonía sociocultural sin precedentes históricos definió, como eje de la explotación social, *la articulación de todas las formas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno al capital y al mercado mundial* como señala Quijano.<sup>6</sup>

Este largo proceso de colonización español llega hasta finales del siglo XIX no obstante las independencias políticas que se dieron en las primeras décadas de ese siglo. En el siglo XX entra en escena un proceso neocolonial en el que EEUU es el “nuevo amo y señor de este continente” hasta nuestros días. Lander<sup>7</sup> señala como hito importante el final de la segunda guerra mundial, en el que se establece el patrón de desarrollo occidental como la norma. La invención del *desarrollo* produce cambios substanciales en la forma como se conciben las relaciones entre países ricos y pobres; la vida, cultural, política, agrícola y comercial de estas sociedades pasa a estar subordinada a esta nueva estrategia de inferiorización. Este proceso neocolonial descolló con la consolidación de las relaciones de producción capitalistas y el modo de vida liberal hasta cuando adquirieron el carácter de formaciones sociales “normales” y *naturales*, para finalmente imponerse como sistema hegemónico.

En este marco conceptual se consolidan disciplinas de las ciencias sociales que tienen como eje articulador el paradigma de la modernidad, cuyos fundamentos básicos son el occidentalismo o la *universalidad de la historia occidental asociada a la idea del progreso unilineal de toda la humanidad y de la organización social (entre hombres y mujeres, entre clases, etc.) según dicta*

<sup>6</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidade/Descolonialidade...”.

<sup>7</sup> Edgardo Lander, “Ciencias sociales: Saberes...”.



*el determinismo económico de la sociedad burguesa, liberal-capitalista. En ese sentido la expansión de las jerarquizaciones y distinciones de la moderna sociedad europea va a ser justificada por saberes científicos igualmente considerados superiores frente al resto de saberes existentes.*

Han pasado más de 500 años durante los cuales ese tejido de construcciones ha sido corporizado (interiorizado); vive en las profundidades de nuestro inconsciente, forma parte de nuestras expresiones lingüísticas (p.e., lenguaje sexista, excluyente, descalificatorio); están en la base de la memoria e imaginario de nuestros países latinoamericanos. Aparecen en las exclusiones derivadas del racismo, el machismo, del clasismo y de otras formas de discriminación con las que diariamente nos topamos como marcas de la violencia colonial en nuestra socialidad, algunas veces de forma deliberada, otras, soterradamente. No somos conscientes de las consecuencias históricas que esta violencia colonial trajo para la conformación sociocultural de nuestras naciones latinoamericanas. Esta matriz de dominación neo/colonial se expresa en un sistema jerárquico con múltiples niveles de opresión que integra sea elementos estructurales, disciplinarios y hegemónicos como aspectos interpersonales, particularmente situados.

Esta breve síntesis nos sirve de base teórica-metodológica, por una parte para comprender históricamente la colonización eurocéntrica, católica, colonial y neoliberal de este continente y, por otra parte, para comprender el androcentrismo (lo masculino como centro y medida de todo) y el patriarcado entendido como sistema de dominación del poder masculino –en un sentido amplio– que ha co-existido con todos los modos de producción desde hace seis milenios aproximadamente.



Para comprender este proceso de colonialidad-modernidad Ramón Grosfoguel<sup>8</sup> aconseja re/conocer cuatro grandes genocidios y epistemicidios ocurridos desde hace más de cinco siglos, cuando vinieron de allá (España) para acá métodos de inferiorización (genocidio y epistemicidio, dada la destrucción de conocimientos hegemónicos para nuestro contexto pero no-europeos) que comenzaron en territorio Al-Ándalus, pero que se trasladaron para continuar con los pueblos originarios de este continente igualmente considerados inferiores. En el Juicio de Valladolid se concluyó que había que cristianizarlos: tenían alma pero su alma era animal, estaba por debajo de la línea de lo humano, no tenían sentido de propiedad sino colectivismo, no tenían sentido del mercado. Se nos impuso una idea de lo que era superior y lo inferior. Igual ocurrió con los africanos que fueron trasladados forzosamente a este continente, muchos fallecieron antes de su captura, otros durante el viaje, algunos más en el continente. Entonces la pregunta que nos hacemos es no cuántos murieron sino ¿cuántos sobrevivieron en estas condiciones? ¿Y en qué condiciones vivieron tras la abolición de la esclavitud, en qué condiciones viven en la actualidad?

El cuarto genocidio y epistemicidio señalados por Grosfoguel es el de millones de mujeres en Europa que fueron quemadas vivas y acusadas durante la Inquisición por ser consideradas brujas. Eran mujeres que transmitían conocimientos indígenas-europeos (medicina y astronomía). No había libros que



---

<sup>8</sup> Ramón Grosfoguel, “Descolonización Epistemológica,” 12/02/2013, video de YouTube (1:18:41). <https://www.youtube.com/watch?v=DYks4qCoZEo>. Véase también Ramón Grosfoguel, “Descolonizando los universalismos occidentales: El pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas” en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, eds. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar), 63-77.

quemar porque los libros eran ellas. El sociólogo observa cómo en los últimos quinientos trece años de “sistema-mundo europeo/euro-americano, moderno/colonial capitalista/patriarcal”, fuimos del “cristianízate o te mato” del siglo XVI, al “civilízate o te mato” de los siglos XVIII y XIX, al “desarrollate o te mato” del siglo XX y, más recientemente, al “democratízate o te mato” de principios del siglo XXI.<sup>9</sup> Sobre estas dos últimas etapas pudiéramos escribir con abundancia porque la hemos vivido.

2. ¿CÓMO HAN PLANTEADO ESTA CUESTIÓN AUTORES Y AUTORAS QUE VIENEN DE DIFERENTES DISCIPLINAS?,  
¿QUÉ PLANTEAMIENTOS NOS AYUDAN A COMPRENDER EL PROCESO SOCIO- HISTÓRICO Y SOCIO-CULTURAL DE LA INFERIORIZACIÓN DE LAS MUJERES?  
Y ¿CUÁLES PROPUESTAS CONCEPTUALES Y POLÍTICAS HACER DESDE LA RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR?

De este tema hay, sobre todo, una alta producción teórica y de nuevas prácticas feministas en muchos de nuestros países. Muchas autoras han adelantado importantes discusiones teóricas y políticas sobre la discriminación de las mujeres entre los contextos de producción en regiones periféricas, del sur versus regiones del mundo eurocentradas; los feminismos hererosexuales versus lésbicos; feminismos blancos versus feminismos negros, indígenas, etc. Las autoras más reconocidas que vienen desarrollando el feminismo poscolonial como una línea de acción y de investigación proceden de diferentes disciplinas, entre otras podemos mencionar a: Gloria Anzaldúa, el colectivo de

<sup>9</sup> Ibíd.



las Glefas (las más reconocidas Yuderkys Espinoza Miñoso, Ochy Curiel), Julietta Paredes, María Galindo, Silvia Rivera Cusicanqui, Rita Laura Segato, María Lugones, entre otras.

Nuestra propuesta, a mediano plazo, es hacer una revisión de estas y de otras autoras y autores para completar una genealogía del pensamiento sobre colonialidad, descolonización, despatriarcalización, feminismos. Queremos entrelazar sus planteamientos como sustentación teórico-metodológica de las antropologías feministas del sur, esta labor será la base para ofertar un seminario sobre este tema y avanzar en las cuestiones que se plantean.

Por ahora, solo vamos a hacer referencia a una última investigadora. Comencemos por rescatar los planteamientos teóricos-metodológicos de la argentina residente en EEUU, María Lugones,<sup>10</sup> quien toma un camino que la lleva afuera del modelo de la colonialidad de Aníbal Quijano, en el que no hay una separación de raza/género en el patrón de dominación identificado por este autor, si bien hay un acuerdo con la lógica de su pensamiento. Sin embargo, el paradigma de la colonialidad no es suficiente para dar cuenta de todos los aspectos del género.

En el patrón de Quijano el género parece estar contenido dentro de la organización social de aquel *ámbito básico de la existencia humana* que Quijano llama *dominaciones previas, empezando por la más antigua, la dominación entre los sexos*. Es decir que dentro de su marco el concepto de género se muestra apegado a un soporte hiper-biologizado, además el patrón de la heterose-



---

<sup>10</sup> María Lugones es argentina y vive en EEUU. Véase María Lugones, “Colonialidad y género,” *Tabula Rasa*, no. 9 (julio-diciembre, 2008): 73-101, y “Hacia un feminismo descolonial (trad. Gabriela Castellanos),” *La manzana de la discordia*, vol. 6, no. 22 (2016): 105-117. Doi: <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504>.

xualidad y el poder patriarcal no son colocados bajo interrogación. Quijano reduce el género a la organización del *sexo, sus recursos y productos* y parece caer en cierta presuposición respecto a quién controla el acceso a los recursos y quiénes son constituidxs como *recurso*. Quijano parece dar por sentado que la disputa por el control del sexo es una disputa entre hombres, sostenida alrededor del control, por parte de los hombres, sobre recursos que son pensados como femeninos. En su elaboración conceptual los hombres no son entendidos como *recursos* en los encuentros sexuales; las mujeres no disputan el control sobre el encuentro sexual. *Las diferencias se piensan en los mismos términos con los que la sociedad lee la biología reproductiva. Se asume que el sexo es binario y fácilmente determinable a través de un análisis de factores biológicos.* A pesar de que estudios médicos y antropológicos sostienen que el sexo no es el único lugar de la diferencia, la sociedad presupone un paradigma sexual binario (dominación masculinas/subordinación femenina) sin ambigüedades en el cual todos los individuos pueden clasificarse prolijamente ya sea como masculinos o femeninos.

El alcance de la colonialidad del género en el análisis de Quijano está limitado a una de las primeras etapas de las luchas feministas, el igualitarismo (sexista) entre hombres y mujeres. Asume la mayor parte de lo prescripto por los términos del lado visible/claro hegemónico del sistema de género colonial/moderno, dejando de lado lo oculto/oscuro.

María Lugones va a tomar un camino que la lleva afuera del modelo de la colonialidad del género para revelar lo que oculta, o lo que no nos permite considerar, en el alcance mismo del sistema de género del capitalismo global eurocentrado. En vez de desbaratar el sistema de género dominante ajusta su teoría a la reducción del alcance de la dominación de género. Ella resalta cómo



la lógica dicotómica y jerárquica es central para el pensamiento capitalista y colonial moderno y las categorías derivadas sobre raza, género, sexualidad y humanidad. Por ello considera necesario analizar la opresión de género racializada y capitalista, es decir, la opresión provocada por *la colonialidad del género* a fin de vencerla mediante un “feminismo descolonial” que a partir de la idea de interseccionalidad<sup>11</sup> supere al feminismo universalista. *La interseccionalidad viene a ser ese lugar donde se cruzan las opresiones. Sería entonces más que una línea, un tejido compuesto por raza, pero también por clase, género, sexualidad y otros.*

Para concluir con esta primera incursión, digamos que en los planteamientos de estxs científicos/as sociales, reconocemos sus aportes a la construcción de las ciencias sociales del sur, así también sus teorías nos revelan la crisis epistémica que atraviesan disciplinas como la historia, la geografía, la antropología y la sociología mostrándonos la necesidad y la urgencia de:

- Rescatar planteamientos que nos ayuden a comprender y re-elaborar perspectivas y prácticas antropológicas más cercanas al sur; unos abordajes que vayan más allá de aquella lógica binaria que suprime al opuesto inferiorizándolo, para dar paso a la realidad nustramericana que se caracteriza por la diversidad y la inclusión. Es decir, urge superar esa lógica dicotómica excluyente para que de la *epistemología de la ceguera* se pase a un análisis de la diversidad que incluya sus vertientes (social, sexual, política, económica, étnica, epistémica, etc.). Conocimientos de múltiples formas que aportarán a la reestructuración de las ciencias sociales del sur unas metodologías descolo-

<sup>11</sup> María Lugones, “Hacia un feminismo descolonial”.



niales y no-androcentradas y que desembocarán en una comprensión multisituada y diversa de los ámbitos de vida, del saber y de las prácticas más allá del claustro de las universidades.

- Desde las posiciones más teóricas hasta las más prácticas, estxs autorxs plantean la necesidad de asumir la responsabilidad de pensar de forma crítica; de hacerse preguntas pertinentes para hacer la vida posible a futuro, ya que la epistemología del poder (Quijano) que se nos ha impuesto (el saber-conocer de los blancos europeos como superior al de los *indios, negros, mujeres y mestizos*), no sólo ha borrado nuestro pasado (los cuatro epistemicidios como los llama Grosfoguel), nos ha imposibilitado plantearnos nuestras propias preguntas al normalizar la hegemonía eurocentrada, androcéntrica y neoliberal de ciencias sociales que como la antropología han prolongado en nuestramérica el paradigma de la modernidad/colonialidad.
- Urge entonces comenzar por la descolonización y despatriarcalización del saber acumulado por las ciencias sociales en los centros universitarios: proponernos elaborar epistemologías que se distancien de los presupuestos de la fragmentación (disciplinarización del conocimiento en parcelas independientes), de la objetividad y universalidad (del conocimiento hegemónico que nos fue impuesto y que todavía es presentado como afirmación universal, objetiva y neutral) y de las dicotomías excluyentes de la modernidad así como lo vienen proponiendo feminismos descoloniales y poscoloniales. Es hora pues de no quedarnos paralizadxs, es tiempo de cambiar.

Algunas preguntas generadoras útiles para nuestra reflexión colectiva (ahora y en los años por venir):



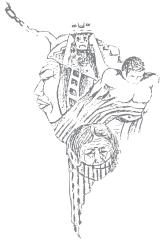
- *¿Es necesario rechazar completamente los planteamientos de la antropología y del feminismo del norte que pasan como universales? ¿Esos presupuestos son insuficientes para lidiar en estos momentos este tema en nuestro continente y en el contexto de las antropologías del sur?*
- *¿Cuáles son los planteamientos actuales de feminismos blanco/occidentales o de feminismos latinoamericanos y caribeños, en el contexto del movimiento feminista de(s)colonial y poscolonial? ¿En qué forma estos planteamientos vinculan antropologías y feminismos del sur? ¿Estas teorías y prácticas políticas han reducido la discriminación que día a día viven las mujeres en las sociedades capitalistas y patriarcales?*
- *¿Más allá de la construcción de una nueva estructura, se pueden identificar algunas de las vertientes (teórico-metodológicas y luchas políticas) que unen la antropologías del sur a los feminismos del sur?*



## BIBLIOGRAFÍA

- García R., Carmen Teresa. “Descolonización y despatriarcalización de la educación. Propuesta práctica”. En *Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur*. Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur, octubre del 2016) (mimeo).
- Grosfoguel, Ramón. “Descolonización Epistemológica” (12/02/2013). Video de YouTube (1:18:41). Publicado 12 de febrero del 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=DYks4qCoZEo>.
- \_\_\_\_\_. “Descolonizando los universalismos occidentales: El pluriversalismo transmoderno descolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá, 63–77. Colom-

- bia: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- Lander, Edgardo. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico". En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, 11-40. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2000. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf>
- Lugones, María. "Hacia un feminismo descolonial (trad. Gabriela Castellanos)". *La manzana de la discordia*, vol. 6, no. 22 (2016): 105-117. Doi: <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504>.
- \_\_\_\_\_. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*, no. 9 (julio-diciembre, 2008): 73-101,
- Quijano, Aníbal. "Colonialidade/Descolonialidade do Poder (5/5) (08/2010)". Video de YouTube (9:57). Publicado 25 de octubre de 2010. <https://www.youtube.com/watch?v=4NB2B-igk-w>.
- Victoria Sau Sánchez. *Reflexiones feministas para principios de siglo*. Madrid. Cuadernos Inacabados 34, Horas y horas la Editorial, 2000.



insurgentes-red de antropogías del sur-insurgentes  
**InSURGentes**  
insurgentes-red de antropogías del sur-insurgentes  
insurgentes-red de antropogías del sur-insurgentes

Foto de pág. 221. San Benito en un altar de una casa de Mixteque, Mérida, Venezuela (año 2013), de Annel Mejías Guiza.



INTERVENCIONES AL FINAL DE LA MESA DE TRABAJO  
“LA RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR COMO  
PROPUESTA DE INTEGRACIÓN LATINOAMERICANA”<sup>1</sup>  
(ALGUNAS PREGUNTAS DE ASISTENTES Y RESPUESTAS DE PONENTES)

WORKING GROUP INTERVENTIONS  
(PARTICIPANT QUESTIONS AND PRESENTER RESPONSES)

Yanett Segovia<sup>2</sup>: Un poco para cerrar, yo le preguntaría, siendo usted la persona que comenzó a hablar de las antropologías del sur y en el marco del

<sup>1</sup> Esta mesa de trabajo se presentó en el eje temático Geopolíticas del conocimiento (coordinado por los profesores Esteban Krotz y Eduardo Restrepo), el día martes 06/06/2017, en el V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología y el XVI Congreso de Antropología de Colombia, realizado en Bogotá.

<sup>2</sup> La Dra. Yanett Segovia es profesora en la Facultad de Ciencias Jurídicas, de la Universidad de Los Andes (ULA), integra el Grupo de Investigación Expresiones y Representaciones de la Violencia en América Latina y El Caribe (VALEC), de la misma universidad, y el Grupo de Trabajo Etnografías Irreverentes y Comprometidas (GTEIC), en cooperación con otros colegas de países latinoamericanos. Correo electrónico: yanett.segovia6@gmail.com.



trabajo de este grupo, ¿qué piensa? ¿Cuál sería la base fundacional de las antropologías del sur? ¿En qué descansarían si hay otras antropologías que están hablando de la descolonización, de la modernidad?

Esteban Krotz: No puedo contestar a eso tan directamente. Yo creo que salió de la exposición de usted, lo que se ve es que simplemente a fines de los ochenta y comienzos de los noventa surge esta idea de que no hay una simple difusión de la antropología del norte, sino que hay antropologías que tienen otras características, empezando por lo que nos dicen muy bien los compañeros de Argentina, que hicieron este libro *Constructores de otredad*, cuando dicen que el cambio empieza cuando se dan cuenta que hay un nuevo sujeto que produce antropología. Yo creo que hay diferentes intentos de captar eso y toda esa lista de diferentes formas de nombrar esa novedad indica que estamos todavía piloteando, pero todavía no se sabe bien qué es. Cardoso de Oliveira tiene una razón cuando habla de metropolitanas y periféricas, sur, las disidentes, las antropologías con acento... todos son intentos de captar y dispensar a partir de una característica específica. Lo que no ha habido mucho es todavía discusión entre estos nombres, podría ser un gran camino para ver con más claridad. Porque en parte son los mismos o están participando los mismos en intentos de ver más claro, se puede ver mejor en el simposio que tendremos el jueves [en el V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología] para ver qué aspectos privilegian más, cuáles tienen más claridad.

Yo aprecio enormemente a Cardoso de Oliveira, tuve la fortuna de conocerlo en un evento en Bogotá hace algunos años, pienso que la idea de la antropología periférica central tiene un gran valor, porque además se ubica en el debate de la teoría de la dependencia de entonces, de ahí viene la terminología,



sin embargo, se me he ocurrido más la del sur, porque pienso que cuando hablamos de centro y periferia pensamos que esa diferencia debe desaparecer: no debe haber un centro, sino muchos centros, no una periferia y un centro. Pero también está la idea de que hay no sólo centro y periferia, o muchos centros como objetivo, sino que también hay diversidad entre los centros, por decir así, de manera que esperamos que vaya a desaparecer la desigualdad, pero no van a tener que desaparecer las diversidades culturales. Y sí hay una diferencia entre norte y el sur, hay una diferencia entre África y América Latina, esta va a desarrollarse también, va a evolucionar, pero no va a tener ese fin de alguna gente que habló sobre globalización, que afirmó que todo va a ser igual. La desaparición de un sistema que explota, que denigra, que ningunea, no significa que todos vamos a estar con la misma idea de ciencia, con la misma idea de buena vida, porque tampoco van a desaparecer las diferencias climáticas, las diferencias de las plantas, ni las diferencias en los contextos de vida en los que estamos. Me parece que va a seguir habiendo norte y sur, diferentes sures, incluso.

Maya Mazzoldi: Silvia Rivera Cusicanqui dice que no pensemos en una geopolítica del conocimiento sino en una economía política del conocimiento.

Esteban Krotz: Lo que ustedes acaban de decir: me parece que más todavía es hora de pensar en grupos de trabajo, que se formalice eso. Porque tiene dos ventajas: le da más visibilidad al grupo de Antropologías del Sur simplemente por pertenecer a la ALA y, por otra parte, le dará más canales de difusión en América Latina.



Franklin Plessmann de Carvalho<sup>3</sup>: Gostaria de fazer um pergunta. Sou do Brasil, pertenço a um grupo de pesquisadores ligados aos movimentos sociais, a través de uma rede de pesquisadores e movimentos sociais chamada Nova Cartografia Social. Nós temos nos interessado muito nas relações de pesquisa com comunidades tradicionais, tentando produzir cada vez mais de uma forma, não sei se horizontal seria a palavra certa, mas como trazemos elementos acadêmicos para reforçar as resistências sociais e como estas resistências sociais também entram na academia e transformam a academia. Eu chego a este grupo a través de meus estudantes que são em sua maioria negros, são indígenas, são camponeses, que estão na minha universidade, a Universidade do Recôncavo da Bahia, marcada por uma nova colonialidade, neocolonialidade. Alguns destes estudantes estão de vocês. Mas a gente não consegue perceber nos textos como está sendo feita esta relação de vocês com os grupos (sociais). Eu pertenço a um grupo (pesquisa) que tenta trazer filhas de quebradeiras de coco, quilombolas para dentro da universidade (são estudantes), que estão adentrando aos bancos escolares da universidade, são nossos alunos, e estão questionando algumas classificações, como norte/sul, leste/oeste (ocidente/oriente), as polaridades, a invisibilidade de movimentos urbanos, a chacina de negros nascidas brasileiras. Então eu gostaria de saber como vocês estão lidando com esta diversidade de pessoas (dentro e fora da universidade) e também (como estão) produzindo (conhecimentos) juntos (pesquisadores/movimentos sociais). Nos nossos encontros da Nova Cartografia Social nós estamos juntos com quebradeiras de coco babaçu, povos indígenas (e outros mais) e muitos deles já são pesquisadores na universidade, trazendo outros elementos outras possibilidades (para a realização da pesquisa). E um dos desa-



---

<sup>3</sup> Pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia-UFRB. Correo electrónico: franklinpcarvalho@ufrb.edu.br.

fiões deles (pesquisadores que pertencem aos povos e comunidades tradicionais) é encontrar orientadores que entendam aquilo que eles estão querendo pesquisar. Eles também estão querendo pesquisar outras coisas que os orientadores/ professores não conseguem dialogar com eles.

Jeniffer Gutierrez Seijas: No sólo trabajamos desde la academia, sino que muchos somos activistas. El profe Esteban Emilio Mosonyi tiene más treinta años en comunidades indígenas, no estudiando desde afuera al otro, sino conviviendo. No sólo por el quehacer antropológico, sino porque es activista.

Maya Mazzoldi: No hay afrodescendientes en el grupo o activistas integrados que encuentren la traducción que puede hacer o mediar la antropología, es que el grupo se está formando.

Annel Mejías Guiza: Nos estamos formando hace un año. Todos quienes nos hemos formado y graduado en la escuela de la profesora Jacqueline Clarac la mayoría no somos antropólogos de pregrado, somos de otras áreas. Hay personas que no son antropólogas, pero que hacen trabajo antropológico dentro de la Red.

Franklin Plessmann de Carvalho: Esta también é uma questão (os estudantes ligados a processo de resistência ao entrarem na universidade passarão por uma colonialidade), uma questão opressora: ao entrarem na universidade estão sendo integrados a colonialidade? Ou como estamos produzindo, como construímos espaços para novas narrativas, novas possibilidades de descrever o mundo, de descrever as situações, principalmente as situações de conflito,



nas quaiseu estoumais próximo, como terra, direito ao território... Minha pergunta a vocês visa entender como é esta relação nos grupos de vocês? Vocês tem tudantes (pesquisadores) indígenas, pesquisadores quilombolas, pesquisadores afro-americanos estão no grupo de vocês?

Jeniffer Gutierrez Seijas: También muchas formamos parte de colectivos feministas que hacemos encuentros feministas más allá de la academia rígida para proponer desde la localidad. Vuelvo a repetir el ejemplo del profe Mosonyi, quien habla de más ocho lenguas indígenas, sistematizó las más de treinta lenguas indígenas de Venezuela. Otros estamos en colectivos, en el activismo género-diverso. A veces nos dan con todo, porque la rigidez de la academia no permite muchas expresiones como la que está diciendo Annel, dialogar, sin esas construcciones que nos amarran con categorías. Hemos visto que la manera de entender la realidad es fuera de lo académico.



Carmen Mambel<sup>4</sup>: Y el profe Mosonyi tiene un proyecto de nichos lingüísticos, de promoción de varias lenguas indígenas.

Annel Mejías: La Red es interinstitucional. No pertenece a una universidad sino que está armada con gente que está en la Red. Es la idea.

**Ana Murgida**<sup>5</sup>: Me encuentro trabajando para sobrevivir, tengo a cargo la dirección enlace de Ciencias Políticas, del Instituto Iberoamericano de In-

---

<sup>4</sup> Profesora del Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad de Carabobo, integrante de la Red de Antropologías del Sur. Correo electrónico: caromam06@gmail.com.

<sup>5</sup> Antropóloga de la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: anamurgida@gmail.com.

investigación para el Cambio Global, es un instituto intergubernamental para la investigación en torno al cambio global, donde se están incorporando cada vez más antropólogos latinoamericanos como equipos inter y transdisciplinarios para poder generar un cambio. Creo que una de las temáticas sobre la cual se está hablando es común a toda la comunidad científica, desde la antropología se tiene una mirada muy hacia adentro, pero creo que hay vincular nuestra preocupación que tenemos una mirada más extendida a la ciencia latinoamericana, que es la corriente de la *open daigt*, cómo hacer que las publicaciones que tenemos pueden ser leídas y difundidas por todos y no ser monopolizadas por ciertas editoriales, que no sólo son las del norte (las más buscadas)... creo que esta discusión se vincula a esa discusión más grande que tiene la ciencia. Creo que quedarnos solo en esta discusión o debate nos resta potencial para poder pelear esta necesidad de que nuestras publicaciones sean leídas y utilizadas. Ese me parece es que es el tema donde se podría indagar: abrir la puerta de la antropología a las discusiones que se están dando, no sólo el cómo mostrar o trazar los datos.

EN MOVIMIENTO



ANTROPOLOGÍAS



*Grupo de asistentes y ponentes de la Mesa de Trabajo  
"La Red de Antropologías del Sur  
como propuesta de integración latinoamericana".*

# ENTREVISTA

INSURGENTES



# ENTREVISTA

Insurgentes

Foto: Profesor Esteban Emilio Mosonyi (año 2019), de Wendy Homsani.

Foto pág. 231 y 241: Cortesía de Cano, del blog Clorofilazul: <https://clorofilazul.blogspot.com/2010/06/esteban-emilio-mosonyi-en-respuesta-al.html>.



ENTREVISTA

## ENTREVISTA A ESTEBAN EMILIO MOSONYI: POR UNA INTERCULTURALIDAD DIALOGANTE EN LAS ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

INTERVIEW WITH ESTEBAN EMILIO MOSONYI: TOWARDS A DIALOGICAL INTERCULTURALITY OF THE ANTHROPOLOGIES OF THE SOUTH



MAZZOLDI, MAYA <sup>1</sup>

Concepción y redacción de la entrevista

Con la colaboración de: Rosa Iraima Sulbarán<sup>2</sup>

Fecha de realización: 01/03/2018.

<sup>1</sup> Antropóloga independiente, formada en pregrado en la Universidad Nacional de Colombia y en la maestría en Antropología Social de la Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil. Es doctoranda en Antropología, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. Correo electrónico: [mayamazoldidiaz@yahoo.com](mailto:mayamazoldidiaz@yahoo.com).

<sup>2</sup> Profesora de la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE), mención Tradición y Contexto (Etnomusicología latinoamericana), e investigadora en el Área de Investigación de Artes Tradicionales, Mérida, Venezuela. Correos electrónicos: [rosasulbaran@unearte.edu.ve](mailto:rosasulbaran@unearte.edu.ve), [iraimasulbaran89@gmail.com](mailto:iraimasulbaran89@gmail.com).

La trayectoria del antropólogo y profesor Esteban Emilio Mosonyi nos muestra cómo sus esfuerzos en los campos de la lingüística, la antropología, el indigenismo y las políticas culturales han abierto un camino de relación fraterna entre las culturas, impulsado por el reconocimiento de la sociodiversidad, el pluralismo cultural y lingüístico, el diálogo intercultural y la búsqueda de un equilibrio sostenible entre las sociedades humanas.

De origen húngaro, la familia Mosonyi se embarca en Austria con destino hacia Venezuela en el período posterior a la segunda guerra mundial y tras los acontecimientos de la revolución húngara de 1956 en contra de las políticas impuestas por Stalin. Al lado de su hermano Jorge Carlos Mosonyi, la antropología y la etnolingüística se convierten en su profesión de vocación.

Esteban Mosonyi es hablante y estudioso de más de veintiocho idiomas, entre otras, las lenguas originarias warao, wayuu, baniva, pumé, tupí-guaraní, warekena, guahibo, kuiva, kurripako, piapoco, pemón y yanomami. Se ha desempeñado tanto como profesor titular de Lingüística y Antropología, así como de Lenguas Indígenas en la Escuela de Letras. También ha asumido los cargos de jefe de cátedra de Lingüística en la Escuela de Antropología y de director de la Escuela de Sociología y Antropología, en la Universidad Central de Venezuela (UCV).

Ha trabajado, además, en el Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales “Rodolfo Quintero”, de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la UCV, y como asesor de Monte Ávila Editores en la publicación de cuentos indígenas. También colabora con el Centro de la Diversidad del Ministerio del Poder Popular para la Cultura y la Dirección Intercultural del Ministerio del Poder Popular para la Educación. Actualmente elabora programas de revitalización lingüística del añú, mapoyo, yavitero y baniva, lenguas originarias que se encuentran en vía de extinción.



Es autor de una cuantiosa lista de investigaciones y publicaciones entre las que se encuentran: *Identidad Nacional y Culturas populares* (1° edición 1982, Ed. La Enseñanza Viva; 2° edición 2012, Fundarte), *Situación de las lenguas indígenas de Venezuela* (en coautoría con Arelis Barbella y Silvana Caula, 2003, Casa de las Letras-Casa Bello), *Manual de lenguas indígenas de Venezuela* (en coautoría con su hermano Jorge Mosonyi, 2000, Fundación Bigott, 3 Vols.), *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva* (1° edición 1975, UCV; 2° edición 2011, Ed. El Perro y la rana),<sup>3</sup> *Los yaruros de Guachara: ensayo de planificación indigenista integral* (1966, UCV) y *Morfología del verbo yaruro: estudio de los sufijos personales* (1966, UCV).

Vayamos entonces a este encuentro que desde el primer interrogante nos obliga a buscar entender las fuerzas tensionadas en Venezuela durante las primeras décadas de enseñanza de la antropología como disciplina académica y práctica hasta nuestros días:

*Considera usted que sería importante realizar una investigación en torno a las corrientes de la antropología aplicada en Venezuela? ¿Podríamos emprender esta cartografía siguiendo su trayectoria como estudiante, como investigador y como profesor de antropología?*

De acuerdo con mi experiencia, la de otros colegas y estudiantes de la Escuela de Sociología y Antropología Cultural, fundada en la Universidad Central de Venezuela (UCV), hasta el presente todavía hay resabios de los primeros tiempos. La ideología de cada profesor es muy variable, incluso se mezclan las tendencias, así es que desde esa perspectiva trazar una genealogía de las corrien-

<sup>3</sup> La segunda edición del libro *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva* se puede descargar gratuitamente en: <http://www.elperroylarana.gob.ve/el-indigena-venezolano-en-pos-de-su-liberacion-definitiva/>.



tes de pensamiento en la academia venezolana de antropología quizás implicaría tener que separar las obras creadas entre un determinado período y otro.

Dentro de esa complejidad, en mi época de estudiante había dos tendencias muy marcadas en la Escuela de Antropología y Sociología de la UCV. La tendencia funcionalista<sup>4</sup> que provenía de la Universidad de Wisconsin<sup>5</sup> (1953) y era

---

<sup>4</sup> Los profesores norteamericanos enseñarían la disciplina en la forma en que se consolidaba para esa época en Estados Unidos: la escuela del particularismo histórico creada por Franz Boas (1858-1942). Véase:

Jacqueline Clarac de Briceño, "Estatutos y características cognitivas de la antropología en Venezuela," *Alteridades*, vol. 3, no. 6 (1993): 17-26. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/608>.

Javier B. Seoane C., "Una sociología dialógica y crítica," *Espacio abierto: cuaderno venezolano de sociología*, vol. 25, no. 3 (2016): 23-36. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5759114>

<sup>5</sup> Para contextualizar este episodio: bajo la dictadura del general Marcos Pérez Jiménez se impuso en la UCV el llamado "Gobierno de la Reforma" que acuerda realizar un convenio de cooperación con la Universidad de Wisconsin, de Estados Unidos, para recibir la ayuda de profesores universitarios a fin de "mejorar las técnicas y los métodos de enseñanza e investigación. En 1951 el profesor George W. Hill, de la Universidad de Wisconsin, propone la creación del Departamento de Sociología y Antropología Cultural (Cfr. <http://www.ucv.ve/organizacion/facultad/faces/acerca-de-la-facultad/organigrama/escuelas/escuela-de-sociologia.html>), ignorando la existencia previa del Instituto de Antropología e Historia fundado (en 1949) por Miguel Acosta Saignes, primer etnólogo venezolano graduado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en México (véase Javier B. Seoane, "Una sociología dialógica y crítica"). La primera promoción de ese departamento inició en 1953 con un grupo de profesores extranjeros y venezolanos: el sociólogo rural George W. Hill; los sociólogos James Silverberg y Norman Painter, de la Universidad de Wisconsin; Thomas Norris, sociólogo de la Universidad de Michigan; Antonio Requena, médico y arqueólogo venezolano; José María Cruixent, arqueólogo catalán; Miguel Acosta Saignes, etnólogo venezolano; Adelaida González Díaz de Hungría (española, pionera de la antropología física y biológica en Venezuela), entre otros y otras.



marcadamente norteamericana, leíamos a Melville Jean Herskovits, a Robert Lowie, a Robert Redfield; había mucho énfasis en la supremacía de occidente.

Con la caída de la dictadura del general Marcos Pérez Jiménez (en 1958) eso cambió, sin embargo, la contraparte tenía sus fallas, me refiero al “socialismo real”, allí había profesores como Rodolfo Quintero, Miguel Acosta Saignes, que eran muy buenos pero bastante dogmáticos también. Varios de nosotros estábamos insatisfechos con las teorías de unos y de otros. De manera que nos vimos atrapados entre dos dogmas: el funcionalismo y el marxismo. En ese entonces la gente no era muy analítica, así es que todos los interrogantes se reducían a dos sobrenombres: ¿eres funcionalista o eres marxista? Sin embargo, ambos paradigmas vienen del norte aunque de orígenes distintos.

Allí empezó mi curiosidad por explorar otras vías; me desperté ante la posibilidad de hacer fructificar ese dilema para aportar de una manera definitiva. A partir del sesenta, justamente cuando me estaba graduando fui a visitar a los Pumé y me dispuse a leer los trabajos de Acosta Saignes. Yo lo respeto mucho como autor, ya que contribuyó de manera increíble con elementos fundacionales para lo que somos como antropólogos sureños. El mismo Rodolfo Quintero también es fundacional, a pesar de que en una intervención haya dicho que “a los indígenas hay que asimilarlos porque no son venezolanos”.

En los años sesenta me impactó mucho lograr una filiación entre consejos mundiales e indígenas, también me interesé por la filiación entre el XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas que se hizo en Stuttgart-Munich (Alemania) y la Colonia Tovar, una comunidad alemana asentada en las montañas alrededor de Caracas... Por ello puedo decir que hablar de sur y norte es muy simple porque en realidad hay enclaves del norte en el sur. A raíz de esto, al final de los años sesenta, publiqué mis primeros trabajos sobre “intercultu-



ralidad” siendo reconocido como uno de los fundadores del concepto de “interculturalidad”. Desde entonces he seguido refinando esta categoría, agregándole cosas y complementándola con otros conceptos. Digamos que el concepto de “interculturalidad” no incluía la parte social, económica, política y de esa forma no abarcaba todos los aspectos. Ahora, si queremos pensar un proyecto de país debe ser intercultural porque, si nos ceñimos a la vertiente occidental (norteña) de la interculturalidad, continuaríamos en el mismo coloniaje del cual queremos escapar.

*Usted identifica varios hitos en la historia nacional a través de los cuales el reconocimiento y la lucha por los derechos indígenas se entrelaza con el advenimiento y la consolidación de las antropologías del sur.*

Sí, diría que podemos definir varios cortes: el primero es en los años sesenta, cuando empiezan las luchas por los derechos indígenas, sea por parte de antropólogos, quienes éramos y somos sus aliados, como de los mismos pueblos indígenas. Nosotros empezábamos esos años desesperados porque al menos nuestros proyectos, la autogestión indígena, el valor de las culturas indígenas y los movimientos sociales indígenas fuesen reconocidos. Tuvimos que escuchar las bromas que decían sobre nosotros colegas funcionalistas, gente de derecha, gente de izquierda marxista, estudiantes: “Bueno, ¿que tú quieres? ¡Impedir que se extingan esas tribus!”, nos decían. Afortunadamente eso ya es página cerrada.

Otro corte que marca el camino de las antropologías del sur en Venezuela ocurre en el inicio de lo que iba a ser la revolución chavista, en la década de los años ochenta a noventa. Por necesidad y también por madurez de la gente, tanto de profesores como de estudiantes, unos diez o quince años antes (1983-



1988) de que Hugo Chávez iniciara su movimiento, la gente se había cansado de las dicotomías del pensamiento simple. Poco a poco fuimos adoptando, apropiándonos del pensamiento complejo, porque hasta hablando en broma la gente decía: “Hasta el pensamiento complejo hay que complejizarlo”, y tenían razón, no puede ser toda la vida Morin y puro Morin. Sin embargo, en ese entonces, en lugar de ejercitarse ese pensamiento complejo se exhibía como un discurso más: “yo leí tal cosa de Morin”, “escribió esto, escribió lo otro...”, etc.; no obstante, la teoría del pensamiento complejo se transformaba en una trampa, el “complejismo” en la que caías atrapado, sin ver que es un remate colonial... Habría que tener cuidado con todo eso.

Fue fundamental contar con la capacidad, la disposición y la entrega del presidente Hugo Chávez para reafirmar la integración de los derechos indígenas en nuestra Carta Constitucional de 1999. Durante ese primer período del chavismo se formaron organizaciones indígenas maravillosas y el gobierno las apoyó, hubo errores pero ese vínculo se mantuvo vigente entre 2005 y 2010. Lamentablemente, después de ese primer período esa relación entró en franca decadencia, aún en presencia de Chávez y con Nicolás Maduro eso se acentuó, aunque las raíces de esa política persisten, no las han podido extirpar.

Por cierto el proyecto en el que trabajamos actualmente cuenta con cierto apoyo institucional, mínimo, pero es un financiamiento, un apoyo del gobierno para que hagamos algunas cosas de revitalización lingüística y otra serie de aspectos de las culturas indígenas... Eso se está retomando.

El último corte inicia en el año 2010, como una especie de confusión, en medio al decaimiento que dura hasta el momento. Con la partida de Chávez se sumaron las reacciones tanto de derecha como de izquierda frente al “madurismo”. Por todo esto, este corte fulminante en la segunda década del siglo XXI



marca otra etapa en la historia de las antropologías del sur, sin que eso signifique que vamos a romper con los códigos del norte, siempre vamos a colaborar, todos somos antropólogos, pero algunos tenemos vías específicas y eso solo lo podemos hacer a partir de indagaciones en nuestras problemáticas.

*¿A qué se debería este corte más radical?*

Gradualmente se ha ido marcando una diferencia desde la primera generación de antropólogos formados en Venezuela. Los autores latinoamericanos empezaron a ser menos tímidos, fueron ganando espacio, reflexionando, perdiendo el miedo escénico. Los primeros cambios fueron de tipo metodológico, más que todo en las aguas superficiales, y después se fue profundizando hasta desembocar en el cambio teórico-epistemológico que es este último lo que sucede.

Primero, un cambio más fácil porque la metodología es el cómo se hacen las cosas. Ese cambio termina provocando una ruptura mayor pero todavía encajada en lo que sigue, siendo la antropología como disciplina de las ciencias sociales. Incluso, la disciplina que se fue definiendo muchas veces, era igual o más antropología que la del norte. Me disculpan la falta de modestia, pero considero que en ocasiones estamos un poquito más avanzados en algunas cuestiones mientras que en otras no, por supuesto.

Las antropologías del sur están surgiendo no solamente para marcar una independencia y menos para marcar distancia, sino para producir, para crear algo nuevo que se trate no necesariamente de una antropología competitiva, sino como un complemento indispensable, necesario.

Teniendo en cuenta esto, creo que a partir del año 2015 hemos dejado el miedo a un lado, por lo menos sé que mi persona y otras personas que conozco



nos atrevemos a desafiar cualquier cuestión, ciertamente sin apartarnos de lo que es la racionalidad, aunque la interpretamos a nuestra manera. Seguimos siendo racionales, pero no nos conformamos con la racionalidad cartesiana porque también están los sentimientos, la parte subjetiva cuenta muchísimo. Sin eso, la racionalidad sola no conduce sino a actitudes autoritarias, un fascismo, por decirlo de alguna forma.

Entonces sí creo que somos diferentes, que queremos ser diferentes, pero con una diferencia que cabe perfectamente con aquella doctrina de la diversidad aprobada por la UNESCO. Una vez que la diversidad ha alcanzado niveles constitucionales, gubernamentales, hay que tomarle la palabra al respecto a Maduro; después él vuelve a ignorar esas diferencias cuando repite que este es un país “mestizo”.

*¿Considera usted que la antropología que se aprende en las universidades y posgrados latinoamericanos es distinta a la antropología transmitida en las instituciones, escuelas, universidades y posgrados europeos y norteamericanos?*

Sí, tenemos el mérito de hacer una antropología complementaria. Incluso pienso que nuestros colegas del norte deberían estar agradecidos de que los estamos liberando de un marasmo, en lo personal me asfixian algunas experiencias posmodernas norteamericanas, británicas, etc. Lo que observo es un cambio “octogenario”, una mezcla entre antropología con filosofía, antropología con literatura, antropología con derecho, pero no veo mayor esfuerzo más allá de cierto escarceo intelectual o intelectualoide. No veo mayor cambio entre los temas de fondo y los males que verdaderamente nos aquejan. Mucho más ahora cuando el planeta está prácticamente moribundo y tenemos que luchar por nuestra propia sobrevivencia, la de nuestros países y la del planeta. Así es



que hasta los amigos del norte debían quedar muy pero muy agradecidos y no limitarse a establecer fundaciones que a veces ofrecen una financiación para proyectos, pero con recursos a “cuenta gotas” y a cambio de someternos y sujetarnos a sus principios.

*Su pensamiento crítico, ¿se debe a la formación de conciencia en toda una nueva generación de profesionales o a las urgencias y transformaciones en el contexto sociopolítico nacional? ¿Que impulsa a Esteban Mosonyi a crear sus propias teorías y prácticas antropológicas?*

Fueron bastantes experiencias, primero con los Pumé, después con los Wayuu, los Warao, los Baniwa, en el Amazonas, parte de Bolívar, Anzoátegui con los Kariña. Prácticamente entre los años sesenta y setenta empecé a recorrer el país organizando a los indígenas. Es curioso, pero ahí el partido COPEI, que tuvo su izquierda cristiana, implantó programas indígenas parecidos a los que hoy en día hace la izquierda. Por eso digo que es muy complejo hacer una división tajante entre derecha e izquierda. Y hay que decir, incluso, entre los social-cristianos, a los cuales yo nunca pertencí, pues un poco tengo la virtud o el vicio de ser políticamente independiente, sea del partido que sea. Por eso respeté esa tendencia social-cristiana aun cuando a veces me encontré con marxistas dogmáticos dentro de esa izquierda cristiana.

En ese momento recorrimos el país dando mítines políticos, horas y horas con los Warao en la región del Delta Amacuro y Monagas. ¿Qué antropólogo no te hace eso? Así aterrizando en un territorio, iba de una comunidad a la otra repartiendo mensajitos “políticos” pero respetuosos, de esa forma aprendí que si uno no respeta todos los pormenores, todos los tabúes, todas las características de una cultura, pues realmente el mensaje político es contraproducente.





*Puedo decir que hablar de sur y norte es muy simple porque en realidad hay enclaves del norte en el sur. A raíz de esto, al final de los años sesenta, publiqué mis primeros trabajos sobre «interculturalidad» siendo reconocido como uno de los fundadores del concepto de «interculturalidad»... Desde entonces he seguido refinando esta categoría, agregándole cosas y complementándola con otros conceptos [...] si queremos pensar un proyecto de país debe ser intercultural porque, si nos ceñimos a la vertiente occidental (norteña) de la interculturalidad, continuaríamos en el mismo coloniaje del cual queremos escapar.*



*Las antropologías del sur están surgiendo no solamente para marcar una independencia y menos para marcar distancia, sino para producir, para crear algo nuevo que se trate no necesariamente de una antropología competitiva, sino como un complemento indispensable, necesario.*

Foto cortesía del periódico El Libertario, del blog: <http://periodicoellibertario.blogspot.com/2014/08/esteban-emilio-mosonyi-en-materia.html>.

Y eso sigue siendo vigente, porque, si te rechazan, perdiste tu tiempo y, si te aceptan, todos los mensajes habrán provocado una pérdida en la cultura indígena. En conclusión, el discurso político, cuando hay que llevarlo, basta con un fragmento de lo que debe ser una transformación concertada con la comunidad en algún aspecto de lo que es no tanto “la cultura”, si no la coyuntura en la que se encuentran históricamente estas poblaciones.

En los años setenta empezó una práctica, tanto académica como política, incluso de trabajo, porque nos invitaban como antropólogos a asesorar ciertos programas, etc. De mi parte, cuando el programa me gustaba entonces acudía y, cuando no me gustaba, me metía por curiosidad para ver, saber qué podía sentir allí; esta es una manera y una figura de “contrapoder”. En realidad muchos funcionarios, los más despiertos, inteligentes y patriotas, se convierten al “contrapoder”. Por ejemplo, el mensaje de izquierda de la Misión Guaicaipuro para los pueblos indígenas no me gustó porque no consideraba en absoluto sus maneras de vivir y sus diferencias; sin embargo, hay antropólogos cuya mentalidad está atrapada en ese discurso. Eso sucedió también con camaradas de la izquierda cristiana de los años setenta y, por ese mismo dogmatismo, la Reforma Agraria fracasó.

Volviendo entonces a las coyunturas políticas, pienso que es necesario aprovechar tales aperturas para llevar la cuestión indígena hacia el cumplimiento político. Esta es una labor en la cual los colegas del norte no se sienten involucrados. Y aún cuando algunos afirman apoyar nuestra causa, nuestra lucha o ser simpatizantes progresistas, en realidad no pueden contribuir al ser ciudadanos de otro país.

Han sido décadas y décadas de aprendizaje durante las cuales mantuve claridad en lo que quería hacer, incluso antes de la ruptura de esos años noven-



ta. Verán, creo que todos nosotros recordamos que la década de los ochenta a los noventa fue vergonzosa debido a la terrible austeridad impuesta por la economía neoliberal. Sin embargo, en la última década del siglo XX hubo una resurrección del espíritu que dio paso a la instauración de gobiernos progresistas, entre otros, el de Hugo Chávez. Tuvimos que agregar experiencias, alegar unas a otras y también pasar de la teoría a la práctica y de la práctica a la teoría, eso fue interesantísimo. Siempre llevando adelante un pensamiento poli-dialéctico porque la dialéctica tradicional tomaba en cuenta solamente dos extremos, mientras que el pensamiento poli-dialéctico analiza muchos factores agrupándolos por contrastes. Digamos que la tesis y la síntesis también ocurren en esa complejidad...



Justamente a propósito de todo esto preparo una nueva línea de investigación que he llamado “contrapoder”. Creo que el mejor de los gobiernos revolucionarios merece que haya en el poder una fuerza de contrapoder porque en ningún sistema es posible una participación total y cerrada. Puede hacerse referéndum de opinión, puede haber organizaciones populares actuando en conjunto, etc., pero a menos que el pueblo y la misma ciudadanía se convierta en contrapoder, es bastante difícil corregir las fallas y los abusos hasta de los mejores gobiernos. Estoy escribiendo una ponencia sobre el contrapoder para mis hermanos, los palabreros wayuu, quizás sean ellos semilla de poder que se convierta en contrapoder. A eso es a lo que me dedico ahora, lo estoy anunciando y lo voy a compartir cuando haya resultados concretos, tengo algunos ya, pero los estoy madurando poco a poco.

*Usted comienza a ejercer su profesión en la Venezuela de los años sesenta como egresado de la Escuela de Sociología y Antropología Cultural de la Universidad*

*Central de Venezuela. ¿La antropología en Venezuela ha cambiado en la producción de teoría, las metodologías de investigación, el campo laboral, las temáticas y la financiación de una investigación?*

Primero tengo que decir que admiro a la antropología independiente de su inflexión teórica y de su característica geopolítica, o incluso académica. Independientemente de eso admiro el desempeño, la cantidad de buenos antropólogos y antropólogas que hemos tenido. Si hiciéramos un arqueo de todas las tesis, de todos los trabajos que se han hecho, de todos los antropólogos de estos años, realmente tendríamos una riqueza inmensa. Pero precisamente para ese tipo de proyectos no hay ni convocatorias ni financiamientos.

En segundo lugar, aprovecho la ocasión para asentar mi crítica a “los concursos” en general. Los concursos que se hacen para la contratación de un antropólogo consisten en aceptar un trabajo y rechazar veinte, además de que te hacen perder tiempo. Veamos, a lo mejor se presentaron veinte personas y ganaron sólo dos, quizás esos dieciocho estén por debajo pero no necesariamente. Entre esos dieciocho habrá trabajos que, si bien no ganaron, también contribuyeron con el desarrollo de la temática escogida pero no se tienen en cuenta. Son descartados porque apenas hay dinero para pagar al llamado, entonces eso también tiene problemas.

Por eso invito a las antropologías del sur a escarbar, llamando, invitando a todos los colegas y a los futuros colegas para que, por favor, indagemos cuántas tesis hemos presentado, cuántos trabajos en instituciones oficiales, porque, incluso, aunque algunos de esos trabajos puedan ser defectuosos metodológica y teóricamente, de todos modos contribuyen aunque sea errando. Errando también aprendemos.



Yo convocaría a la creación de un gran Centro de Documentación para saber qué es lo que producimos, entre bueno, malo y mediocre... porque es cuantitativamente asombroso y no lo sabemos. También habría que modificar el tipo de convocatoria. Creo que deberíamos invertir el procedimiento, porque tal como funciona es más de forma. Digamos que nos convocan para recibir una especie de donación, para hacer parte de un gran gesto de generosidad: por favor, aplique, etc., pero lo que pasa es que la gente no tiene mayor tiempo, es distraída, tímida y elige no ir. Creo que deberíamos buscar, así como hacía Diógenes en la antigüedad: Diógenes, llamado “el cínico”, buscó a un hombre en particular.

Esto es lo que debemos ser nosotros mismos quienes buscamos a los que han trabajado, investigado, etc., en lugar de esperar a que los investigadores antropólogos se presenten. Porque muchas veces son gente tímida, que nunca va a querer mostrar lo que hace. Es una tarea nuestra.

De mi parte admiro esos trabajos, incluso los errores de aquellos que trabajaron con teorías coloniales... porque es posible que alguien trabaje con una teoría dogmática pero produzca una descripción buena de una realidad que antes se desconocía. Puede suceder que estudias académicamente, de forma convincente, un idioma sin que apliques necesariamente los últimos instrumentos teórico-metodológicos. No siempre una cosa depende de la otra, ¿no?

Creo que todo eso debemos subsanarlo y llegar a un conocimiento profundo, no solamente de la realidad, sino también de lo que se ha hecho bien o mal sobre esa realidad, especialmente lo que hacen nuestros colegas de antropología, maestros y también los estudiantes. He tenido bastante experiencia en esto, he sido director de doctorado y profesor por muchos años. También trabajé en instituciones, así es que más o menos tengo una noción de lo que



es la continuidad, el promedio de esos trabajos. Pero no basta con tener una aproximación así subjetiva solamente, eso tendría que estudiarse a fondo y con los métodos adecuados.

Cada uno de esos trabajos influyó profundamente en mi propia formación profesional: fue así que cambié mi punto de vista epistemológico para acercarme más a una metodología. Primero, yo creo que uno desafía la teoría y de allí se desprenden metodologías que permiten investigaciones que contribuyen a nuestra descolonización. Porque antropologías del sur sería sinónimo de descolonización también.

En cuanto a la historia de la antropología en Venezuela, desde mi experiencia considero que la inmensa producción cuantitativa deviene cualitativa con base en las limitaciones teórico-metodológicas que prevalecen en esa época. Por muchos años lo que predominaba era el funcionalismo, todavía lo que sigue funcionando básicamente es el funcionalismo, la mayor parte de los trabajos que producen nuestros colegas en general están en esta corriente. Digamos que los Consejos de Desarrollo, los jurados doctorales, los profesores cuando te piden un trabajo lo primero que examinan es cómo se cumplen los preceptos teórico-metodológicos del funcionalismo. Y en alguna ocasión el marxismo, pero menos. O sea, que ya te limitan de antemano. Y todavía ese estructuralismo realmente no se ha modificado, por lo menos en la parte bibliográfica y de antecedentes. Por ejemplo, en la tesis doctoral, si tienes una tesis de 250 páginas, 230 son de antecedentes y treinta de contribución. Entonces, claro, predomina el funcionalismo con positivismo. Lamentablemente los aportes se reducen, porque las condiciones en las que se preparan usualmente las tesis e incluso un trabajo de investigación tienen una estructura en común: una parte historicista –digamos que la historia y antecedentes del problema de



investigación– que va a ocupar la mayor parte del cuerpo de esa tesis, mientras que la información nueva se reduce a un 10% o 20%.

De otra parte, acabo de decir que admiro la producción cualitativa y cuantitativa también, porque a pesar de esas limitaciones o restricciones teórico-metodológicas aparecen contribuciones en cuanto al conocimiento del país y de sus problemáticas, del campo y la ciudad, de las clases sociales, de las identidades, las culturas regionales, etc. Todo eso que ya hemos conocido a través de trabajos previos con todas las restricciones del positivismo y con todas las restricciones de Venezuela, son por tanto de admiración. Porque a pesar de esas dificultades se ha podido llegar a niveles de producción interesantísimos.



*Usted sitúa al antropólogo del sur en una territorialidad específica... con un compromiso auténtico y autónomo.<sup>6</sup> En su experiencia, ¿cómo ha sido posible llevar a cabo esta responsabilidad política?*

Justamente, lo territorial tiene que ver con la razón que mencioné de haberme quedado, de no preocuparme tanto por hacer estudios fuera del país. Aunque por supuesto, asistí a una cantidad de eventos internacionales, por lo menos ni mi formación profesional de pregrado ni la de posgrado obedecen a alguna formación en un país extranjero, sea europeo o norteamericano. Precisamente una de las razones es mi grado de consciencia de lo que es el territorio

---

<sup>6</sup> Nos referimos a “La nueva antropología del sur en el contexto de la actual. Situación nacional y mundial, con atención especial a nuestra sociodiversidad y lingodiversidad,” conferencia central que diera el profesor Esteban Emilio Mosonyi, durante el *Primer Congreso Internacional de las Antropologías del Sur 2016*, en la ciudad de Mérida, Venezuela, octubre de 2016. Cfr. Jacqueline Clarac de Briceño, Esteban Krotz, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo, *Antropologías del Sur. Cinco Miradas* (Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur, 2017), 60.

de Venezuela tan variado, con sus llanos, sus montañas, la selva amazónica, incluso la diferencia que hay entre Bolívar y Amazonas... Todo eso se hubiera perdido si yo hubiese intentado profundizar estudios más allá de la frontera, porque allá se estudian otras realidades o bien la parte teórica con la pretensión de completar un saber universal.

He manifestado en otras intervenciones que para mí la geopolítica más bien debería ser eco-política, eso es lo que he aprendido, entre otras cosas, porque la geopolítica tiene que ver con la ocupación de territorios, militarización, las potencias que aprovechan los recursos de una cierta región, de un país, de un continente, etc. Mientras que la eco-política ve las diferencias ambientales, de vegetación, las culturas que se forman de acuerdo con el ambiente que prevalece en cada una de estas regiones y zonas del país; las aguas; la famosa riqueza del ozono, por ejemplo... A mí me desagrade mucho cuando en algunas propagandas oficialistas dicen que Venezuela es un país rico en fuentes hídricas, pero al mismo tiempo está sucediendo la explotación del arco minero del Orinoco. Díganme, entonces, ¿qué es lo que usted prefiere: el ozono, el agua o el arco minero? Pero no pueden reunir en una sola oración tesis tan contradictorias, Venezuela es un país rico en agua, en oro, en coltán, etc., pero con la extracción del oro y del coltán estamos de alguna manera infectando los ríos. Porque están trabajando la minería con cianuro o con mercurio, etc. Imagínense. Hablando de la realidad geopolítica, la desterritorialización que estamos viviendo en el país, uno de los hechos que más me duele y que ha influido marcadamente en la politización de mi experiencia, es la urgencia de mayor activismo político en estos últimos años.

Eso podría ocurrir bajo cualquier gobierno pero lamentablemente en este momento, entregar, por ejemplo, lo que de forma más inadecuada y fal-



sa llaman “el arco minero” realmente significa la entrega. Lo que en adelante rige en las “mesas territoriales” es el contrato que se firmó con determinados países, compañías transnacionales o pertenecientes a un país o a un grupo de países. Con esto realmente estamos desterritorializando el país: en el Zulia, en Perijá; en el oriente es igual, en Sucre; en la frontera con Trinidad-Tobago. Prácticamente estamos entregando gratuitamente todo el proceso adelantado con la reclamación de Guyana-Esequibo. Ahora hasta los guyaneses tienen el tupé de decir que nosotros estamos molestando a Guyana porque no permitimos que explote los recursos minerales que tienen allí.

Así es que como antropólogo, una de mis luchas está, sobre todo, en los grupos de referencia que se ocupan del arco minero y de semejantes proyectos extractivistas restaurados en la actualidad.

De otra parte, tampoco estoy de acuerdo con una territorialización fundamentada en una posición dogmática. Me refiero al discurso del oficialismo sobre las ciudades diciendo que se deberían fundar ciudades en el campo. Entonces me digo: pero si estamos perdiendo todo rasgo de ruralidad, de agricultura, ¿por qué urbanizar más y por qué piensan solamente en poblar las ciudades y en dejar sólo el campo? La respuesta que dan es: porque los servicios urbanos están en las ciudades, pero pensemos que por instalar un servicio urbano estamos perdiendo un país, desocupando una cantidad de zonas que perfectamente podrían atraer la agricultura, la agroindustria, el turismo, etc. Tampoco estoy de acuerdo con el llamado “turismo social” de cinco estrellas con la justificación de que puede producir muchísimos más recursos que el petróleo o cualquier otro tipo de extractivismo, del gas, coltán... Por eso hago énfasis en lo territorial, porque es de suma importancia y lo estamos perdiendo porque los gobiernos piensan a corto plazo. Los gobiernos, los presidentes,



buscan afianzar sus poderes, repetirse y preservar el poder sin importar el costo.

Todo esto constituye una forma muy rápida de ajustar los problemas de autofinanciamiento, y la vía más expedita es trabajar con las transnacionales: perder territorio a cambio de una explotación minera, extractiva, que ni siquiera cumple con ciertos requisitos ni con la obligación de proveer de recursos al Estado y al gobierno de turno.

Realmente es muy bueno que me hayan preguntado esto porque una de las inmensas tareas nuestras sería la re-territorialización del país, lo que implica cambiar la geo-política por una eco-política que evite que sigamos perdiendo miserablemente territorio: el arco minero, Perijá, el Esequibo... la costa de Falcón, Apure, Delta Amacuro, Sucre, Anzoátegui... En este último estado ocurre que ya no tenemos la agricultura kariña y campesina articulada a la economía regional. Lo que quiero decir es que Anzoátegui no es solamente petrolero, es "el estado petróleo". Como dicen los kariña: ¡se ha convertido en un lodazal petrolero!

Allá en el Amazonas la población yekuana se está suicidando como nunca antes. Esa es otra forma de genocidio, de etnocidio. Y como está la situación, lamentablemente, eso ocurriría en cualquier gobierno... pero resulta que no ha habido ninguna excepción. En Amazonas no se trata siquiera de la existencia de varias izquierdas sino de varias derechas. No veo izquierdas por ningún lado...

Muy agradecido por esta pregunta, realmente lo geopolítico es una tarea primordial: la re-territorialización: ¡¡salvar lo que queda de Venezuela!!, porque yo la veo despedazada. Se abunda en una Venezuela invertebrada, estamos en eso.





*Pienso que nuestros colegas del norte deberían estar agradecidos de que los estamos liberando de un marasmo, en lo personal me asfixian algunas experiencias posmodernas norteamericanas, británicas, etc. Lo que observo es un cambio «octogenario», una mezcla entre antropología con filosofía, antropología con literatura, antropología con derecho, pero no veo mayor esfuerzo más allá de cierto escaqueo intelectual o intelectualoide. No veo mayor cambio entre los temas de fondo y los males que verdaderamente nos aquejan. Mucho más ahora cuando el planeta está prácticamente moribundo y tenemos que luchar por nuestra propia sobrevivencia, la de nuestros países y la del planeta.*

Foto: Esteban Emilio Mosonyi, del canal YouTube Registro Nacional Voz de los Creadores:  
<https://www.youtube.com/watch?v=X7uiCzoodpQ>.

*En su manera de hacer antropología, ¿en qué forma se entrelazan práctica y teoría? Pensando en las antropologías del sur, ¿en qué forma establece la relación entre etnografía y etnología en la producción de conocimiento?*

Bueno, justamente, otra cosa que he aprendido es que la diferencia entre ambas es válida en un nivel estrictamente epistemológico. En la conformación del conocimiento no ocurre así, porque tienes que considerar que participan varios códigos culturales, indígenas, campesinos, etc. Este proceso de creación de conocimiento, esta epistemología tiene mucho que ver con la etnocencia. Después del trabajo en campo, regresas con una visión teórica distinta de la que tenías al principio, antes de la investigación en campo. Entonces, si tú estableces una forma rígida con una serie de compartimientos, a lo mejor eso empobrece la investigación, yo creo que es mejor hacer un cronograma. La etnografía indudablemente cambia la etnología, pero también se revierte, se retroalimentan.

Pienso que en las antropologías del sur puede darse una flexibilización epistemológica. ¿Qué quiere decir esto? No se trata de descuidar ni de hacer piratería, tampoco se puede ignorar lo que otros han dicho porque solamente lo que tú dices vale. Se trata de mantener la disciplina y la racionalidad. Aunque en realidad el término “racionalidad” es muy amplio, porque hay varios tipos de racionalidad... De otra parte, aunque esas divisiones son válidas epistemológicamente a la hora de pensar en el quehacer antropológico como una totalidad, esa distancia merece transformarse en aspectos diferenciados que confluyen; de alguna manera se complementan, ya que es necesario que cada una de esas partes esté bajo el influjo de la otra.

Otra cuestión es que la antropología se puede nutrir con el diálogo interdisciplinar, no estar encerrada en sí misma y más bien estar dispuesta a



diálogo con otras ciencias, con la medicina, con la ingeniería, etc. Por ejemplo, la lingüística puede dialogar con la etnografía. Conozco a lingüistas que no son buenos etnógrafos y eso va en desmérito de la etnolingüística. Al no haber un diálogo o dialéctica entre las ramas de la antropología y con las otras ciencias, tampoco estas se van a interesar por dialogar con la antropología.

Entonces, en el sur, sin restarle especificidad a nuestros saberes en el sur, digamos, por ejemplo, que podría estudiar el idioma Kariña sin examinar sus tiempos verbales o sus elementos estructurales como lengua gramatical, de tal forma podría salir de los límites de la lingüística y hacer pura etnografía kariña. Pero no se trata de eso, cuando reconozco una cadena gramatical inmediatamente me llama la atención la coincidencia entre la problemática estudiada a través del lenguaje y las temáticas de etnógrafos, etnólogos o de algún otro científico.

De otra parte, estoy consciente de que no es posible hacer aportes a todo, a los conocimientos, ni mucho menos encontrar la solución necesaria para la digna supervivencia de un grupo humano o para el fortalecimiento de sus características culturales dentro de una imagen utópica de país que algunos de nosotros compartimos, tampoco puedo salvar al planeta de la crisis ecológica y ambiental. Sin embargo, creo que la antropología junto con los pueblos tradicionales podemos aportar mucho más que otros. Por eso, no podemos apartarnos en recámaras, una separada de otra, restringidas una de la otra, o demasiado limitadas. Ese sería mi mensaje: la necesidad de ver el conocimiento no solamente con una visión holística, sino con mucha visión de futuro, con mucha visión de la responsabilidad. Porque los antropólogos y las antropólogas podemos hacerlo, después de tantos años de experiencia contamos con todo el instrumental necesario, entonces ¡hay que ponerlo en acción!



*En la conferencia central que ofreció durante el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016, que se dio en la ciudad de Mérida, usted habló de la antropología del sur como “producto de reflexiones y actuaciones milenarias”. ¿Quiénes serían actores sociales milenarios involucrados en esa economía del conocimiento antropológico? ¿En qué forma ha resistido su memoria colectiva hasta nuestros días como parte de los “mundos posibles que están en plena gestación”?*

Una parte de ese conocimiento milenario procede de los pueblos indígenas que son numerosos y que desde el punto de vista holístico han dado aportes plenos a nuestro presente, más allá de lo que son limitaciones del tiempo pasado y como una experiencia con miras al futuro para terminar de conformar(nos) como países y como nuevas realidades. Esta condición, no solo justifica, sino que obliga a adentrarnos en sus realidades. En nuestra generación, esto se definió en el momento en que reforzamos la etnociencia en el año 2010, la profesora Jacqueline Clarac estuvo muy pendiente de eso. La etnociencia ha producido resultados increíbles y eso lo hicimos realidad como “antropólogos del sur” porque trabajando en el norte nunca hubiéramos tomado esta iniciativa, ni completado estos estudios, ni llegado a ningún resultado de esas características.

Ese conocimiento milenario comprende igualmente a los pueblos africanos. Pero el tiempo de las culturas africanas esclavizadas y traídas al continente americano viene a ser el mismo del europeo: casi sincrónicamente llegaron el europeo y el africano, unos como esclavizados y otros como conquistadores. Además, no hay que olvidar que cuando los pueblos africanos traían consigo la cultura milenaria existente en sus países de origen, la esclavitud destruyó por lo menos una parte de esa contribución africana mientras que otra fue trans-



formada, transfigurada y adaptada por el afrodescendiente a las condiciones americanas.

Otra parte de ese conocimiento milenario procede del mestizaje. La realidad criolla-mestiza es una mezcla de las culturas indígenas, afrodescendientes y europeas, por ello no concibo que se pueda desprender esa mezcla de sus orígenes dejando casi en la penumbra lo que fueron las culturas originarias, ocupando entonces “el mestizaje” todo el espectro cultural, como ha sido en el pensamiento de muchos. Para una muestra de ello ver los casos típicos de Arturo Uslar Pietri o de Mariano Picón Salas.

De manera que en el aporte español-ibérico agregaría la contribución de la población de las islas Canarias. Sabemos que el español también trajo consigo una cultura milenaria que viene de sus raíces hispano-árabes, hispano-beber, hispano-fenicias. Realmente todos los pueblos tienen raíces mestizas, una raigambre milenaria.

Pero entre nosotros se puso de moda preocuparnos solamente por dos salidas extremas: por un lado ocupándonos solamente de la parte blanca (europea y norteamericana), olvidando todo lo demás, incluyendo los efectos del mestizaje. En el otro extremo, centrándonos en el mestizaje como tal, pero dejando aparentemente atrás las raíces para hacer converger como producto de la mescolanza. Incluso se dice con cierto desparpajo: “la mezcolanza, vos sabéis, la mezcla”, sí, pero esa mezcla no se produjo sola, tiene sus raíces que también sobreviven entre nosotros.

Es por eso que me interesa tanto llevar al diálogo la interculturalidad que está presente al interior del mundo criollo. Por eso es que pedimos a los niños criollos que canten el himno nacional en yavitero. El niño criollo no debe conformarse con que le digan “eres mestizo” o aquella vieja frase “somos producto



de las tres razas”. Hoy en día, no se trata solamente de tres raíces culturales, también está la influencia de China, a pesar de que es una cultura milenaria, a sus migrantes se les llama de forma despectiva “culíes”. De forma que si antes había una dependencia directa de Estados Unidos, que era enfermiza, patológica, ahora entró en moda la dependencia pro-China que nos lleva a imitarlos.

Cualquier genealogía que tengamos la intención de reconstruir, nunca estará completa; las genealogías interculturales no terminan con una derrota, una guerra de independencia, o el mestizaje. La invención del “mestizaje” tuvo como efecto la negación de las raíces culturales milenarias para dar paso a una realidad que nada tenía que ver con su pasado. Realmente, nuestras raíces culturales han sido deformadas de manera enfermiza.

Por eso también me interesó la Colonia Tovar,<sup>7</sup> porque allí encontré otras raíces europeas, más contemporáneas. El alemán que se habla en la Colonia Tovar no es el alemán moderno, sino “alemánico”, un dialecto que coincide con el que se habla en Alsacia, en Suiza, en la parte más occidental de Austria. Para mí este “alemánico” de la Colonia Tovar era una lengua distinta; la variante que hablan allí es más arcaica que la europea, han conservado muchas palabras, etc.

---

<sup>7</sup> En 1840 el presidente José Antonio Páez ordena modificar las leyes de migración del país con el fin de repoblar los campos que habían sido abandonados por las guerras de independencia nacional. El geógrafo italiano Agustín Codazzi fue comisionado para ubicar los terrenos adecuados para el asentamiento de los inmigrantes. Para este propósito las tierras en Palmar del Tuy fueron donadas por Manuel Felipe Tovar. Junto con el cartógrafo de origen alemán Alejandro Benitz, Codazzi adelantó las gestiones para traer a Venezuela a un grupo formado por 389 alemanes (239 hombres y 150 mujeres) provenientes de la región de Kaiserstuhl, al suroeste de Alemania. Tras un largo trayecto de viaje, en 1843 fundaron en las tierras fértiles de Palmar del Tuy el asentamiento que hoy en día se conoce como la Colonia Tovar.



Entonces, decimos que es posible reconstruir muchas genealogías en lugar de una, que no hay un mestizaje sino muchos mestizajes, porque el mestizaje de Trujillo no es igual al de Mérida, o al de Sucre, al de Anzoátegui o al del centro del país.

*Adentrándonos en ese entramado social, ¿en qué forma cree usted que las jerarquizaciones dominantes entre las clases sociales inciden en la producción del conocimiento antropológico? ¿Cómo se reflejan las relaciones de poder entre científicos sociales del norte y científicos sociales del sur? ¿Considera posible crear relaciones sociales horizontales en la producción transnacional del conocimiento antropológico?*



Voy a invertir un poco el orden y a empezar con la última inquietud. Yo creo que nuestro objetivo es llegar a mantener una relación intercultural horizontal con los colegas del norte. Para eso es necesario atravesar una serie de etapas que exigen reforzar nuestra actividad y desprendernos de lo que ha sido la hegemonía de la antropología, de la ciencia en general y de las epistemologías del norte. Sobre todo de la epistemología neoliberal en su vertiente más abstracta, hasta la marxista. Debemos liberarnos de los paradigmas impuestos como realidad.

En cuanto a las clases sociales, una persona no-indígena de clase media o de cualquier otra clase, desde su nacimiento y formación escolarizada está limitada en su comprensión de una cultura indígena, incluso de una cultura campesina. Sin embargo, la comunicación entre distintos tipos, vertientes y grupos humanos es absolutamente necesaria. También es cierto que muchas veces una persona de afuera puede percibir una cantidad de detalles que, para los que comparten esa cultura que se está estudiando, es parte de su identidad,

de su día a día, de su cotidianidad y, por ende, no les resulta interesantes ni llamativos. Un grupo puede tener una gran riqueza en la religiosidad, pero al ser una práctica común de todos los días la realiza sin buscar el sentido de cada acto. Hace falta entonces que esa práctica se ilumine desde otras realidades. Aunque no olvidemos que básicamente la persona que está mejor capacitada, tanto en el tiempo como en la formación, es quien participa en esa cultura; si se trata de una coyuntura, será la persona doliente la persona que está viviendo esa experiencia.

Si los antropólogos del norte recapacitan, más bien deberían estar agradecidos de que estamos dispuestos a hacer ese auto-estudio que ni ellos viviendo diez años en nuestros países lo pudieron hacer, no tenían ni el tiempo, ni la formación, ni los recursos, etc. En mi propio caso, como clase media me costó bastante mi primer acercamiento a las culturas indígenas y, en general, afrodescendientes, parcialmente no-occidentales o no-occidentales.

Mi primer acercamiento fue a partir de una curiosidad que podemos llamarla folklórica. Comenzó por ahí, pero, como saben, uno puede trascender esas distancias sin perder el sujeto de estudio que sigue siendo su realidad social. Si se compenetra con esa realidad social entonces es posible desprenderse de las limitaciones ideológicas. Como seres humanos estamos dotados de cierta flexibilidad e inteligencia que nos permite adaptarnos a nuevas situaciones.

Con el pueblo Wayuu me sucedió que, aún cuando me acerqué para conocer su cultura, la iniciativa de integrarme a uno de sus grandes clanes partió de ellos, y de mi parte acepté por razones sentimentales. Sé que con veinte a treinta generaciones de existencia <ser wayuu> tiene ciertas ventajas, en contraste con un neófito, pero aún así, ese gesto me permite demostrar que es posible un acercamiento mucho más grande, mucho más profundo que el simple acto de



completar un estudio situado a partir de determinada clase social, teniendo en cuenta que esa posición obliga a mantener las limitaciones y restricciones que marcan tu formación en esa clase social.

Yo no me conformé con seguir siendo un ciudadano de clase media, sino que traté de romper esos límites, no sé hasta dónde lo logré. En parte lo logré, porque han ocurrido buenos resultados. Indudablemente, y creo que de alguna manera eso hizo avanzar mi producción, también me permitió hacer una mayor contribución a lo que es la antropología en general y sobre todo a las antropologías del sur.

Nuestro objetivo es alcanzar una independencia, pero con cuidado; una autonomía al interior de una visión, de una realidad holística que abarca todo el planeta. Es decir, que nos une la condición humana, somos seres humanos que como pueblos del mundo esperamos que los demás sean fraternales. Mejor que nadie lo sabe que somos parte de una formación europea también, no podemos negar ese vínculo, realmente sería criminal. Sobre todo cuando todos nos necesitamos, todos hacemos falta para cuidar el planeta, con nuestros defectos.



*En 19788 usted reconocía la despersonalización causada por el europocentrismo, la discriminación, la inferiorización derivadas de las ideologías dominantes a partir del “descubrimiento”, la conquista y el colonialismo, la dependencia económica y cultural, la estructura de clases en nuestra formación socio-cultural venezolana y latinoamericana. ¿Cómo entrelaza ese pensamiento crítico de entonces con las palabras que dedicó en 2016 a la emancipación de las antropolo-*

---

<sup>8</sup> Cfr. Esteban Mosonyi, *Identidad nacional y culturas populares* (Caracas, Venezuela: Editorial La Enseñanza Viva, 1978).

*gías del sur con respecto a la estructura global de producción del conocimiento antropológico, lo cito: “En el sur no dependemos –como antropólogos ni como ciudadanos ni como seres humanos– no dependemos de nadie ni estamos supeditados a ningún centro dispensador del conocimiento científico presuntamente de más alta jerarquía, valemos tanto aún siendo diferentes, o precisamente por ser diferentes, y estamos en pie de igualdad con colegas del muy mal llamado primer mundo. Nuestras teorías y prácticas, sin dejar de incorporar crítica y creativamente toda esa rica herencia antropológica y extra-antropológica que es mundial y viene de lo más profundo de los tiempos, brotan no obstante de nosotros mismos y se elaboran en nuestro propio ambiente”<sup>9</sup>*

Sí, lo más lamentable de todo es que eso continúa siendo el problema enorme que muchos de nosotros tenemos, incluyendo la mayoría de los proyectos de este gobierno y de cualquiera que venga: son gobiernos eurocéntricos o chino-céntricos. Por ejemplo, los chinos hicieron un llamado para estudiar el Amazonas, no solamente los Estados Unidos hace esto, ¡ese tipo de cosas! Como construir apartamentos turcos o edificios persas, realmente es otra dependencia. En realidad el uso del término “multipolar” solamente revela esa voluntad, el querer depender. Los presidentes llamados “progresistas” abogan porque termine el mundo unipolar y bipolar pero están pidiendo un mundo multipolar, esto nos lleva a continuar con la existencia de polos de poder centralizados y la consecuente aclamación de la dependencia “multipolar”.

En la ciudad capital, en Caracas, esto tendrá sus implicaciones porque ahora no solamente viene la explotación del arco minero del Orinoco con China, India, países europeos. Realmente mientras haya dependencia y centros de poder, mientras eso no se equilibre, el problema va a seguir. ¡Por eso estoy

<sup>9</sup> Esteban Mosonyi, “La nueva antropología del sur...”, 60-61.



estudiando las formas de “contrapoder!”, ¿en qué forma hacemos todos “poder” y “contrapoder”? Hablo de todos nosotros, incluyendo Trinidad y Tobago, Curazao, Aruba, Andorra, etc. Como decía Wittgenstein: mientras no haya igualitarismo entre los países, entre los territorios y las distintas zonas del planeta, no podemos confiar en que los mínimos problemas de desigualdad, de inseguridad, de posibles conflictos bélicos, de males ambientales como el recalentamiento global, no podremos aspirar a que todo ello termine o que llegue a un fin para dar paso a una situación de supervivencia digna, tanto del ser humano como de los otros seres del planeta. Mientras eso no se logre realmente muy poco habremos hecho.



A mí me decepciona profundamente que los objetivos de un gobierno llamado “progresista” sean tan limitados o restringidos a lo inmediato, tan de corto plazo y tan distantes de lo que son los reales problemas del planeta que debemos enfrentar solamente para “sobrevivir”. No llegar incluso a pensar en lograr una vida aceptable, digna, con calidad de vida en todos los países, igualdad entre las culturas, etc.

Considero que como antropólogos debemos ser modestos en nuestra capacidad, no es que vamos a resolverlo todo, en lo cuantitativo como en lo cualitativo.

Después de haber militado como antropólogo creo que en las profundidades de la antropología nace una vida política. Creo haber logrado ciertos resultados pienso que nuestras tareas y nuestras posibilidades son mucho mayores de lo que nos imaginamos en este momento. Para ello es necesario superar los escollos que para este momento son de carácter circunstancial, económico, debido también al no-reconocimiento de los organismos que se ocupan de las grandes decisiones, de nuestras significaciones y desempeño.

En días pasados asistimos a un trabajo dedicado a la revitalización del idioma yavitero, una cultura amazónica que prácticamente no tiene representantes, una lengua extinta de una cultura valiosísima porque tiene que ver con los petroglifos, la agricultura riverense y selvática de Río Negro. Ahora se está constituyendo la etnia yavitero formada por población mestiza no-hablante que, sin embargo, cuenta con una gramática de su lengua yavitero que elaboró mi hermano Jorge Mosonyi. A través de esa gramática estamos revitalizando el habla del idioma yavitero, tenemos grupos que se están convirtiendo primero en semi-hablantes y después en hablantes, estamos construyendo textos y completándolos con una cantidad de referencias culturales que tienen que ver con los yavitero y con los pueblos que los circundan, que también son arawak, como los baniwa, los baré, los kurripako, etc.

Esta revitalización de una lengua extinta es un trabajo que hacemos de forma integral. En otros países donde se emprenden procesos de revitalización lingüística como este, no se hace tanto énfasis en la identidad que se configura alrededor de esa lengua, del pueblo yavitero, de sus vecinos, de los arawak o en el uso poético y mitológico del idioma más allá de la sintaxis gramatical; tampoco en la reconstrucción de textos. Sabemos que cada uno de esos resultados incide en la vida cotidiana de esos pueblos, es la primera vez que se está haciendo de una forma tan integral y es así, gracias a que soy un antropólogo del sur.

Para mostrar la contribución que hacemos a la nueva literatura yavitero, vamos a leer el fragmento de un poema... En la reunión en la que estuvimos con indígenas, amigos y colegas fue cantado el himno nacional en yavitero, eso también lo construimos nosotros:

*Todo empieza a crecer y es tan hermoso,  
Uno cuenta los días, mientras la luna cambia y el sol calienta*



*Todo comienza a crecer desde que lo plantas,  
Desde que lo tienes en las manos y lo acaricias  
Todo se inicia contigo que eres Tierra.*

Hemos logrado hacer este trabajo a pesar de las restricciones monetarias y de la poca inclinación incluso por parte del gobierno para apoyar este tipo de iniciativas para el desarrollo cultural de los pueblos. El valor de este proyecto finalmente fue reconocido por algunos viceministros como algo formidable. Me parece que ese tipo de actividad y ese tipo de resultados no tienen nada que ver con las investigaciones antropológicas que de repente pueden venir a hacer un canadiense o un francés con una beca, etc. Nosotros estamos dispuestos a compartir estos logros y saberes con ellos, pero entonces pedimos que cuando vengan a investigar en nuestros países, que por favor nos contacten, que nos llamen para intercambiar conocimientos y experiencias. De esta forma podemos seguir creciendo todos y además salir fortalecidos de ese intercambio.

Así es como hemos entendido de forma teórica y práctica la interculturalidad: sin que haya algún tipo de supremacía o hegemonía pretendida de unas culturas sobre otras, procurando que seamos complementarios. Por eso las antropologías del sur se forjan dentro de nuestra diversidad, desde las diferencias tanto al interior de nuestra disciplina como en la realidad social de la cual emergen nuestros conocimientos, incluyendo los conocimientos milenarios indígenas, afrodescendientes, etc.

Eso es posible con una expansión etnocientífica o etnoepistemológica – para darle algún nombre– que verdaderamente esté en la raíz de toda esa búsqueda que estamos llevando adelante y que a mi entender en este momento ya está dando resultados maravillosos.



Aún así debemos estar despiertos y pendientes de todo tipo de críticas, incluso porque en las críticas mal intencionadas puede haber verdades. Una crítica no puede ser rechazada pero sí puede ser superada, en el sentido de que nos debe estimular a seguir trabajando y corrigiendo nuestros errores, sumando aportes de una manera inmediata, sin dejar pasar demasiado tiempo porque ya las condiciones de vida del país, las del planeta están llegando a condiciones casi irreversibles.

Todavía estamos a tiempo, pero si no lo hacemos con el mejor de nuestros esfuerzos y de la mejor manera posible, con la mayor entrega, las consecuencias las sufrirán las generaciones venideras. Entonces, la tarea es inmensa pero creo que la estamos realizando, por lo menos yo estoy disponible y dispuesto hasta el último momento, nunca he pensado en retirarme y abandonar mi esfuerzo. Creo que estamos en el mejor momento para hacerlo fructificar

*Preparo una nueva línea de investigación que he llamado «contrapoder». Creo que el mejor de los gobiernos revolucionarios merece que haya en el poder una fuerza de contrapoder porque en ningún sistema es posible una participación total y cerrada. Puede hacerse referéndum de opinión, puede haber organizaciones populares actuando en conjunto, etc., pero a menos que el pueblo y la misma ciudadanía se convierta en contrapoder, es bastante difícil corregir las fallas y los abusos hasta de los mejores gobiernos.*



# INSURGENTES

*Invito a las antropologías del sur a escarbar, llamando, invitando a todos los colegas y a los futuros colegas para que, por favor, indaguemos cuántas tesis hemos presentado, cuántos trabajos en instituciones oficiales, porque, incluso, aunque algunos de esos trabajos puedan ser defectuosos metodológica y teóricamente, de todos modos contribuyen aunque sea errando. Errando también aprendemos. Yo convocaría a la creación de un gran Centro de Documentación para saber qué es lo que producimos, entre bueno, malo y mediocre... porque es cuantitativamente asombroso y no lo sabemos.*

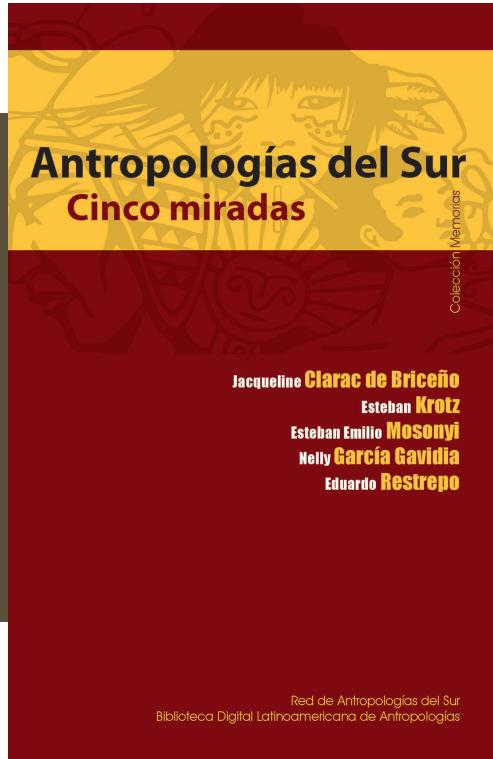
# RESEÑAS

INSURGENTES





Clarac de Briceño, Jacqueline, Esteban Krotz, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo. *Antropologías del Sur. Cinco miradas*. Mérida, Venezuela: Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías. 2017, 126 pág.<sup>1</sup>



reseñas



<sup>1</sup> Este libro se puede descargar gratuitamente en:  
<http://red.antropologiasdelsur.org.ve/biblioteca-digital-latinoamericana-de-antropologias-del-sur>.

GARCÍA RAMÍREZ, CARMEN TERESA

Departamento de Antropología y Sociología, Escuela de Historia  
Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes

Red de Antropologías del Sur

Mérida Venezuela

Correos electrónicos: ctgarcia@ula.ve, ctgarcia9@gmail.com



El libro *Antropologías del Sur. Cinco miradas*, que forma parte de la Colección Memorias, de la Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías, reúne las conferencias centrales del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur, realizado del 10 al 15 de octubre del 2016 en la ciudad de Mérida, Venezuela.

Estas cinco miradas (de investigadores e investigadoras de México, Colombia y Venezuela) se corresponden a las cinco conferencias centrales de este exitoso primer congreso. En las mismas quedan plasmadas las ideas comunes, las diferentes miradas, las propuestas específicas, a la vez que se hace la necesaria crítica y autocrítica, propiciatorias del urgente diálogo de saberes que nos permita re-pensarnos como pueblos, como profesionales de las ciencias sociales y como región.

Después del artículo introductorio escrito por la magíster en Etnología y editora Annel Mejías Guiza, podemos leer y renovarnos (además del disfrute), con la lectura de los textos de las cinco ponencias-conferencias que comienzan a formar parte del proyecto digital y gratuito de la Biblioteca de la Red de Antropologías del Sur.

Comienza con el texto de la conferencia de la doctora Jacqueline CLARAC DE BRICEÑO<sup>2</sup>, titulada *Una mirada de las Antropologías del Sur desde los Andes venezolanos*. Esta ponencia se pasea simultáneamente por parte de la historia de la antropología en nuestro país, a la vez que es parte de la historia de vida de la profesora Clarac, quien resalta que en los comienzos no fue tan fácil que se reconociera socialmente a los profesionales de la antropología porque *la gente sólo entendía lo que significaba ser médico, abogado o ingeniero*, por tal razón las primeras cohortes sentían mucha *curiosidad de saber cómo serían recibidos por las comunidades*, no obstante, que la Escuela de Antropología de entonces, de la Universidad Central de Venezuela (UCV-Caracas), tuvo mucho trabajo en investigación de campo. Insiste con ello, testimonia, reclama y alienta, en primer lugar, el necesario trabajo de campo como eje principal de la disciplina y en este sentido, en general, hace una crítica a la escuela de *la UCV que disminuyó la investigación de campo* por la influencia de los antropólogos que llegaron del sur-sur. Esta nueva realidad académica introduce la idea que *uno no puede ir a investigar, salir al campo, sin haber aprendido primero metodología*. Resalta que *el verdadero antropólogo, si no investiga, no puede sino repetir lo que otros antes que él dijeron...*, señala, además, *la importancia de que el antropólogo tiene que*

---

<sup>2</sup> Jacqueline Clarac de Briceño (Guadalupe) es antropóloga egresada de la Universidad Central de Venezuela (UCV), Caracas; hizo sus estudios doctorales en Etnología en la École Des Hautes Études en Sciences Sociales en París, Francia. Fundó los postgrados Maestría en Etnología y Doctorado en Antropología, la revista *Boletín Antropológico* y cofundó el Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez", en la Universidad de Los Andes (ULA), Mérida, Venezuela, de donde actualmente es profesora titular jubilada del Departamento de Antropología y Sociología, de la Facultad de Humanidades y Educación. Cuenta con más de quince libros como autora principal, coautora, editora y compiladora, y más de 80 artículos en revistas especializadas, nacionales e internacionales.



*conocer la realidad del campo y en el campo. En segundo lugar, el antropólogo lo primero que tiene que hacer es comprometerse con los sectores de población con los cuales trabaja, compromiso que, incluso, han conocido la persecución, especialmente en los primeros tiempos cuando se estudiaba, sobre todo, a la población indígena, quienes para esa época no eran reconocidos por el texto constitucional. En tercer lugar, lo más complicado de esta profesión, dice, es comprender el ser humano, que no es un objeto de estudio, porque somos seres humanos que estudian a los seres humanos y que no es fácil superar la epistemología cartesiana (relación sujeto/objeto). En cuarto lugar, se plantea como interrogante: ¿cómo podremos, antropólogos del Sur, contribuir a conseguir soluciones felices a nuestra demencia mundial?*

La segunda ponencia-conferencia, titulada: *Algunos retos de las antropologías del sur hoy*, del doctor Esteban KROTZ<sup>3</sup>, antropólogo social, quien aborda algunos de los retos pendientes de las antropologías del sur, a través de las po-



---

<sup>3</sup> Esteban Krotz (Barcelona, España) es licenciado en Filosofía en Hochschule für Philosophie, Múnich (1971), hizo su Maestría en Antropología Social en la Universidad Iberoamericana, de la Ciudad de México (1976) y estudió su Doctorado en Filosofía en Hochschule für Philosophie, Múnich (1993). Es profesor-investigador titular en la Unidad de Ciencias Sociales, del Centro de Investigaciones Regionales, de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, México, y docente en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la misma universidad. En 1993 propuso por primera vez la reflexión teórica sobre las “antropologías del sur”, tema que ha venido abordando en artículos en revistas especializadas y en eventos científicos desde esa fecha hasta la actualidad. En 1980 publica *Utopía*, con una segunda edición ampliada en 1988. Luego, en 1994, edita su libro *Kulturelle Andersheit zwischen Utopie und Wissenschaft. Ein Beitrag zu Genese, Entwicklung und Neuorientierung der Anthropologie*, y en 2002 saca *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, este último con una segunda reimpression en 2013. También ha publicado otros textos como compilador y editor.

tencialidades y las perspectivas. Se ha dado un *crecimiento cuantitativo imparable* de la antropología (los “cuatro campos” tradicionales) *durante el cuarto de siglo más reciente en prácticamente todos los países: programas de grado y de postgrado, egresados titulados, académicas/os de tiempo completo, congresos y otras reuniones académicas, revistas y libros e incluso departamentos de investigación, han aumentado año con año desde los setenta del siglo pasado*, y se han empujado, desde la antropología sociocultural, carreras e instituciones, como gestión cultural o estudios culturales, y la emergencia de campos de tipo multi o interdisciplinario, abiertamente anclados en la tradición antropológica. También señala que la antropología ha tenido menos impacto en las restantes ciencias sociales, ya que las universidades han mercantilizado la educación superior y usualmente se están manejando con criterios de producción industrial y de empresa privada. Se impone el imperialismo de las ciencias llamadas exactas y naturales, el publicar en inglés y, por consiguiente, en revistas especializadas editadas en el Norte, induciendo de manera acrítica, de nuestra parte, a una concepción discriminadora de idiomas que descuida las demás lenguas nacionales de varios países latinoamericanos y caribeños, deja fuera del campo de visión los cientos de idiomas indígenas del subcontinente, incluso, a la población que ha sido, es mantenida en condiciones de sobrevivencia y excluida del conocimiento socio-científico.

Para este antropólogo, las antropologías del sur (más allá de lo geográfico) tienen mucho que decir y dar en el continente más desigual del mundo desde el punto de vista socioeconómico, según Naciones Unidas (en 2010). Esto implica que son antropologías que no solamente asumen la ubicación geopolítica y cultural, sino que aportan al conocimiento de y para la intervención en las sociedades del sur, sino que también aportan, *desde* el sur, a las antropologías



planetarias, a la antropología universal y al estudio de la especie humana como tal. Esta búsqueda también contribuye a la construcción de una antropología propia, y esto no puede significar otra cosa que una antropología dedicada a escudriñar la escandalosa desigualdad entre el Norte y el Sur, y también entre los Nortes y los Sures, al interior de cada uno de nuestros países, en los que se ha consolidado un orden colonial todavía muy vigente.

Todo ello plantea desafíos que contribuyen, primeramente, a la *revitalización de los antecedentes remotos* que tiene la antropología en nuestros países y que han sido encubiertos por el impacto de la difusión de las antropologías noratlánticas hacia el sur. En segundo, la *intensificación de la reflexión metodológica*, más allá de lo técnico de la investigación, su preparación, su desarrollo, el análisis del material etnográfico resultante de las diferentes modalidades de observación y entrevistas, en el sentido amplio, que incluye la reflexión sobre el conocimiento social, o sea, sobre la posición del/a investigador/a, no en el sentido de opción política, sino en el sentido de los condicionamientos de la perspectiva, en términos de la variedad de “centrismos” que nos marcan y condicionan nuestra percepción (época, clase, estrato, género, grupo lingüístico, posición citadina y regional, académica, institucional), o sea, estos puntos de vista que uno inevitablemente adquiere como parte de una cultura en un tiempo y un lugar dados. Es importante analizar estos centrismos para controlarlos y evitar imponer espontáneamente un punto de vista a lo que pretende descubrir y explicar, porque de lo contrario se corre el riesgo de, en vez de descubrir, encubrir la realidad. El tercero, *la recuperación crítica de los inicios de la ciencia antropológica*, se podría llamar la recuperación crítica de nuestros inicios como disciplina y la crítica de la unilinealidad teleológica noratlántico céntrica, así como el inicio de las antropologías latinoamericanas, de las antro-



pologías del sur, ha estado, a la par del debate en el sur y desde el sur, sobre la evolución sociocultural, desde donde se pugnaba la idea de la multilinealidad, de la realidad en proceso como tendencia, pero son varias o muchas tendencias que se despliegan, a veces al mismo tiempo y a veces con importantes desfases en diferentes lugares, y donde los seres humanos podemos escoger entre dichas tendencias. En fin dice Krotz... hacer antropología del sur no es solamente analizar el Sur, analizar los Sures, analizar antropológicamente América Latina, sino es también generar un aporte cognitivo crítico a la antropología universal, en busca de hacer realidad los sueños nuestros y de aquellos a los que estudiamos, en busca de la sociedad humana planetaria.

La tercera ponencia-conferencia *La nueva antropología del sur en el contexto de la actual situación nacional y mundial, con atención especial a nuestra sociodiversidad y lingodiversidad*, del doctor Esteban Emilio MOSONYI<sup>4</sup>, tiene tres partes:

En *la primera parte*, comienza por afirmar que la antropología del sur se asemeja al concepto nuclear de *etnociencia indígena*, pero también señala que en este momento no estamos ni dispuestos a definirla, ni tampoco es una

---

<sup>4</sup> Esteban Emilio Mosonyi (Budapest, Hungría) es antropólogo de la Universidad Central de Venezuela (UCV) y doctor en Antropología de la misma casa de estudio. Fue creador del Alfabeto de las Lenguas Indígenas de Venezuela (ALIV) en 1973. Fue fundador de la Universidad Nacional Experimental Indígena de Venezuela y su rector hasta el año 2016. Ha presentado más de ochenta ponencias y conferencias magistrales en todo el mundo, y ha publicado más de setenta artículos científicos en revistas arbitradas y capítulos de libros. Suma veintidós libros editados como autor y co-autor. Es uno de los antropólogos lingüistas más importantes del país, quien ha abogado por la diversidad lingüista de las comunidades indígenas, y ha sido precursor, junto a un grupo de antropólogos lingüistas de Venezuela, del proyecto estatal de educación intercultural bilingüe.



prioridad hacerlo inmediatamente, sería precipitado y presuntuoso. Lo que sí resulta necesario, es *trazar una especie de perfil*, al menos para un sector de las antropologías del sur, sin pretender jamás que dicho punto de partida sea obligatorio en un medio donde la *diversidad* es una apuesta. No podemos, como antropólogos, ciudadanos, seres humanos, depender de nadie ni estar supeditados a ningún centro dispensador de conocimientos y estar de pie de igualdad con colegas del norte, sería mezquino o un apartheid científico. Esto no significa que no se haga críticas a antropólogos reconocidos, p.e., cuestiona a Maurice Godelier cuando hace referencia a *los bosquimanos*, los llama con el remoquete de *bandas, tribus, primitivos*, etc., en lugar de pueblos hermanos con sus culturas. No obstante, señala, seguimos formando parte de la comunidad antropológica mundial. Es importante intercambiar saberes, incertidumbres e incluso opiniones con los pares en este planeta mundializado. No globalizado, colonizado, a la manera euro-norteamericana. Acepta este reto y agrega: no aceptamos ninguna forma de menosprecio, ni exclusión, venga de donde venga. Frente a todo ello, para organizar nuestros objetivos debemos organizarnos en nuestro propio seno, tener instancias decisorias propias y espacios internos (desburocratizadas y proactivas) y tener también publicaciones propias, convocando a las y los potenciales candidatos para la tarea antropológica, porque quienes nos formamos aquí (no negamos hacer doctorados fuera de nuestras fronteras) y formamos parte de esta tierra de gracia, estamos en capacidad o condiciones de conocer, comprender, interpretar y, cuando sea necesario, cambiar o transformar nuestras propias realidades en beneficio de todos los habitantes de esta parte del mundo y atendiendo a su multidiversidad. Señala, para finalizar este punto: *Nosotros no somos ningunas sociedades primitivas ni atrasadas, ni mucho menos jerárquicamente inferiores, sino un conjunto com-*



*plejísimo y sociodiverso de pueblos, comunidades y segmentos poblacionales intervenidos ya hace centenios por potencias e imperios cada vez más violentos y expansivos; especialmente, a partir de la modernidad capitalista, hoy sometida a una transfiguración múltiple, cuyo ordenamiento actual trataremos de interpretar sin dogmas ni esquematismos, tanto en el plano nacional de los distintos países como el internacional, hoy día mundializado.*

La segunda parte aborda el tema de las diversidades (biológica, sociocultural, lingüística y tantas otras) que ha sido un insumo difícil de dirigir para la humanidad en contraposición a las tendencias que buscan afirmar lo absoluto, lo único, lo invariable (incapacidad epistémica de percibir las diferencias) y que les sigue costando aceptar y convalidar que los humanos tengamos culturas distintas y a veces bien disímiles, que estemos organizados en sociedades y economías también diversificadas y hasta les puede parecer una monstruosidad el que hablemos idiomas múltiples o profesemos religiones o ideologías diferentes. A mediados del siglo XX se plantea la importancia de la *biodiversidad* y más tarde la *sociodiversidad* frente a los inmensos intereses económicos, geopolíticos, militares y el afán de control absoluto sobre el universo que aún persiste. En Venezuela –por fortuna resalta– la actual Constitución de la República Bolivariana de Venezuela reconoce nuestro carácter de nación pluriétnica, multicultural y plurilingüe. Se reconocen a los pueblos indígenas (en un capítulo completo), a los afrodescendientes (solo en el preámbulo), quedando por fuera muchas poblaciones mestizas (p.e., migrantes y sus descendientes directos e indirectos) que acompañan y protagonizan la Historia de Venezuela y añaden elementos nuevos y de importancia a la sociodiversidad latinoamericana y caribeña. En ese sentido, señala que la Venezuela actual debe seguir reconociendo estas múltiples formas de mestizaje como formas importantes



de sociogénesis, características de nuestros países y del trópico en general. Afortunadamente, algunos de estos grupos se están alzando frente a los planteamientos homogenizantes del pensamiento único. Aunque la Constitución pareciera disminuir tal peligro y evitar la probabilidad de que todo ello ocurra, señala que aún es prematuro cantar victoria: nuestra biodiversidad y diversidad sociocultural están todavía muy lejos de haber triunfado.

En la tercera parte, como antropólogo y activista se confiesa de izquierda crítica sin imponer ideas. Escribe que *se rige por utopías concretas*, (como lo plantea Esteban Krotz), y siempre *necesarias*, pues, *sin utopía no hay sentido vital, no podemos vivir ni como antropólogos ni merece la pena ninguna vida de esa categoría, sin que alberguemos alguna utopía y mientras más concreta, mejor*. Señala que hay tantos mundos posibles como hay culturas, pero que se debe tener presente *el norte imperialista* (mas no *imperio*) armado hasta los dientes y colmillos, ya que puede destruir fácilmente el planeta entero con sus aliados incondicionales, históricamente empeñados en apoderarse del mundo entero y de sus recursos, al servicio de un neoliberalismo radical, así como también hay países que se oponen a sus intenciones, en particular, aquellos países regidos por gobiernos conocidos como progresistas y antiimperialistas, sobre los cuales los primeros despliegan diferentes estrategias y tácticas lo más variadas posibles, desde la invasión armada hasta otras invasiones mucho más sutiles, como la guerra mediática, la guerra económica, el financiamiento de partidos y grupos opositores, además de otras tácticas desestabilizadoras, incluyendo el terrorismo y el fomento de la criminalidad, con el fin conseguir o recuperar el poder político y económico al precio que sea, sin escatimar la destrucción de países completos y naciones enteras. Señala como debilidades culturales de los progresismos (que se resisten a los planteamientos ecopolíticos y eco-



humanistas) que estos continúan con la sobreexplotación de los recursos, en consecuencia, al igual que el capitalismo, con la destrucción de los bienes primigenios e irremplazables que nos brindan la naturaleza y el planeta. Lamenta que la Venezuela Bolivariana, con todos los avances reconocidos, no constituye la excepción (p.e., caso del arco minero). Es importante seguir luchando para que gobiernos revolucionarios y progresistas, que plantean otros mundos posibles, se hagan realidad a partir de la interacción democrática, respetuosa e igualitaria con las iniciativas locales y regionales de todas partes, con vocación protagónica transformadora y revolucionaria desde las propias bases.

La cuarta ponencia-conferencia titulada *Antropologías del Sur ¿un lugar para pensarnos/otros?*, de la doctora Nelly GARCÍA GAVIDIA<sup>5</sup>, comienza por señalar que no habla desde ninguna certeza, sino todo lo contrario, dice que solo expone interrogantes, planteándose qué es o qué son las antropologías del sur. Esta exposición la hace en tres partes: en la primera revisa alguna información sobre las antropologías del sur; la segunda, hace un recorrido de su reflexión desde la convocatoria dos años antes, las Jornadas Nacionales preparatorias para el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur, que se realizó en la ciudad de Mérida (2016); y tercero, hace referencias a algunas vivencias en el contexto académico venezolano, preguntándose: ¿Es necesario etiquetarnos para poder ser reconocidos? Para finalizar con algunas sugerencias.

---

<sup>5</sup> Nelly García Gavidia (Zulia, Venezuela) es licenciada en Filosofía, de la Universidad del Zulia (LUZ), hizo su maestría y doctorado en Sociología/Etnología en la École Des Hautes Études en Sciences Sociales, París, Francia. Actualmente es profesora de la Universidad del Zulia, institución donde fundó la Maestría de Antropología, Menciones Antropología Social y Cultural y Antropolingüística, y recientemente impulsó la creación de la Licenciatura en Antropología. Ha publicado como autora y coautora seis libros y cuenta con más de cuarenta artículos en revistas especializadas, con las líneas de investigación sobre antropología de la religión, especialmente.



En la revisión breve de la información sobre las antropologías del sur, comienza por señalar que *esta propuesta asume la existencia del mundo bipolar (norte/sur)*, el norte hegemónico y el sur subalterno y subdesarrollado y, como consecuencia, se invisibiliza la producción de conocimientos que se desarrolla en el sur. Rescata a dos autores: Cardoso de Oliveira (en la década de los 60 del siglo XX) quien hace la propuesta de antropologías centrales y periféricas, tomando como referencia las teorías de la dependencia, que, a diferencia de las antropologías del sur (según la ponente *son muy pocos los que hacen propuestas*), este antropólogo brasileño centra su propuesta en la construcción de una matriz programática y paradigmática diferente al funcionalismo-estructuralista. El otro autor que resalta es a Esteban Krotz quien propone las “antropologías segundas” como el resultado del deslizamiento y la difusión de la antropología de la civilización noratlántica hacia el resto del mundo. Este antropólogo fue el organizador y promotor del simposio sobre antropologías que se realizaban en el contexto latinoamericano (XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, C. de México, 1992) desde donde salió la idea de antropologías *del sur*, sureña, más que *en o desde* el sur, que como práctica científica antropológica significa asumir “explícitamente esta ubicación geo-político cultural”. La ponente subraya que definir las antropologías del sur es algo aún escurridizo.

Como *segunda parte*, García Gavidia hace una reflexión que surge a partir de la convocatoria –dos años antes– de las Jornadas Nacionales preparatorias para el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur, realizado en la ciudad de Mérida (2016), comenzando con una crítica: no está de acuerdo con arrogarse la autodenominación de antropologías del sur y *auto-reconocerse por la ubicación geo-político-cultural y tomar partido por el “sur”* en el mundo



bipolar, objetando la *subordinación, de la antropología del sur a la del norte y la imposibilidad para pensar en categorías alternas*. Agrega que... *es equívoco autodenominarse como grupo de antropologías del sur o antropologías subalternas por oposición a las antropologías del norte, hegemónicas...*, asumiéndose una *oposición dicotómica “norte”/“sur” de manera esencialista, que no deja ver las diversidades ni las relaciones entre las antropologías que se hacen tanto en el norte como en el sur, ni las relaciones norte–norte ni sur–sur*. Se pregunta...*qué significa sur... acaso el sur es sinónimo de invisibilidad (incluso por nosotros mismos) o subalternabilidad, en antropología... sus proponentes hacen extensivo a otras antropologías: las antropologías subalternas, no hegemónicas, que pueden estar ubicadas tanto en el norte como en el sur*. Después de todo, se pregunta: *¿hay necesidad de etiquetarnos (que además es excluyente) como “antropologías del sur” para que se nos reconozca y/o para ser visibles? Agrega que las etiquetas en nada nos ayudan. La diversidad es una de las prerrogativas en la producción del conocimiento antropológico, de allí que no descarte nada... la sociedad es así, pluriétnica, transcultural y multisocietaria. Ciertamente que esta situación obliga a apostar por el uso de un método flexible, relativo, que nos permita la comprensión de la diferencia sin prejuicios ni actitudes que no “admiten la igualdad en la diferencia”. Esta propuesta es más incluyente, dice, la realizaron Ribeiro y Escobar (2006), y la llamaron así para denominar las transformaciones que la antropología estaba sufriendo y que consideraban “anuncios optimistas” para las “antropologías mundiales”. En la propuesta de Ribeiro y Escobar, citada anteriormente, se plantea y reconoce las diferencias entre las antropologías que se gestan a partir de las relaciones de poder en diferentes escalas (global-regional-nacional-local) y que se expresan tanto en la predominancia de ciertas lenguas (específicamente el inglés) y formas de ar-*



gumentación, hasta la configuración de determinadas subjetividades. En esta propuesta (con la que pareciera está de acuerdo) se va en contra de una concepción esencialista y normativa de una idea de antropología en singular, apostando así a la visibilización y el posicionamiento de las prácticas heterogéneas y los saberes múltiples de las antropologías a lo largo del mundo. En la *tercera parte*, la autora hace un recorrido por sus vivencias y los escollos que han tenido que superar los estudios antropológicos en el país, en particular los de la Universidad del Zulia, donde forma parte del profesorado de la Maestría de Antropología, y como conclusión señala que su apuesta es por una *antropología universal, con vocación transnacional y sin constreñimiento de fuerzas locales*.

La quinta y última ponencia-conferencia titulada *Antropologías del mundo: perspectiva analítica y política*, del antropólogo colombiano Eduardo RESTREPO<sup>6</sup>, comienza señalando la necesidad sentida del colectivo de “antropologías del mundo”(que no pretende consensos) de *pensar las antropologías que habitamos y nos interpelan de otras maneras* porque nunca había habido una sola forma de comprender y hacer antropología, puesto que la antropología en singular no existe ni ha existido en ningún espacio/tiempo.



---

<sup>6</sup> Eduardo Restrepo (Medellín, Colombia) es antropólogo egresado de la Universidad de Antioquia, hizo la maestría en Antropología y el doctorado en Antropología (con énfasis en estudios culturales) en la Universidad de Carolina del Norte-Chapel Hill, en Estados Unidos. Actualmente es profesor del Departamento de Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana, en Bogotá, Colombia; ejerce como director de la Maestría en Estudios Culturales y coordina el Grupo de Investigación de Estudios Culturales y del Centro de Estudios Afrodescendiente. Ha publicado más de veinte libros como autor, coautor, editor y traductor, además de contar con más de setenta artículos publicados en revistas especializadas. Puede revisar su perfil, videos y publicaciones en la página web: <http://www.ram-wan.net/eduardo-restrepo/>

En esta ponencia presenta aportes, conceptos y discusiones de esta colectividad sobre: la *antropología como disciplina*, *antropologías del mundo* desde la perspectiva analítica y política, *antropologías hegemónicas*, *antropologías del sur* y *antropologías disidentes*.

En *Antropología como disciplina* comienza por resaltar que esta es distinta a la sociología, a la ciencia política, a la historia y a los estudios culturales, comenzando por sus programas de formación. Sobre esa diferencia con las otras disciplinas hay muchas respuestas, que expresan la representación que se tiene de la disciplina y sus exterioridades en la que apela a la dimensión epistemológica. Considera la antropología como disciplina desde tres dimensiones interrelacionadas (epistemológica, institucional y subjetiva-afectiva) sobre las cuales reflexiona ampliamente, porque –señala– instauran y operan el sentido común disciplinario (como imaginación antropológica y que deviene como lo considera lo propiamente antropológico).

*Antropologías del mundo*, desde la perspectiva analítica y política, hace referencia a las relaciones de poder en y entre las distintas antropologías desarrolladas en países y regiones del mundo. Explora una serie de categorías y planteamientos desde la perspectiva analítica y política que la definen como tal. Primero: *no hay antropología en singular* sino múltiples antropologías (localizadas fuera de las grandes tradiciones) que apuntan a la *pluralización* como resultado de las constantes y variadas relaciones *dialogales* y *de poder*. Segundo: la *antropología realmente existente* (historizadora y etnográfica), la que hacen los antropólogos, lleva a pensar en la multiplicidad de prácticas situadas (prácticas concretas y sus relaciones), como el criterio para definir lo antropológico antes que en identidades trascendentales, y, en ese sentido, aboga por abandonar la lectura esencialista de las antropologías y como deriva la des-esencialización de



las antropologías en la que se desdibuja las fronteras de lo disciplinario. Tercero: y en este contexto, las antropologías del mundo se preguntan en la forma *en que se conceptualiza las relaciones de poder entre las diferentes tradiciones antropológicas*. Al respecto, se han hecho numerosas críticas a la disciplina antropológica en diferentes partes del mundo, desde el seno de la disciplina como desde fuera y desde los enfoques transdisciplinarios. Señala, como tarea pendiente, hacer *un mapeo* exhaustivo de estas críticas, en tal sentido, el texto –grosso modo– hace un recuento de varios autores para concluir en que las antropologías del mundo se plantearon, en términos de antropologías dominantes y subalternizadas, retomando la categoría gramsciana de *hegemonía*, para pensar las relaciones de poder entre las diferentes antropologías en el mundo.

*Antropologías hegemónicas*, referidas a los discursos y prácticas institucionales relacionadas con la *normalización y disciplinarización* de la antropología venidas de EEUU, Francia y Gran Bretaña, que se naturalizan como los cánones disciplinarios (como el sentido común disciplinario), tanto en el norte como en la periferia. Frente a esta modalidad académica, este ponente destaca las antropologías subalternizadas que no encajan en las articulaciones hegemónicas y que habitan en *las márgenes y en los intersticios* en los centros académicos antropológicos de la periferia, pero también de los centrales. Las relaciones de poder entre estas diferentes antropologías estructuran el *sistema mundo* de la antropología y ponen en evidencia una geopolítica del conocimiento. También, las unas como las otras operan tanto en los países del norte como en la periferia.

En *Antropologías del sur*, Restrepo se plantea las implicaciones de pensar la antropología desde el sur, comenzando por aclarar que no es una simple distinción geográfica, sino una categoría geopolítica (*configurada y naturalizada*)



*a partir de ciertas relaciones de dominio en el sistema mundo, a partir de unas lógicas de acumulación histórica de privilegios y despojos, de riquezas y precariedades, de visibilidades y silenciamientos*). En el norte también hay *sures* y en el sur global también hay *nortes*, ya que las exclusiones y las desigualdades se han espacializado diferencialmente en el norte y en el sur. Resalta particularmente en la categoría *sur*, su dimensión epistémica o la epistemología del sur (De Sousa Santos), una geopolítica del conocimiento (Mignolo), una colonialidad del saber (Escobar) y un conocimiento situado (Donna Haraway) y con base a todo ello, señala al *sur* como un lugar de enunciación, una perspectiva analítica y un específico posicionamiento ético-político. Las antropologías del sur asumen no solamente los márgenes, las periferias, los silencios, lo inadecuado de la ubicación desde donde se piensa, sino también la problematización desde donde se habla. Esteban Krotz, señala Restrepo, sugiere que las antropologías en y del sur marcan geopolíticamente la configuración y operación del sentido común disciplinario. Resalta, asimismo, que en las últimas décadas en América Latina ha habido un desarrollo de establecimientos antropológicos, no obstante, a menudo siguen siendo silenciados sus aportes como antropologías del sur. Esta ignorancia no solo viene de los colegas del norte que desconocen a sus colegas del sur, sino lo más lamentable es que igualmente se desconocen las antropologías en y del sur por sus propios colegas del sur. Incluso, agrega, en general las antropólogas y los antropólogos en el sur conocen más de sus colegas del norte que los de su país, puesto que muchas antropologías aunque se hacen en el sur, se piensan en el norte. En fin, dice, las antropologías del sur son prácticas realmente existentes, situadas, con estilos y orientaciones propias.

En *Antropologías disidentes*, entre otras *situaciones*, el conferencista señala que son las antropologías que, por sus prácticas y formas de articulación, a menudo no son reconocidas como antropología desde muchas de las antropo-



logías hegemónicas y algunas de las subalternizadas. Las llamadas *antropologías de otro modo* se diferenciaban de otras antropologías porque difícilmente aparecen como antropología para la mirada de las antropologías dominantes que son más convencionales y canónicas de la disciplina. En términos teóricos, las antropologías disidentes se inspiran en algunos planteamientos de la teoría *queer* (la teoría *queer* no se circunscriben al ámbito de las sexualidades no heteronormativas) que, como tal, evidencian aquellas prácticas que suelen aparecer como *desviantes* que pudieran socavar e implosionar las antropologías de manual, ya que irrumpen y subvierten los sentidos comunes, definiciones, autoridades y cánones disciplinarios. Subraya que algunas antropologías del sur pueden considerarse como antropologías disidentes, en particular, aquellas que superan la normalización del sentido común disciplinario, que supone interrumpir certezas, obviedades de la normativa que limita las posibilidades de hacer antropología y de ser antropólogos/as, por una parte, desligándose de los lazos de la sumisión intelectual y, por otra, potenciando prácticas disidentes que desestabilizan los cánones y convenciones disciplinarias. En conclusión, subraya, han existido múltiples maneras de imaginar y hacer antropologías en los distintos países, dichas antropologías se inscriben de diferentes formas en un “sistema mundo de la antropología”, constituido por una imaginada comunidad antropológica transnacional y en un complejo ensamblaje de establecimientos antropológicos.

Estas cinco ponencias-conferencias nos acercan a los debates (epistémicos-metodológicos y éticos-políticos) que necesariamente se tendrán que dar entre las y los integrantes de la Red de Antropologías del Sur. Clarac de Briceño señala que la construcción de una antropología del sur en el continente pasa por el apremiante trabajo de campo y el compromiso militante con las comuni-



dades. Krotz resalta que las antropologías *del sur*, más allá de la ubicación geográfica, es una mirada geopolítica, social y cultural (epistemológica) del sur o sures. Ello plantea diferentes desafíos metodológicos (más allá de lo técnico) y teóricos (que revitalice los antecedentes antropológicos y recupere los inicios de la antropología de forma crítica) y con ello comenzar a analizar antropológicamente a América Latina. Mosonyi se inclina por igualar la antropología del sur al concepto nuclear de *etnociencia indígena* y resalta las diversidades (biológica, sociocultural, lingüística y tantas otras). Restrepo resalta particularmente, la dimensión epistémica de la categoría sur y ubica a las antropologías del sur (subalterna, disidente y parte de las antropologías del mundo) como parte de la geopolítica del conocimiento, una antropología situada, una perspectiva analítica y un posicionamiento ético-político. Estas miradas, considero, expresan diferentes trayectorias y quehaceres, no son *escurridizas* y no responden a la necesidad de *etiquetarse* (García Gavidia). En fin, no son trabajos de conclusiones o recetas sino de reflexiones abiertas al debate en las que hacen importantes aportes a la necesaria reconfiguración de la actividad antropológica *en y desde* el sur-sures, que va más allá de lo geográfico, por lo que es necesario llamar la atención sobre el hecho de que no por estar en el sur, se ve y se actúa desde una perspectiva del sur. Por todo lo anterior, recomiendo la lectura crítica de este libro digital de acceso libre a todas aquellas lectoras y todos aquellos lectores que se interesen por las antropologías *del sur*. Invitación especial para las y los estudiantes de las ciencias sociales y en particular a las y los estudiantes de antropología.







**En RED**

INSURgentes

noticias-red de antropogías del sur-noticias  
**EN RED**  
noticias-red de antropogías del sur-noticias  
noticias-red de antropogías del sur-noticias

InsURGentes



EN RED...

EN-RED...

## NOTICIAS DE LA RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

BITÁCORA:

Año 2016

1. Se presentó el libro *La cultura campesina en los Andes venezolanos* en la FILVEN 2016 en Mérida.
2. Comunidad indígena de Lagunillas clamó por el rescate de su madre la Laguna de Urao.

Período 2017-2019

Balace de actividades de la Red de Antropologías del Sur y de los grupos aliados:

3. Creación de la página web de la Red de Antropologías del Sur y sus redes sociales.



4. Dos integrantes de la Red de Antropologías del Sur participaron en las II Jornadas de Antropologías e Historias del Sur, y III Encuentro Nacional de Editores en Coro
5. Se constituyó legalmente la Fundación Red de Antropologías del Sur
6. Alianzas de la Red de Antropologías del Sur con la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) y participación en sus eventos

Actividades de difusión:

7. A disposición el libro digital y gratuito Antropologías del Sur. Cinco miradas
8. En fase de edición el libro arbitrado post-congreso

Actividades de vinculación con las comunidades:

9. Encuentro Popular de Parteras, Curanderxs, Sobanderxs, Yerbaterxs y Sabixs de la Medicina Tradicional organizado por la Fundación Mamífer@s
10. Actividad a propósito del Día de la Resistencia Indígena 2018
11. Participación en las Jornadas para la descolonización del ser, hacer, estar, sentir y pensar, en noviembre del 2018
12. Comenzamos el 2019 organizando el 2° Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2020



AÑO 2016

## Se presentó el libro *La cultura campesina en los Andes venezolanos* en la FILVEN 2016 en Mérida

En el marco de la Feria Internacional del Libro de Venezuela (FILVEN) 2016, realizada en Mérida, Venezuela, se presentó el 28 de mayo del 2018 la segunda reedición del libro *La cultura campesina en los Andes venezolanos*, de la profesora Jacqueline Clarac de Briceño, publicada por la Editorial El perro o la rana. Estuvo moderado por Giordana García, presidenta de la Fundación Editorial El perro y la rana.

Como preámbulo, se generó el conversatorio sobre la *Antropología del Sur* a cargo de Clarac de Briceño, acompañada de las profesoras Annel del Mar Mejías Guiza (de la Universidad de Los Andes-ULA), Yanitza Albarrán (de la Universidad Nacional Experimental del Turismo, núcleo Hotel Escuela de los Andes Venezolanos) y Carmen Teresa García (de la ULA), como actividad pre-evento del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016.

*La cultura campesina en los Andes venezolanos* es el primer libro publicado de Jacqueline Clarac de Briceño en 1976 y, aunque hasta la fecha no se había reimpresso ni reeditado, este nos muestra un brillante primer abordaje al modo de vida, sistema de creencias y mitos, estructura de parentesco y de la producción económica del campesinado de la Cordillera Andina de Venezuela, actualizando las viejas definiciones académicas del término “campesino” como persona de baja clase social dedicada a la agricultura, para revelar sus fuertes nexos con las culturas ancestrales previas al contacto con los españoles.

EN RED...



Este libro se puede descargar gratuitamente y en acceso abierto en el siguiente enlace: <http://www.elperroylarana.gob.ve/images/libros-pdfs/feria-ccs/La-cultura-campesina.pdf>.



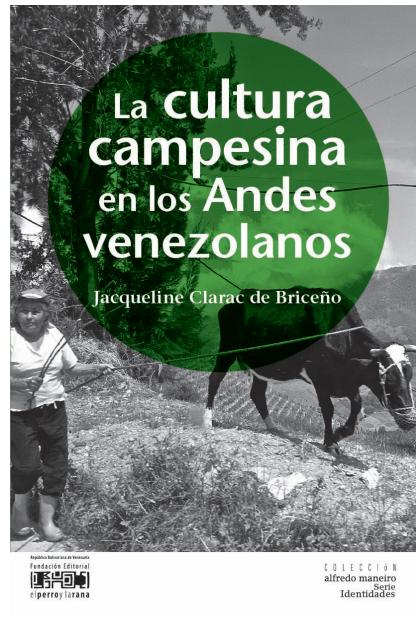
*Giordana García, presidenta de El perro y la rana, moderó la presentación junto a la autora, la profesora Jacqueline Clarac de Briceño, y Carmen Teresa García.*

Foto: Andrés Agustí.





*La profesora Jacqueline Clarac de  
Briceño dedica su libro a un lector.  
Foto: Annel Mejías Guiza.*



*Portada del libro La cultura campesina en los Andes  
venezolanos.*

EN RED...



## COMUNIDAD INDÍGENA DE LAGUNILLAS CLAMÓ POR EL RESCATE DE SU MADRE LA LAGUNA DE URAO

En el contexto del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016, la comunidad indígena Quinaroes clamó por el rescate de su madre mítico-cósmica, la Laguna de Urao, en Lagunillas, municipio Sucre del estado Mérida, en Venezuela, durante el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016.<sup>1</sup>

En el Día de la Resistencia Indígena en el país venezolano, 12 de octubre, los cientos de participantes del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016 realizaron una salida de campo hacia los alrededores de Lagunillas, donde fueron recibidos por el moján o líder religioso de los Quinaroes, Valerio Gutiérrez, y su familia, para compartir sus tradiciones, creencias, ritos y denunciar la desaparición de la Laguna de Urao, ubicada en la misma localidad andina, que ha sufrido desde el 2015 un proceso de sequía.

Gutiérrez señaló que las venas o afluentes fueron cortadas por una construcción particular frente a la laguna y con la extracción de agua para cultivos, por esta razón sus niveles están muy bajos, lo que alarma a la comunidad propia y a los otros grupos indígenas existentes en los alrededores de esta zona del estado Mérida.

Según sus creencias, en la Laguna de Urao habita Jama (madre) quien aparece en forma de serpiente, los Quinaroes recuerdan varias leyendas y también creen que allí van sus almas, por ello mantienen una serie de rituales con ofrendas para tratar de recuperarla, como la ceremonia compartida con antro-

---

<sup>1</sup> Esta información es tomada del siguiente enlace de la página web de la Red de Antropologías del Sur: <http://antropologiasdelsur.org.ve/?p=419>.



pólogos y estudiantes asistentes, aunque Gutiérrez aclaró que en reuniones hechas con otros mojanos han concluido que la situación de la Laguna de Urao no tiene vuelta atrás.

Sobre las autoridades locales y nacionales, reiteró que son ya incompetentes para frenar esta situación, pero ahora van a recurrir a organismos internacionales, ya que la demolición de la construcción es la única solución para recuperar los afluentes; el impacto ambiental se va a reflejar con la falta de agua en todo el sector y el aumento de la sensación térmica, ya que la laguna funciona como reguladora de la temperatura y esto afecta áreas económicas como la agricultura y el turismo.

#### *Reinauguración del Museo Histórico Antropológico Indígena MucuJama*

Luego de 20 años cerrado, saqueado y destruido, los mismo pueblos originarios, tras dos meses de colaboración en común, lograron la reinauguración de su museo ese mismo día, localizado en el Ateneo de Lagunillas, sitio que funcionó a la vez desde hace varios años como escuela y por ello es un modo de visibilizar las comunidades Quinaroes, Quinanoque, Casés, Horcaz, Mucumbú y Guazábara, quienes hicieron las principales contribuciones.

El museo cuenta con registros arqueológicos que datan de hasta 1.500 años aproximadamente, entre vasijas, piedras talladas e incluso restos de jóvenes varones enterrados en forma fetal. Daniela Rivera coordina su funcionamiento y para visitas pueden organizar por el número telefónico: 0424-7051835, o por el correo electrónico: [tibigay@gmail.com](mailto:tibigay@gmail.com), con el nombre de lugar sagrado o MucuJama.

Luego los anfitriones Quinaroes encabezaron una marcha hacia la laguna donde, en fila, hicieron una danza que imitaba el movimiento de la serpiente,



hasta llegar a su orilla original, actualmente cubierta de follaje con parte secas de tierra y, a la distancia, se veía el agua que aún contiene, en ese lugar ofrendaron chimó y maíz con atuendos tradicionales en una ceremonia que compar-tían para llamar la atención sobre la catástrofe inminente.

PERÍODO 2017-2019

*Balance de actividades de la Red de Antropologías del Sur  
y de los grupos aliados*

*Creación de la página web de la Red de Antropologías del Sur  
y sus redes sociales*



Luego de decidirse en una reunión organizativa de la Red de Antropolo-gías del Sur, realizada el 12 de octubre del 2016, de la necesidad de crear la pá-gina web para esta organización, se armó el equipo de trabajo conformado por las profesoras María Angela Petrizzo, Annel Mejías Guiza y Carlos Camacho, quienes laboraron a partir de noviembre del 2016 con dos web máster, quie-nes entregaron la página web en febrero del 2017, desde cuando se encuentra activa. Tiene el siguiente vínculo y se encuentra activa: <http://red.antropolo-giasedelsur.org.ve/>.

También se abrieron las redes sociales de la Red de Antropologías del Sur y el correo de contacto:

E-mail: [redantropologiasdelsur.vzla@gmail.com](mailto:redantropologiasdelsur.vzla@gmail.com)

Twitter: @AntropoDelSur

Facebook: página de la Red de Antropologías del Sur

*Dos integrantes de la Red de Antropologías del Sur participaron en las II Jornadas de Antropologías e Historias del Sur, y III Encuentro Nacional de Editores en Coro*

Dos integrantes de la Red de Antropologías del Sur, las profesoras Annel Mejías Guiza y Carmen Mambel, de la Universidad de Los Andes y la Universidad de Carabobo, de Mérida y Valencia, respectivamente, participaron en las II Jornadas de Antropologías e Historias del Sur y en el III Encuentro Nacional de Editores, celebrado en Coro, del 20 al 25 de noviembre de 2017, pre-evento del 2do Congreso Internacional de Antropologías del Sur.

Este evento estuvo organizado por el equipo de trabajo del profesor Camilo Morón, de la Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda (UNEFM), coordinador de la Red de Antropologías del Sur capítulo Falcón, además de contar con el apoyo de la Fundación Nacional de Museos y el Museo de Arte Coro. Dichas jornadas sirvieron de contexto para que se realizara el III Encuentro Nacional de Editores en el que se celebró el quinto aniversario de la revista hermana, *Bacoa*.

*Se constituyó legalmente la Fundación Red de Antropologías del Sur*

El 7 de agosto del 2017, con la firma de sus miembros fundadores y asociados nacionales, y tres miembros asociados internacionales de Colombia y Argentina, se conformó legalmente la Fundación Red de Antropologías del Sur, con un patrimonio que incluye algunos equipos tecnológicos.

Quedaron como **integrantes fundadorxs**: Jacqueline Clarac de Briceño (Mérida), Esteban Emilio Mosonyi (Caracas), Carmen Teresa García (Mérida), Rosa Iraima Sulbarán (Mérida), María Angela Petrizzo (Mérida), Manuel Díaz (Barinas), Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo (Mérida), Camilo Morón (Falcón),



Anderson Jaimes (Táchira), Annel Mejías Guiza (Mérida), Jennifer Gutierrez Seijas (Valencia), Emanuel Emilio Valera (Caracas), Carlos Camacho (Mérida), José Gregorio Vásquez Castro (Mérida), Andrés Agustí (Mérida) y Domingo Briceño (Mérida). Luego fueron integrados como miembros internacionales: el profesor Eduardo Restrepo (Colombia), el profesor Miguel Mugueta (Argentina), la profesora Cristina Briceño (Francia) y la antropóloga colombiana Maya Mazzoldi (Zulia, quien se retiró posteriormente).

Se eligió la **Junta Directiva 2017-2019**, quedando la siguiente estructura: como coordinadora general la profesora Jacqueline Clarac de Briceño, quien ejerce la coordinación académica junto con la profesora Carmen Teresa García; como secretario se encuentra Carlos Camacho; como coordinadora administrativa, Annel Mejías Guiza, quien ejerce a su vez la coordinación editorial junto a José Gregorio Vásquez; en la coordinación de eventos está Camilo Morón; y, como coordinadora digital, María Angela Petrizzo.

El acta constitutiva consta de 43 artículos y estatutos sociales, con asesoría del abogado José Yovanny Rojas Molina. Esta acta de fundación en su artículo 2 señala los objetivos siguientes:

(1) Construir una propuesta de integración latinoamericana para las antropologías del sur tanto en la formación, divulgación como en la promoción y visibilización de nuestras ciencias sociales y sus resultados de investigación.

(2) Integrar a los antropólogos y antropólogas de sur, al principio de América Latina, especialmente de Venezuela, en una red que permita el intercambio, discusión, la creación de proyectos y líneas de investigación colectivas.

(3) Realizar cada cierto período de tiempo el Congreso Internacional de Antropologías del Sur, que será rotatorio entre los integrantes y miembros de la red. Este Congreso tendrá unas jornadas preparatorias pre-congreso para definir la metodología de trabajo.



(4) Crear e impulsar espacios de trabajo académico colectivo, que se hagan anualmente para mantener una agenda de eventos, como foros, simposios, encuentros, jornadas, talleres, congresos, mesas de trabajo y de debate, exposiciones y visitas de campo que permitan el intercambio.

(5) Impulsar un proyecto editorial digital en acceso abierto (“Open Access”) y de divulgación gratuita con el fin de divulgar, visibilizar y unir las publicaciones de las investigaciones que se hacen en ciencias sociales en nuestros países del sur, a través de la propuesta de la Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropología, la revista de la Red de Antropologías del Sur, su página web y otros mecanismos que considere el grupo.

(6) Crear programas de formación de educación universitaria y de educación para el Poder Popular organizado, desde seminarios hasta estudios de cuarto nivel, presencial y virtual, con el propósito de garantizar generaciones de relevo.

(7) Promover la creación de premios para impulsar la publicación de trabajos derivados de investigaciones antropológicas en nuestros países para públicos infantil, juvenil y adulto.

(8) Prestar ayuda y asesoramiento en las políticas gubernamentales vinculadas a programas sociales para poner a disposición del pueblo latinoamericano los resultados de nuestras investigaciones y nuestras visiones para coadyuvar en el vencimiento de la vergüenza cultural y lograr el vivir bien.

(9) Abrir y consolidar líneas de investigación por grupos para establecer redes que permitan trabajos e intercambios colectivos con investigadores/as sociales de América Latina. El artículo 3 señala el domicilio de la Fundación será Mérida con seccionales en otros estados de la República.



El resto de los artículos se refieren a asamblea de la red, organización, dirección y administración del patrimonio, etc. Esta acta fue discutida virtualmente por sus integrantes antes de ser notariada y la misma constituye la guía de acción de la Red.

### *Alianzas de la Red de Antropologías del Sur con la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) y participación en sus eventos*

Como Red de Antropologías del Sur establecimos alianzas con la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) en el año 2017, asistiendo a las siguientes actividades:

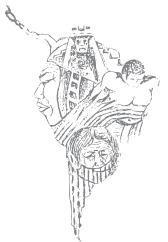
V Congreso de la ALA y XVI Congreso de Antropología de Colombia, celebrado en junio del 2017 en Bogotá, Colombia. La Red de Antropologías del Sur participó como co-organizadora de este evento. Se estuvo presente con la Mesa de Trabajo “La Red de Antropologías del Sur como propuesta de integración latinoamericana”, publicada en este primer número, y apoyamos el Simposio “Por una etnografía irreverente y comprometida”, coordinada por la profesora Yanett Segovia; además, se ayudó a guiar el foro “Guerra y academia”.

También presentamos el libro *Antropologías del Sur. Cinco miradas*, con las cinco conferencias del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur de: Jacqueline Clarac de Briceño, Esteban Krotz, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo; este texto inauguró formalmente la Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías, gratuita y en acceso abierto, y se puede descargar en el siguiente enlace web: <http://red.antropologiasdelsur.org.ve/biblioteca-digital-latinoamericana-de-antropologias-del-sur/catalogo>.





EN RED...



*Presentación del libro Antropologías del Sur. Cinco miradas, con dos de sus autores: los profesores Esteban Krotz y Eduardo Restrepo.  
Foto: Rosa Irama Sulbarán & José Gregorio Vásquez.*



Adicionalmente, logramos una vocería en la Comisión Directiva de la ALA 2017-2020, en una reunión abierta en la cual votaron las organizaciones miembros de ALA y se estableció: (1) La Red de Antropologías del Sur sería una organización miembro de la ALA con vocería desde Venezuela, y (2) La Red de Antropologías del Sur tendría un puesto de vocal en las Comisiones Directivas. Para la Comisión Directiva actual quedó electa como vocal de Venezuela por la Red Annel Mejías Guiza.

En mayo del 2018, como vocal por Venezuela, Mejías Guiza firmó, junto a los demás miembros de la Comisión Directiva de las distintas organizaciones ALA, los Estatutos de la ALA en Montevideo, Uruguay, para darle reconocimiento legal a esta asociación en ese país, y la Red de Antropologías del Sur participó en una charla/conversatorio sobre las antropologías latinoamericanas. En esta reunión se concretaron proyectos de la ALA en los cuales está involucrada la Red de Antropologías del Sur, entre los que se encuentran:

Coordinar el proyecto editorial *Antropología hecha en Venezuela*, a publicarse en el V Congreso de la ALA, a realizarse en noviembre del 2020.

Participar en los seminarios de formación virtual de la ALA. Ya estamos preparando el módulo sobre Venezuela del taller sobre las antropologías latinoamericanas y del Caribe, coordinado por la profesora Jacqueline Clarac de Briceño.

Co-organizar el VI Congreso de la ALA.

Apoyar en la realización del Boletín Informativo de la ALA.

EN RED...



## ACTIVIDADES DE DIFUSIÓN

*A disposición el libro digital y gratuito Antropologías del Sur. Cinco miradas*

Ya pueden descargar, gratuita, digital y en acceso abierto, nuestro primer libro de la Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropología, colección Memorias: *Antropologías del Sur. Cinco miradas*, de Jacqueline Clarac de Briceño, Esteban Krotz, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo.

Pueden compartir por sus redes sociales y descargarlo en el siguiente enlace:

<http://red.antropologiasdelsur.org.ve/biblioteca-d.../catalogo>.



*En fase de edición el libro arbitrado post-congreso*

Luego de la realización del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016, comenzó un proceso de arbitraje y corrección para seleccionar las ponencias, convertidas en artículos de libro, que serían escogidas para publicarse en el libro arbitrado post-evento.

Participaron en el proceso de arbitraje 28 árbitros de Venezuela, Argentina y Colombia, quienes revisaron 95 trabajos, de los cuales 43 quedaron seleccionadas para el libro arbitrado y 20 para el libro de memorias (faltan por revisar 16 ponencias para este último texto), que saldrán publicados en la Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías, el ambicioso proyecto editorial de la Red de Antropologías del Sur.

En la actualidad está en proceso de diseño el libro post-congreso y en revisión el libro de memorias, que aspiramos a publicar en 2019.

### *Actividades de vinculación con las comunidades*

Encuentro Popular de Parteras, Curanderxs, Sobanderxs, Yerbaterxs y Sabixs de la Medicina Tradicional<sup>2</sup> organizado por la Fundación Mamífer@s

La Fundación Mamífer@s, grupo aliado de la Red de Antropologías del Sur, celebró el Encuentro Popular de Parteras, Curanderxs, Sobanderxs, Yerbaterxs y Sabixs de la Medicina Tradicional, el 31 de agosto del 2018, en la Hacienda El Pilar, de la ciudad de Ejido, municipio Campo Elías, del estado Mérida, Venezuela. Este evento tuvo una participación totalmente gratuita.

Luego de las palabras de bienvenida de Mary Fernanda Colmenares, presidenta de la Fundación Mamífer@s, se leyeron las tres preguntas orientadoras: ¿Qué es lo que hacemos? ¿Por qué lo hacemos? ¿Cómo podemos mejorar el sistema de salud?, y a partir de ahí se inició la disertación con lxs médicxs tradicionales, quienes llegaron de diversos municipios de Mérida y de otros estados el país, incluso hubo la presencia de una yerbatera de Argentina.

EN RED...



---

<sup>2</sup> Tomado de la página web de la Red de Antropologías del Sur: <http://red.antropologiasdelsur.org.ve/>.



*Mary Fernanda Colmenares dio las palabras de bienvenida.*  
Foto: Red de Antropologías del SUR (RAS).

Ligia Parra, la sembradora de agua de la Asociación de Comisarios del Ambiente de Rangel (ACAR), lideró un acto de bendición de la madre naturaleza, haciendo que los presentes nos tomáramos las manos y, mientras ella daba unas palabras en homenaje a la Pacha Mama y al padre sol, se encendía el velón y los inciensos. También pidió por la paz de Venezuela, la fortaleza de su socie-

dad y por los hijos e hijas que se han ido a otras naciones en este momento de crisis, e invitó a seguir trabajando por el país.

Junto con sus 305 amantes, como ella llama a los comisarios ambientales de los Comités de Riego del páramo merideño, Parra ha logrado recuperar a lo largo de estos años 437 humedales que dan vida a las microcuencas del río Chama, en Mérida, para salvar a la “madre agua” vista como un elemento sagrado de la vida.

El acto lo abrió Tío Palermo, de la zona El Palmo, quien dijo que por primera vez era tomado en cuenta como médico tradicional luego de tantos años de ejercicio: “A los 33 años descubrí qué quería Dios conmigo”, dijo. Esta opinión sobre la invisibilización de esta tipo de medicina la compartió la sobantera Edén Cadenas, de Tabay, quien trabaja con los huesos desde hace 28 años y explicó detalladamente el sistema de sobas y cómo todo el organismo se interconecta.

Por su parte, Aurora Roldán, sacerdotisa de la religión espiritista en formación de María Lionza y quien ve en Ejido, comunicó que todos manejábamos campos energéticos, éramos seres integrales y, por lo tanto, el cuerpo era como “el carapacho del espíritu”. Después dio una breve referencia histórica sobre esta práctica pluricultural que había trascendido las fronteras venezolanas. También participaron Isafías Heriberto Guerrero, de Lagunillas, e Hilda Rosa Morales, de Tovar, quien es yerbatera y trabaja con cristales.

Luego de una sesión de bailoterapia y risoterapia, coordinada por Mary Medina, quien da clases en el diplomado en masoterapia para tratar doce patologías, tomó la palabra Ana Mendoza Ávila, indígena ayamán del estado venezolano de Lara, quien refirió que su pueblo no ha muerto, que ella era la muestra de que esta población originaria aún vivía y aclaró que las danzas de



las turas y el cocuy o *yogu*, licor venezolano y bebida sagrada, eran propios de este grupo ancestral.

“En nuestro pueblo no hay la triada cuerpo, alma y mente, sino que el *otro* es uno mismo, entendemos la relación con la vida en un círculo: es, existe y todavía no existe. El cuerpo es como la tinaja y el agua, el contenido y el contenedor”, nos ilustró, dándonos otra noción sobre “el otro”. Mendoza Ávila refirió que como grupo trabajaban la medicina ancestral con la Fundación Latinoamericana Nativoamericana, en la cual la mujer era la heredera de la cultura y de este sistema médico, “yo no vengo a enseñarles nada nuevo sino a refrescarles” sus conocimientos, a revivir las memorias ancestrales, nos invitó.



*La indígena ayamán Ana Mendoza Ávila.*  
Foto: RAS.

Por su parte, Graciela Galindo dijo que el pasado 24 de diciembre tuvo la premonición de este encuentro: “vas a estar en un aquelarre”, intuyó, y esta reunión sería el inicio de un proceso de transmisión de este conocimiento, concluyó. “La Fundación Mamíferas, sin quererlo, organizó este encuentro chamánico, este aquelarre”, dijo. Luego de veinte años como una profesional, “decidí dar este salto cuántico” y “trabajo con la técnica craneosacral, que toca nuestras memorias ancestrales... del vientre, de la infancia y la adolescencia, las memorias celulares que pueden afectar a nuestros bebés. Trabajamos los líquidos del cuerpo”, explicó Galindo parte de la terapia que hacía con las mujeres embarazadas.

La partera Cachi o Chiquinquirá exhortó para que se retornara al parto en la casa y que los hombres participaran en este proceso, ya que la presencia de ellos desde el momento de la concepción podría sensibilizar su relación con la familia y con sus hijxs. “¿Cómo ayudar al sistema de salud? Pariendo en casa, que los niños nazcan en la casa, ya que todos los medicamentos nos los dan las plantas”, enfatizó.

El evento lo cerraron Ramón González y Yohana Áñez, quienes practican la medicina ayurvédica, y Marcelina Arocha, quien vende plantas medicinales en el Mercado Principal de Ejido y nos dio una clase sobre plantas medicinales y sus usos para ciertas enfermedades.

González enfatizó que hubo un secuestro y no respeto a la medicina ancestral por parte de la medicina occidental o alopática, que nos había vuelto farmacodependientes. “No existen enfermedades sino cuerpos desequilibrados”, recaló González, quien llamó a reconstruir el tejido social para generar un nuevo cuerpo cultural en este cuerpo histórico e instó a no salvar el sistema de salud oficial. Después de estas intervenciones, hubo un compartir con un



sancocho colectivo bajo la sombra de un árbol en el patio de la Hacienda El Pilar, hecho con todos los productos donados por lxs participantes del evento.

Para finalizar, se leyó el Manifiesto, suscrito por todos los presentes, con la voz de Ana Carolina Santiago, de la Fundación Mamífer@s. Acá lo puede escuchar completo: [https://youtu.be/\\_V-NtZRqRvo](https://youtu.be/_V-NtZRqRvo).

El Encuentro Popular de Parteras, Curanderxs, Sobanderxs, Yerbaterxs y Sabixs de la Medicina Tradicional contó con el apoyo de la Fundación Hacienda El Pilar, el Movimiento por la Paz y por la Vida, RIAS, Tatuy Televisión Comunitaria, la Cátedra Permanente de Pensamiento Latinoamericano de la Universidad de Los Andes, el Comité de Consumo y Producción Los Pocitos, así como el personal de la Universidad Nacional Experimental de las Artes de Mérida y la Red de Antropologías del Sur. Participaron como organizadores, además de Colmenares, Santiago, Carlos Gutiérrez, Mary de Ávila, Jessica Pernía, Rukleman Palacios, entre otros participantes. Para comunicarse con la Fundación Mamífer@s usted puede escribirle al correo: [mamiferasca@gmail.com](mailto:mamiferasca@gmail.com), y buscarla en Facebook con el nombre: @MamiferasVenezuela.

Trascribimos el texto del manifiesto tal y como aparece en el sitio Facebook de [Mamíferas de Venezuela](#), de fecha 3 de septiembre de 2018:

Manifiesto Encuentro Popular parter@s, sobander@s, rezander@s, yerbater@s, sembrador@s de agua y sabi@s de la medicina ancestral

Encuentro Popular de parter@s, sobander@s, rezander@s, sembrador@s de agua y sabi@s de la medicina ancestral:

Nosotr@s, l@s pobres, por mucho tiempo invisibilizad@s.

Nosotros, guardianes y guardianas, que hemos heredado de nuestr@s antepa-



sad@s el legado de la sabiduría, el legado del nacer con amor, el legado del cuidado corresponsable de la vida, en que todas y todos nos hacemos responsables de la vida nuestra y de la Pachamama.

Nosotr@s, quienes conocemos el poder sanador de lo diverso, quienes asumimos la oralidad como conocimiento, quienes entendemos que toda fuente viva es creadora y potencia. Quienes nos educamos de generación en generación por la siempre poderosa y viva palabra.

*Recordamos hoy, ante el paradigma moribundo civilizatorio occidental, que nuestro saber es por donación del universo. Nosotr@s que llegamos con nuestros conocimientos donde el agua merma. Que conocemos las virtudes combinadas con las plantas, nuestras mejores aliadas para el mantenimiento de la vida y la salud. Que hay una edad en lo que el conocimiento aparece y alumbra.*

Nosotr@s recordamos hoy, que no hablamos de enfermedad, sino de ruptura del puente que nos comunica con todo. Nosotr@s y tod@s aquell@s que apostamos a otras formas de reproducir socialmente la vida... venimos aquí a unirnos para restablecer ese puente.

**Resistimos ese paradigma** que usa nuestros cuerpos como instrumentos del mercado, una sociedad obsesionada con detener la muerte y no con reproducir la vida digna. Un sistema que edifica hospitales y centros de salud que propagan las enfermedades como cheques en blanco, que medicaliza y domestica nuestras vidas, que nos envenena con un modelo de alimentación transgénico, que hace del nacimiento una tortura y de lo diverso una enfermedad. Un modelo cuyas prácticas institucionalizadas, mecanicistas y patriarcales, son expresiones claras de una violencia que estrella contra nuestros cuerpos, nuestros saberes y nuestros territorios.

**Encaramos...** un modelo médico al servicio de las trasnacionales farmacéuticas, las clínicas privadas, los virus y sus antídotos, toda una carnicería humana que



deja de lado prácticas culturales ancestrales, negando la posibilidad de conectarnos con saberes, oficios y redes naturales de cuidado como parteras, comadronas, rezander@s, yerbater@s, espiritistas, sobander@s, sembrador@s de agua, entre otr@s. Un modelo colonial que niega nuestra memoria.

Ante ese sistema, ante ese modelo, **levantamos** nuestras voces para decir que no se puede sanar el cuerpo sin sanar el alma, que nuestro cuerpo es poderoso y tiene dentro de sí lo necesario para sanarse y sanarnos. No seguiremos aceptando estas prácticas que rompen y alienan la conexión entre conocimiento y ritmos de nuestros cuerpos, cercenándonos de autonomía y delegando ésta en centros hospitalarios y especialistas de batas blancas y cuartos fríos.

**Hacemos** lo que nos dicta la conciencia de nuestros ancestros. ¿Y por qué lo hacemos? Para no olvidar la memoria. Nuestras prácticas y rituales han sido atacadas, invisibilizadas, perseguidas, pero somos nosotr@s quienes estamos haciendo frente a una guerra que pone en cuestionamiento todo. Hemos comprobado cómo la crisis que resistimos, especialmente las y los más pobres en Venezuela, pone en jaque un sistema impuesto que ha minado no sólo nuestra economía, nuestra política, nuestra forma de hacer o mejor, olvidar comunidad; nuestra alimentación, sino también un modelo de salud que nos enferma.

En los gobiernos anteriores fuimos perseguidos, atrapados. Era un peligro el curar con plantas. Teníamos que trabajar clandestinamente para poder colaborar y estábamos perdiendo la oportunidad de hacer escuela de formación. Hoy hay apertura, y hemos logrado leyes que nos hacen visibles, pero el modelo y el sistema aún no caen. Aún se sabotea el cambio.

**Defendemos**... nuestro derecho a la autodeterminación y la soberanía sobre nuestros cuerpos. Nuestra relación con el territorio y todos sus elementos, nuestra siembra, nuestra alimentación, nuestros organismos: son un todo.



**Por esto, algunos de nuestros sueños son:**

- Construir una red de apoyo y cuidados que nos permita cartografiar nuestros saberes en resistencia y ampliar las posibilidades de apoyo entre l@s comunes.
- Fundar una universidad de medicina ancestral que reconozca nuestros saberes, pero no desde las lógicas del paradigma civilizatorio, sino desde la dinámica de un cuerpo cultural respetuoso de la vida.
- Incorporar espacios de salud integral que permitan la convivencia en términos de igualdad las diversas prácticas de salud existentes y con ello posibilite la toma de decisión sobre el sistema de cuidados.
- Ayudar a la transformación del sistema público de salud en una experiencia de cuidado de la vida en comunidad. Parir en casa. Sanar comunitariamente, acompañarnos a nacer, a crecer, a envejecer, a vivir.
- Promover el cambio de nuestra manera de hablar, recordando la conciencia de la espiritualidad del trópico, para crear la realidad que soñamos.

**Venimos** a este encuentro a reconocernos, a recordarnos, a convocarnos al trabajo común. A empoderarnos de todo el potencial que hay en nuestras zonas. Se está tejiendo esta red. Sabemos que debe haber otros encuentros para seguir saliendo a la luz, para profundizar y concretar nuestras intenciones. Para reconstruir nuestro tejido ancestral social y crear ese cuerpo cultural necesario para este momento histórico.

**Saludamos** a nuestras hermanas y hermanos, de todas las edades, que hoy desde sus espacios están poniendo sus vidas para lograr esa reconstrucción. Tod@s aquell@s que desde el amor y no desde la competencia, desde la pasión, están tejiendo la red, reconstruyendo el puente, rehaciendo el encuen-



tro con la Pachamama. Saludamos a nuestras herman@s que aún empoderadas son víctimas del sistema y mueren dando a luz a sus crías, a nuestros herman@s, que aún empoderados son víctimas del sistema y mueren defendiendo la tierra, la semilla, la vida. Nos unimos a su camino, marchamos junto a ell@s.

**Insistimos...** en que mientras exista este sistema, existirá nuestra resistencia. En que la salud y la medicina son un hecho cultural que trasciende la ausencia de enfermedad. En que el nacimiento es una celebración y no un acto para ser secuestrado por el miedo, el dolor y el mercado.

**Somos** conscientes de que nuestras prácticas no sólo son alternativas sino además alterativas del orden imperante. Nuestros saberes anteceden todas las crisis y guerras criollas y modernas, que ya desde entonces hacían temblar a la concepción tradicional del cuerpo, la salud y la enfermedad. Ante esas concepciones, hoy gritamos: ¡VIDA!

Se suscriben a este manifiesto las organizaciones convocantes: Fundación Mamíferas de Venezuela, RIAS, Red de Antropologías del Sur, Tatuy Tv, Fundación Hacienda El Pilar, UNEARTE, Comité de Consumo Los Pocitos. De igual forma de suscriben quienes participaron en el evento.<sup>3</sup>

#### *Actividad a propósito del Día de la Resistencia Indígena 2018*

A propósito del Día de la Resistencia Indígena en el año 2018, conmemorado en Venezuela el 12 de octubre de cada año, la profesora Jacqueline Clarac de Briceño, coordinadora general y académica de la Red de Antropologías del Sur, llamó a reescribir la historia, no sólo de nuestro país sino del mundo, en su charla “1492, los vacíos de la historia”.

<sup>3</sup> Fuente: <https://www.facebook.com/notes/mam%C3%ADferas-de-venezuela/manifiesto-encuentro-popular-parters-sobanders-rezanders-yerbaters-sembradors-de/926398394218099/>.



Esta actividad se dio en la sede de la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE) en la capital merideña, ubicada en el sector El Espejo, dirigida a lxs estudiantes del Programa Nacional de Formación de Artes y Culturas del Sur, de UNEARTE-Mérida, y demás participantes.

Clarac de Briceño afirmó que la historia, así como el resto de ciencias, es una disciplina subjetiva a pesar de que se pretende que sea objetiva. Los invitó a leer a un historiador peruano, quien estuvo residenciado en Venezuela, Luis Erasmo Ninamango Jurado, quien trabajó en los Archivos del Vaticano y ahí descubrió que el primer mapa de América lo habían hecho los chinos 200 años antes de que Cristóbal Colón llegara a este continente. En dicho mapa aparecía lo que hoy se conoce como Europa, África y las costas de América, por el lado del Océano Pacífico, y las actuales Antillas. “Era utilizado, los árabes tenían intercambios con los indígenas de Brasil”, subrayó Clarac de Briceño.

Ese primer mapa de América hecho por los chinos luego llegó a Portugal, recordándonos que los árabes estuvieron durante ocho siglos en esa nación y en España, y el intercambio era común; posteriormente el mapa llegó, ya modificado por los portugueses, a manos de un príncipe muy culto de Florencia, en Italia, el mismo que luego financió a Galeotto Cey, el cronista más antiguo que escribió sobre Venezuela (apenas editado su libro en 1991). Ya en dicho mapa se había sustituido la figura del Buda por la de San Cristóbal y explicó que las Antillas eran las “Santillas”, es decir, las santitas que acompañan a dicho santo.

“Hay un mar muy complicado para atravesarlo cerca de las Antillas, se llama el Mar de los Sargazos, yo me preguntaba: ¿Por qué Cristóbal Colón pudo pasar por ahí y evitar ese mar? Era una mentira que no sabía a dónde iba, resulta que Colón estuvo ocho años en Portugal, rogándole al Rey que le diera el mapa, y finalmente este lo mandó a ver a ese príncipe de Florencia, quien le



dio una copia del mapa” y así fue cómo finalmente llegó a América. Según Jacqueline Clarac de Briceño, este es un “hueco de la historia” como llama a esos períodos de tiempo o cadenas de sucesos invisibilizadas o deformadas por lxs historiadorxs y los grupos de poder.

**Nos llamó a** preguntarnos por qué los europeos fundaron primero la Ciudad de México en 1521, luego atravesaron el Océano Pacífico para llegar a las actuales Bolivia y Perú (donde fundan Lima en 1535), y crean Santa Fe de Bogotá, hoy capital de Colombia, en 1538 (Virreinato de la Nueva Granada). “¿Por qué no ocurrió lo mismo en Venezuela? Caracas, que era de los indígenas Caracas y los Teques, dirigidos por Guaicaipuro, fue fundada en 1567, mientras en las otras ciudades ya había virreinos. Es un hueco en la historia y tengo dos hipótesis: pensaban que acá no había minas de oro, porque ustedes saben que los europeos andaban en la búsqueda de oro; y segundo, tuvieron un miedo pavoroso de los Caribes”.

Los europeos, según Clarac de Briceño, supieron de los Caribes por los Arawak, porque por su mito de origen (una serpiente-hombre que se enamoró de una mujer Arawak), que ella escuchó en su niñez en Guadalupe y Martinica, las pequeñas Antillas donde nació y se crió de niña, eran exógamos, es decir, buscaban sus mujeres en los Arawak. “Fue el grupo que duró resistiendo hasta el siglo XIX, hicieron alianzas con los ingleses, franceses y holandeses”, relató Clarac de Briceño, “estos tenían barcos dos veces más grandes que los españoles, pero que no se podían hundir, por eso hay hipótesis de que llegaron del Pacífico a Chile (recientemente los mapuches han dicho: ‘Nosotros también somos Caribes’), ya que hacían viajes enormes que duraban meses”.

Clarac de Briceño refirió que una de las primeras deformaciones de la historia surgió con la propaganda que Cristóbal Colón emprendió en contra de los Caribes: “Nos atrofiaron la primera historia de Venezuela, de América.



Los Caribes fueron los grandes defensores de América, ellos llevaban mercancías desde el Orinoco hasta el norte, llegaron a lo que hoy es Nueva York, y con ellos llevaban sus mitos”, refiriéndose con esto que la serpiente mítica del Amazonas, del mito de Amalivacá, se convirtió en Quetzalcóatl, que significa “la serpiente del quetzal”. “En Lagunillas (a 40 minutos de la ciudad de Mérida, Venezuela) hay este tipo de pájaro, viven igual que en México, detrás de las cascadas, acá los indígenas de Lagunillas los llaman tistire y airón. Se lo comenté a un profesor de la Universidad de Los Andes, conocedor de pájaros, y este me dijo que solo había quetzal en el Parque Henry Pittier, le dije que yo conocía a los quetzal en Lagunillas”, así que este especialista fue a este pueblo y lo verificó.

“Es para que vean cómo vivimos en un país que no lo conocemos. Nos han dado la historia muy pequeña”, a retazos, enfatizó.

Colón llamó a los Caribes “caníbales”. La palabra “Karib”, aclaró, significa en su lengua “el valiente, que no tiene miedo a nada”, pero como en algunas lenguas indígenas no se pronuncia la letra “r” la profesora está segura que “Karib” se articula “Kanib” y los españoles posiblemente le pusieron la “r”: Caribe. “Perro en latín se dice canis, de ahí viene la palabra can. Existía una figura mítica, un ser con cuerpo de hombre y cabeza de perro, que se retrataba en los libros que traía Plinio, Colón los ilustraba así: los mismos seres perros de Plinio, Caribes con cabezas de perro, podemos ver dibujos con carnicerías de tupí-guaraníes (de Brasil) y de Caribes” ilustrados de esa manera. La primera propaganda de guerra en el continente americano.

“Por eso digo que tenemos que rehacer la historia, ¿cómo les vamos a decir a nuestros jóvenes que sus antepasados eran caníbales cuando, al contrario, eran inteligentes, hermosos, hábiles?”, se preguntó Clarac de Briceño,



quien refirió que los indígenas tienen una gran capacidad lingüística de aprender varios idiomas. “En Venezuela sobreviven 44 lenguas indígenas, ¿cómo es posible que esto ocurra luego de cinco siglos? ¿Cómo se llama eso? Resistencia lingüística y cultural”, dijo.

“¿Cuáles son los temas para los historiadores? La historia europea en América ¿Acaso no les interesan nuestros antepasados, los indígenas? El historiador sigue siendo demasiado español en su formación. En uno de los trabajos que recibimos en los dos congresos de antropologías del sur que hicimos en Mérida, se habla que en el Amazonas ya había una civilización de más de 40 mil años con conocimiento de la agricultura, la conservación de los productos. Hay reflexiones nuevas sobre la historia, especialmente en América Latina. Yo misma estoy relejendo a Humboldt, descubriendo su interés por Venezuela”. Puede ser esta otra historia la que nos permita sobrellevar esas crisis propiciadas por el capitalismo.

Clarac de Briceño concluyó que cómo era posible que los historiadores no estudiaran el proceso de hominización, ¿cómo el ser humano se hizo lo que es hoy día? “En lugar de inventar guerras, podríamos ocuparnos de desarrollar nuestras neuronas, de aumentar nuestra capacidad de uso de las neuronas, actualmente sólo usamos el 10% de las neuronas, lo máximo que hemos llegado es a 20%. Morin dice que venimos de mezclas de moléculas. Las neuronas nos pueden salvar, hay pueblos aborígenes en Australia que han tenido estas ideas y se comunican por telepatía, no los pueblos occidentales”, dijo Clarac de Briceño, quien en su disertación concluyó, junto a lxs estudiantes, que se puede aprender a levitar, a ser telépatas, a pensar en la mente más allá del pensamiento y convertirnos en una mente colectiva, a que las mujeres podrían sincronizar sus etapas menstruales la luna.



“Había sin duda un plan, al igual que con los planetas y las estrellas, para nuestra especie”, refiriéndose que fenómenos geológicos (como el Valle del Rift y Rif) hayan propiciado cambios climáticos y la consiguiente evolución biológica de esos seres medio simios y medio humanos, sin ellos saberlos. “¿Se imaginan pasar de estar en una selva a una sabana? ¿Se imaginan la angustia de esos primeros seres humanos al convivir con animales como los tigres dientes de sable? Hay un autor francés que habla de un miedo de ser comidos, que nunca se acaba. Freud estudiaba a pacientes que soñaban constantemente con ser comidos... por sus padres, parientes. ¿Se imaginan a estos seres obligados a caminar, a correr para escapar, a usar sus manos?”, se preguntó Clarac de Briceño quien invitó a seguir leyendo para re-descubrirnos como especie y conociéndonos.

EN RED...



*La profesora Jacqueline Clarac de Briceño en su charla “1492, los vacíos de la historia”.*

Foto: RAS.

*Participación en las Jornadas para la descolonización del ser, hacer, estar, sentir y pensar, en noviembre del 2018*

Luego de tres días continuos de ponencias, conferencias, debates y un cine foro, se desarrollaron las **Jornadas para la descolonización del ser, hacer, estar, sentir y pensar**, del 6 al 9 de noviembre del 2018, en Mérida, Venezuela, con la presentación de más de veinte (20) disertaciones de relatores de Portuguesa, Valencia y del estado anfitrión, Mérida.

**Disertaciones del primer día:** En los paneles del primer día, titulados “Comunidad y comuna: pariendo el nuevo mundo” y “El espíritu de la comuna: ¿base del autogobierno comunal”, coordinados por José Luis Omaña, profesor de la Universidad Nacional Experimental de las Artes (UNEARTE) capítulo Mérida, se presentaron Carlos Rivas, de la Casa del Costurero y profesor de la Universidad Politécnica Territorial “*Kléber Ramírez*” de Mérida (UPTM), y Néstor Hugo Angulo, de la comuna 27 de Febrero (27F) de Los Curos, quienes conversaron sobre el camino de la producción de nuevas subjetividades con el proyecto del poder popular organizado.

Angulo explicó la experiencia en la innovadora comunidad de aprendizaje en Ciencias Comunes, del Programa de Estudios Abiertos de la UPTM, en la cual se trabaja con los métodos robinsoniano, de Freire, Matus, Chávez y Simón Rodríguez: “transferir conocimiento solo para la construcción”. Recomendó que cada comuna tuviese su base de formación liberadora con el fin de crear una nueva cultura asamblearia. Hasta ese momento, agregó, ninguna alcaldía en Venezuela, sea de cualquier tendencia, ha descentralizado su presupuesto y la gestión política para realmente trabajar un presupuesto participativo con



<sup>4</sup> Tomado de la página web de la Red de Antropologías del Sur: <http://red.antropologiasdelsur.org.ve/archives/690>.

los protagonistas del poder popular organizado, a pesar de que la lógica de la nueva geometría del poder insta a la comuna o nada, emulando a lo que planteó el presidente Hugo Chávez en el año 2013.

Por su parte, Rivas recordó que la meta en el país es construir 3 mil comunas, lo que habla de una dimensión cuantitativa, pero sugirió que los debates centrales deben girar en torno al autogobierno comunal. “Se solapa el debate porque el poder no debate”, dijo para referirse al papel ausente del Estado-nación en torno a la propuesta de un Estado comunal. “No se trata de tener un discurso antipartido: o construimos partido o construimos comunas”, sentenció.

**Disertaciones del segundo día:** Durante el segundo día de las **Jornadas para la descolonización del ser, hacer, estar, sentir y pensar** se presentaron, en la mañana, dos conferencias centrales en el panel intitulado “Hacia la descolonización del ser, hacer, estar, sentir y pensar”, una de la Dra. Jacqueline Clarac (ULA), coordinadora general de la Red de Antropologías del Sur, quien habló sobre las escuelas de antropología en Europa y Estados Unidos para desembocar en la nacimiento de la antropología en América Latina, la propuestas de las antropologías del sur y el interés de algunos teóricos de esta región en descolonizarnos.

“Es necesario conocernos a nosotros mismos, porque nos han dicho que somos inferiores a los modelos europeos y norteamericanos, hay que crear nuestros propios modelos: investigar, proyectar, crear. No debemos sentirnos menos, porque eso nos quita fuerza para trabajar. Una práctica de investigación y compromiso es lo que nos diferencia de las antropologías del norte”, concluyó Clarac, quien se interrogó: “¿Dónde estaban los antropólogos de Estados Unidos, Francia o Inglaterra cuando los indígenas venezolanos se estaban



preparando para la Constituyente de 1999 en Venezuela? En su país, escribiendo libros y artículos. Debemos hacer nuestros propios caminos”.



*La profesora Jacqueline Clarac de Briceño conversó sobre las antropologías del sur.*

Foto: RAS.



La segunda conferencia la presentó la Dra. Licia Romero (ULA), del Movimiento Semillas del Pueblo, quien explicó la lucha política, social y legal en Venezuela para defender, legitimar y legalizar las semillas nativas.

Luego de hacer una genealogía sobre cómo han convertido las semillas en “mercancías sujetas al mercado” con las patentes, la propiedad intelectual y la certificación, que se institucionalizó en la década de 1970 con las empresas fitogeneradoras, Romero explicó cómo los campesinos fueron transformados en consumidores de semillas transgénicas, “colonizados a ser compradores de una tecnología” a través de, por ejemplo, los Tratados de Libre Comercio con Estados Unidos, los cuales legalizaron las semillas transgénicas e ilegalizaron las prácticas agrícolas tradicionales, “el 80% de la agricultura del país”. Romero nombró el caso de Colombia con la Resolución 70 versus el paro agrario del 2013 y el golpe de Estado en contra de Fernando Lugo, en Paraguay, dirigido por las transnacionales de semilla, como Monsanto.

Esta colonización de los agricultores, dijo, devino en un despojo para que ellos no tuviesen ni el control genético de las semillas ni el control sobre lo que llevaban a su mesa (el consumo), despojo disfrazado “bajo el discurso de mejor eficiencia y productividad”.

En Venezuela se promulgó la Ley de Semillas a la par de la campaña “Venezuela libre de transgénico”, hablando de la transgénesis aplicada a los alimentos. En este largo proceso, agregó, intervinieron un mil 36 personas, 116 organizaciones y movimientos, además de 162 instituciones. “Los contenidos descolonizadores de la Ley de Semilla se centran en que es una ley antipatente, antitransgénico, reconoce al poder popular y admite que todas las biotecnologías son riesgosas. Además, se diferencia la semilla local, campesina, indígena y afrodescendiente, de la semilla certificada” y transformada con biotecnología.



Romero denunció que sigue habiendo ataques en contra de la Ley de Semillas “por la colonialidad” y una de las más recientes sería las mesas de trabajo del gobierno del presidente Nicolás Maduro con los empresarios agroindustriales, en las cuales una de las solicitudes “fue parar la Ley de Semillas y el gobierno se lo concedió”.



*La profesora Liccia Romero en su presentación.  
Foto: RAS.*

Dentro de las participaciones, los asistentes llegaron a un consenso de proponer grupos para hacer psicoterapia, para repensarnos y auto-reconocernos, y se instó a no caer en la descolonización desde posturas coloniales de autoridad para evitar descolonizar bajo el prejuicio.

En la tarde de ese día, 7 de noviembre del 2018, se planteó el panel “Nociones sobre la salud y la enfermedad en nuestro sur: desmontando la colonialidad en nuestros cuerpos”, moderado por Mary Fernanda Colmenares, del colectivo Mamíferas de Venezuela.

En esta mesa se presentaron la partera Kachi, de Tabay, quien habló de las nociones del parto desde su origen wayuu; la Dra. Jacqueline Clarac (ULA), quien disertó sobre las nociones del cuerpo y la enfermedad en la Cordillera Andina de Mérida; Andrea Quijada, de Mamíferas de Venezuela, quien planteó un acercamiento hacia la menstruación como autorreconocimiento de la mujer; Carolina Santiago, del colectivo F.A.L.D.A.S en Revolución (Feministas en Acción Libre y Directa por el Aborto Seguro), quien planteó un interesante debate sobre el derecho al aborto; y Annel Mejías Guiza (ULA), de la Red de Antropologías del Sur, quien explicó los desórdenes etnopsiquiátricos vinculados al complejo mítico durante los hechos de violencia política desde el 2014 hasta el 2017.

En este punto, se puso sobre la mesa dos vertientes sobre el embarazo: uno del colectivo Mamíferas de Venezuela, que planteó el cuidado del parto y del niño/a, y otro del colectivo F.A.L.D.A.S en Revolución, que abogó por el aborto como un derecho de la mujer y esto pasaba por desdramatizarlo y por ver con sentido crítico el rescate de la memoria ancestral con conveniencia para negar la memoria de, por ejemplo, el aborto.



**Las presentaciones de cierre:** El tercer día de jornadas estuvo colmado de exposiciones sobre las experiencias de distintas comunidades educativas, en el panel denominado “Intercambios inter-universitarios”, moderado por el profesor Chemané Arias, del Programa de Estudios Abiertos de la UPTM, y Zarahavictoria Padrón, profesora de UNEARTE.

De la Universidad Nacional del Turismo (UNATUR), núcleo Hotel Escuela de los Andes Venezolanos (HULEV), presentó una disertación la profesora María Angela Petrizzo, de la Red de Antropologías del Sur, relacionada con el turismo como un espacio de disputa de los procesos descolonizadores y, de la UPTM, expuso Xavier Rodríguez sobre la Casa del Costurero, un ejemplo de organización comunitaria en Mérida. De UNEARTE estuvieron Mercedes López y Jessica Pernía debatiendo sobre la despatriarcalización de las artes escénicas y el observatorio de consumo cultural, respectivamente, además de Graciela López y Pablo Ramírez conversando sobre los juegos musicales descolonizadores.

Durante la tarde, en el mismo panel, mostraron sus investigaciones José Dávila sobre cine y poder, luego intervino Arnaldo Márquez, director del INCES (Instituto Nacional de Capacitación y Educación Socialistas), quien habló sobre la transformación desde lo descolonial de la sede del INCES en la avenida Los Próceres, de Mérida, al convertir las aulas en galerías de arte y al tropicalizar las culinarias que se enseñan en los cursos, viéndolas como arte, tecnología y alimento.

También dijeron presentes la cuentacuentos Nolimmar Suárez, profesora del Programa Nacional de Formación (PNF) Artes y culturas del sur, de UNEARTE núcleo Portuguesa, quien platicó sobre la necesidad de la transformación metodológica y de trascender lo disciplinar; y Lourdes Contreras, de la Maes-



tría en Derecho Público de la Universidad Nacional Bolivariana (UBV) y el PNF Psicología social de la UPTM, quien disertó sobre “el derecho que parió el dólar o el derecho del vencedor: el derecho internacional” y del fin de la historia de Fukuyama al “fin del ciclo progresista”. Cerró ese día Chemané Arias, de la UPT-MKR, quien conversó sobre la dinámica del Programa de Estudios Abiertos con la certificación de saberes por medio de la autobiografía y los portafolios, para otorgar títulos de técnicos superiores universitarios y licenciaturas en Desarrollo Endógeno y Pedagogía Alternativa.

**El último día de las jornadas, el viernes 09/11/2018**, cerró la ponencia de Carmen Mambel, profesora de la Facultad de Ciencias de la Educación, de la Universidad de Carabobo, e integrantes de la Red de Antropologías del Sur, quien conversó sobre el poder de la relación identidad-memoria para la descolonización del vivir pemón, un grupo indígena ubicado en el sur de Venezuela. Relató la experiencia etnográfica con unas indígenas pemón, quienes tuvieron que ir a la ciudad para trabajar de muchachas de servicio o domésticas en la casa de una médica, además de tener que confrontar la penetración de las Nuevas Tribus en su aldea y confrontarse a la realidad de la escuela oficial.

Para finalizar las **Jornadas para la descolonización del ser, hacer, estar, sentir y pensar**, se estrenó el capítulo 1 “Dicen en los Andes” de la serie documental “Raíces Andinas, Herencia Ancestral”, de la productora Momoyes del agua, seguido de un cine foro.



## *Comenzamos organizando el 2° Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2020*

Comenzamos el 2019 poniéndonos de acuerdo para la realización del 2° Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2020 con la temática que ha sido consensuada virtualmente y que después de varias propuestas se decidió por: “Los caminos/retos de las investigaciones del sur: desafíos metodológicos, diversidad disciplinar y compromiso social”.

La **Primera Circular** está publicada en la página web del evento: <http://antropologiasdelsur.org.ve/>.

Durante la primera edición del **Congreso Internacional de Antropologías del Sur**, realizada en octubre del 2016 con sede en Mérida, Venezuela, nos convocó la inquietud de volver a reunirnos luego de cumplir 23 años de haberse anunciado la reflexión sobre las antropologías del sur, en un simposio organizado por el Prof. Dr. Esteban Krotz en el año 1993 en México y en el cual participaron antropólogos de varios países de América Latina, incluyendo la profesora Jacqueline Clarac de Briceño por Venezuela.

En octubre del año 2015, en un evento nacional planificado en Venezuela para organizar este primer Congreso Internacional, presidido por la profesora Clarac de Briceño, nace la **Red de Antropologías del Sur** que cuenta con capítulos en Venezuela, Colombia y Argentina, y que comparte tres objetivos en común: seguir organizando este evento de carácter internacional, desarrollar proyectos divulgativos en acceso abierto para re-conocer la diversidad dentro de la disciplina, especialmente en nuestra región, y comenzar la reflexión teórico-metodológica y la arista formativa sobre las antropologías del sur.

A cuatro años de haberse realizado la primera edición, deseamos volvernos a encontrarnos en el **2° Congreso Internacional de Antropologías del**



**Sur 2020**, primero en capítulos regionales en Venezuela, Colombia, Brasil y Argentina, y luego en una plenaria central internacional, en Venezuela, que nos permitirá reunirnos para cerrar el evento.

En esta segunda edición deseamos abordar temáticas tradicionales de las ramas de la antropología, pero especialmente deseamos evaluar los caminos de las investigaciones del sur para hablar de las antropologías en plural o las “antropologías propias”, es decir, esas antropologías con metodologías singulares, esas antropologías situadas, esas antropologías con caminos de divulgación y ética diferentes debido a sus procesos históricos propios y su condición de co-ciudadanía. Unas antropologías comprometidas con la tarea de construir y aplicar conocimientos para la liberación social, política, epistemológica y ontológica de los seres del sur global, poniendo en práctica el diálogo de saberes como estrategia y uno de sus objetivos.

Al ser un bloque diverso pero con intereses comunes, también podemos abordar temas actuales que nos afectan en el presente, lo que nos obliga a revisar y redimensionar los métodos de nuestras antropologías y de las ciencias sociales, uno de esos temas sería las migraciones contemporáneas desde su hipercomplejidad histórica, psiquiátrica, humana en general, ya que están redimensionando el mapa étnico del mundo.

### **Sedes propuestas:**

El **2° Congreso Internacional de Antropologías del Sur2019** se desarrollará en dos etapas: en una primera fase se organizarán los capítulos regionales, en los cuales se disertarán las líneas de investigación de cada estado o provincia guiados por la temática central, y para cerrar habrá una plenaria internacional centralizada, en la que se presentarán las conferencias internacionales.



Se desarrollarán los siguientes capítulos simultáneamente o en paralelo:

**Capítulos en Venezuela:**

**Falcón (Coro):** organizado por la Red de Antropologías del Sur-Capítulo Falcón, la Comunidad de Aprendizaje J.M. Cruxent (CA-JMC), la Red de Museos Comunitarios, Casas y Árboles de la Memoria, Senderos de Interpretación y Significación del Estado Falcón (RMC, CAM, SISEF), la Fundación de Ciencias y Artes *Cudán de Cuté*, el Centro de Investigaciones de Ciencias Sociales Pedro Manuel Arcaya (CICSPMA), el Centro de Investigaciones del Paleo-Indio y el Cuaternario de Suramérica (CIPICS), el Aula-Laboratorio de Conservación y Restauración de Bienes Arqueológicos y Paleontológicos (ALab-CRBAP), *Bacoo*, *Revista Interdisciplinaria de Ciencias y Artes* y la Universidad Nacional Experimental “Francisco de Miranda” (UNEFM-Falcón, Venezuela).

**Mérida:** organizado por la Red de Antropologías del Sur, Universidad Nacional Experimental de las Artes capítulo Mérida (UNEARTE-Mérida), Mamíferas de Venezuela, Universidad Politécnica Territorial de Mérida (UPTM) “*Kléber Ramírez*”, Universidad Nacional del Turismo núcleo Hotel Escuela de los Andes Venezolanos (HELAV) y la Universidad de Los Andes (ULA).

**Portuguesa:** organizado por UNEARTE-Portuguesa.

**Táchira (San Cristóbal):** organizado por el Museo del Táchira y la Comunidad de Aprendizaje en Arqueología Comunitaria de la Universidad Politécnica Territorial de Mérida (UPTM) “*Kléber Ramírez*”.

**Carabobo (Valencia):** organizado por el Centro de Investigaciones Sociales (CIS) y el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Carabobo (UC).



***Distrito Federal (Caracas):*** organizado por la Sociedad Venezolana de Antropología Física “*Charles Darwin*” (SOVENAF) y la Red de Conocimientos Antropológicos (RedCA).

**Capítulo en Argentina:**

***Córdoba:*** organizado por el Programa de Arqueología Histórica, Identidad y Patrimonio (PAHIP), de la Facultad de Ciencias Sociales, de la Universidad Nacional del Centro (UNICEN), y el Instituto de Culturas Aborígenes.

**Capítulo en Colombia “Región Caribe colombiano”:**

***Cartagena de Indias:*** organizado por el Grupo de Investigación Expresiones y Representaciones de la Violencia en América Latina y El Caribe (VA-LEC), de la Universidad de Los Andes; Grupo de Trabajo Etnografías Irreverentes y Comprometidas (GTEIC); Fundación Universitaria Intercultural Manuel Zapata Olivella (FUIMAZO), con la incorporación de la Red de Investigadores Afrodescendientes de las América y el Caribe.

**Capítulo Brasil:**

***Bahia:*** organizado por el Projeto Nova Cartografia Social, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

La propuesta que se hace es que la **Plenaria internacional centralizada** se haga en **Carabobo (Valencia), Venezuela**, durante los últimos dos días del **2° Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2020**, organizada por el CIS y el Doctorado en Ciencias Sociales, de la Universidad de Carabobo (UC), y la Red de Antropologías del Sur. Ahí se presentarán a los ponentes internacionales. ¡Los/as invitamos a participar!







# REFLEXIONES

InsURGentes

*En la sección Reflexiones publicaremos documentos; ensayos; artículos de opinión; transcripción de conferencias, conversatorios, debates u otra modalidad que permita la reflexión sobre las ciencias sociales del sur, especialmente de las antropologías del sur.*

## REFLEXIONES SOBRE LAS ANTROPOLOGÍAS

### REFLECTIONS ON ANTHROPOLOGIES

MAYA MAZZOLDI

Antropóloga independiente, Universidad Nacional de Colombia  
Maestría en Antropología Social de la Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil  
Doctoranda en Antropología, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela  
Correo electrónico: mayamazoldidiaz@yahoo.com

*Hay quienes piensan que la filosofía comienza con los griegos.  
¿Conocen el proverbio de los Fang, una tribu africana, que dice:  
“El cazador es el padre del pensador”?*

*La filosofía es tan antigua como la primera toma de conciencia del hombre. Sistemas  
filosóficos, ideaciones religiosas y cosmogonías, todo ello existe  
y ha existido desde milenios entre los indios americanos.  
Reichel-Dolmatoff (1991, 26).*



Estas palabras quieren provocar en ustedes impresiones, dudas y curiosidad, que puedan derivar en el intercambio de lenguas, críticas, debates, posturas, reflexiones, experiencias, saberes, imágenes que, como comunidad política y civil, nos permitan, en primer lugar, desconstruir la creencia todavía arraigada en muchos y muchas maestros y maestras que narran la historia del origen de la *ciencia* desde el norte. No se han dado cuenta de que el mundo está al revés.

La palabra *scientia* significa *conocimiento*, es una invención latina compuesta por una raíz, el verbo *scire* que significa *saber* y dos sufijos *-ent* más

-ia, que hacen referencia al agente de la acción y su cualidad. En el Diccionario Quechua-Español del Gobierno regional del Cusco (Perú), publicado por la Academia Mayor de la Lengua Quechua (2005), la palabra sustantivo *yachay* significa saber, conocimiento, sabiduría; el adjetivo *yachaq* se refiere a *la persona que sabe, conocedor, instruido, educado, ilustrado, amaestrado*. En la época incaica existían *casas del saber yachaywasi* que tenían en la fachada la serpiente mítica *amaru*, tótem de la sabiduría.

Como etnociencia, la antropología puede dedicarse al estudio de los conocimientos acumulados por la humanidad en su variabilidad con respecto al ambiente que habita (etnobotánica, etnozología); las tecnologías creadas para la reproducción de la vida, entre otros. Otra forma de entender la antropología, conduce al estudio del ser humano como especie natural que se distingue del animal por sus extraordinarias capacidades cognitivas y de adaptación a una diversidad de sistemas naturales y artificiales abiertos a múltiples variables. En su dimensión social, la antropología estudia la historicidad de las relaciones sociales en distintas tradiciones socioculturales; las representaciones creadas por esas socialidades, sus jerarquías y formas de organización como pueblos, etnias, demos, ayllus, clases sociales, barrios, caseríos, ocupaciones, sectores sociales, familias, comunidades; las fuerzas históricas que allí intervienen; las acciones simbólicas que inventan para transformar la cultura que los domina, los aliena y explota. De ahí las posibilidades de interrelación entre la etnología, la demología, la arqueología, la lingüística, la sociología, el arte, el psicoanálisis, el género, la economía-política, la ecología.

Colocamos sobre la mesa dos historias. La primera ofrece un antecedente de la antropología noratlántica europea: se trata de las primeras observaciones etnopsiquiátricas realizadas a finales del siglo XVIII por el historiador y fi-



lósofo Christof Meiners, reconocido por sus teorías racistas. A partir de reportes de viajeros en la región ártica, Meiners describió la experiencia psíquica de chamanes siberianos desde una mirada objetivista y científica en términos de “excitabilidad simpatética” e “imitación compacta”. De igual forma, las condiciones de vida de los *lapon*, *samojedi*, *ostjaki* y de otros pueblos de cazadores, pescadores, recolectores y pastores de renos de la región ártica fueron consideradas en términos evolucionistas como salvajes y bárbaras (De Martino 1977, 386).

La segunda historia pertenece a cierta experiencia e interpretación de una antropología hecha en el sur y del sur. Ustedes notarán por qué. Entre los años sesenta y noventa del siglo XX Gerardo Reichel-Dolmatoff, etnólogo y arqueólogo austríaco nacionalizado en Colombia (en 1942)<sup>1</sup> estudió el contexto cultural de distintas plantas aborígenes (coca, yajé, virola, tabaco, yarumo, datura) que alteran los estados de conciencia; “se trata de verdaderos enteógenos, a través de los cuales se visualizan los ancestros, se entra en contacto con el mundo de los animales, se perciben ciertas experiencias con los <dioses>” (Pineda Camacho 2003, 25). En su libro *El chamán y el jaguar* (1975) analizaba la difusa asociación entre chamán y jaguar, la “posibilidad de transformarse en felino, incluso después de su muerte”. En la selva tropical del Vaupés, en la Amazonía colombiana, el chamán tukano es un “hombre normal, psicológicamente <equilibrado>”, su conocimiento no es infuso mediante “una revelación súbita o una experiencia traumática, ayuda a resolver los conflictos, tiene funciones curativas y es un intermediario –como se ha expuesto ya– con los dueños de la Naturaleza: <Lo que distingue al *payé* es que es un intelectual>”



<sup>1</sup> Profesor del primer programa de formación en etnología del Instituto Etnológico Nacional, fundado en 1941 en Colombia, gracias a Paul Rivet y Gregorio Hernández de Alba.

(Reichel-Dolmatoff 1975, 26). En su análisis del arte orfebre de los <Hombres Águila>, <Hombres Felinos> y <Hombres Murciélagos>, entre otros, aparecía la complejidad de un sistema chamánico, de una filosofía del mundo. Para Reichel-Dolmatoff y su principal colaborador de sana,<sup>2</sup> el chamán es mediador entre el hombre y el mundo sobrenatural, es potencia para la formación de sociedades complejas (Reichel-Dolmatoff 1975, 43).

Ante el extraordinario mundo religioso amerindio que, como etnólogo y arqueólogo, intentó comprender, Reichel-Dolmatoff (1975) advertía a sus estudiantes en Colombia: “evitar la mirada del taxidermista, evitar lo que André Breton llamaba <le regard glacé de l’ethnologue>” (43).

La fría postura del taxidermista que observa desde lo alto un fenómeno produce un diagnóstico severo, en tanto que la experiencia fenomenológica del etnólogo y arqueólogo, entre la montaña, la selva y la ciudad, ante el carácter religioso de la magia y del arte indígena, es traducida en etnograffas que fortalecen en los pueblos colonizados, aquél <realismo mágico> que habita en los estratos históricos sedimentados en territorios, corporalidades e imaginarios alterados por la maquinaria de la modernidad/racionalidad (Quijano 1992), europocentrista (Monsón 1978, 20-22), evolucionista y chata. Así también gracias a tradiciones orales resilientes, a la sensibilidad artística, a las conexiones de la arquitectura, a las ruinas en uno y otro paisaje, podemos ir hacia la memoria de esas otras historias, literaturas y ontologías de la existencia humana y sobrenatural en relación con la fauna, la flora, el mar, los ríos, montañas, astros, etc.

A través del paradigma de la transformación, inherente al chamanismo (Pineda Camacho 2003, 39), aparece una tercera historia. Expresión diversa de lenguas, lenguajes, graffas y formas creadas como sabiduría y actividad es-

<sup>2</sup> Antonio Guzmán, de la etnia Desana, del Vaupés, Colombia.



tratégica para el control (ecología) de los recursos y la reproducción social entre las dos grandes dimensiones de lo visible y lo invisible que se encuentran interconectados. Las actividades de la mujer y del hombre, los roles de género fabricados diferenciadamente en cada contexto sociocultural, continúan este intercambio social productivo. Nuestro aprendizaje incide en el imaginario de la vida existente en la sociedad capitalista; la relación entre sujeto y objeto/ las personas y las cosas/el deseo y el consumo entre las ciudades y el campo, nos permite expandir otros imaginarios evolucionados al margen de aquel fetichismo de la mercancía, cuyas fuerzas sensibles y suprasensibles dominan el trabajo humano, entre la región ártica y la Patagonia.

Desde hace más de veinte años han venido a subrayarse los postulados y las prácticas de las antropologías situadas en los antiguos territorios de colonia con respecto al área de origen de la disciplina.<sup>3</sup> Ese discurso aparentemente se sostiene en una muy racional y cronotópica lógica que circula en aulas de clase, congresos, simposios y mesas de trabajo organizadas en academias universitarias latinoamericanas: por difusión, la antropología fundacional del norte continúa en las antropologías secundarias del sur.



---

<sup>3</sup> El antropólogo italiano Ugo Fabietti menciona el nacimiento de la *Société des Observateurs de L'Homme* en 1799 por obra de Louis-François Jauffret, profesor de ciencias naturales muy cercano al ambiente de los intelectuales herederos del espíritu de *L'Encyclopédie*. El propósito era observar al hombre en su variabilidad física, geográfica, social, política, económica y lingüística. El principio de esta inteligencia científica era *la diferencia*, la comprensión del otro, "hacer hablar a la diferencia, aquella diferencia que en los relatos de viaje, de los misioneros y de los filósofos había quedado muda" (1991, 5), los Observadores del Hombre abrían el espacio para constituir esta problemática etnológica como nuevo objeto de investigación y nueva disciplina para la enseñanza. Pero la vida de la Sociedad fue corta: el cambio en las condiciones políticas debido al triunfo de Napoleón se vio reflejado en la falta de financiación; en 1805 la Sociedad fue disuelta (1991, 6).

Por ello, hemos de recalcar aquí que la expresión de unas Antropologías del Sur reconoce la existencia de una marcada diferencia, un salto, una mutación situada en la existencia de otra geopolítica del conocimiento (científico social) con respecto a la academia occidental europea y norteamericana. Esto repercute en la necesaria desalienación que afecta a las instituciones sociales de enseñanza; la práctica del pensamiento crítico y la apertura hacia formas de conocimiento fronterizo<sup>4</sup> de los fenómenos sociales.

Desde los años sesenta, las primeras generaciones de antropólogos y antropólogas europeos, norteamericanos y connacionales latinoamericanos y caribeños, americanistas, con formación de posgrado en las escuelas y universidades de Francia, Alemania, Estados Unidos, Londres, Italia, tras extensos trabajos de campo y acompañamiento en su labor de enseñanza de la Antropología, en México, Brasil, Colombia o Venezuela advirtieron la importancia de “la historia como eje fundamental del pensamiento social y también del movimiento popular e indígena, en cuanto se consideraba, con razón, que era necesario rescatar su propia historia, en el doble sentido de actores y de portadores de una historia propia, denegada, olvidada o mutilada por los sectores dominantes” (Pineda Camacho 2010, 96).

Después de más de cincuenta años de formación profesional y de experiencia de investigación de las distintas ramas de la disciplina en el sur y del

<sup>4</sup> Sería el caso de la etnoarqueología, metodología utilizada por Gerardo Reichel-Dolmatoff cuya premisa es la “especie de continuidad cultural, de épocas prehistóricas hasta el presente” donde hay una secuencia estratigráfica que “permite interpretar los artefactos prehistóricos, no sólo a la luz de la arqueología, sino también de los conocimientos etnológicos que se tienen acerca de las culturas indígenas históricas y actuales” (Reichel-Dolmatoff 1986, 11, citado por Pineda Camacho 2003, 37). El texto de referencia de Reichel-Dolmatoff es Desana. *Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*, primera edición de 1968 y última de 1986.



sur, la disputa por la enajenación no implica, únicamente, la desigualdad manifiesta en la institucionalización de las disciplinas antropológicas entre el norte y el sur, el centro y sus periferias. En un mundo globalizado y pluricultural, el conocimiento intercultural alcanzado por profesionales de las ciencias sociales deviene necesariamente fronterizo. Su narrativa y emociones pueden evitar reducciones terminológicas que se prestan a convertir el imaginario, el habla y las categorías locales de la experiencia etnográfica, en materia prima para la creación de un nuevo objeto del pensamiento circulando en el mercado hegemónico de la inteligencia (Rivera Cusicanqui 2010, 68).

No obstante, el reconocimiento de los límites de la modernidad y de la sociedad capitalista en la que vivimos, con sus clasificaciones, discriminaciones, velocidad y desastres ecológicos. En el imaginario europeo y norteamericano también encontramos a autores y autoras críticos de la tradición colonial y de la “metafísica de un macro sujeto histórico” (Quijano 1992, 19); de la esclavitud, el racismo y de la explotación del hombre por el hombre. Pero ha sido en el hemisferio sur, entre las reflexiones y mitos que escuchamos, donde surge otro entendimiento de la historia, de la ciencia, de la existencia.

Entre objetos, comunidades, fiestas y lugares patrimonializados y mercantilizados, se revelan ritmos y actuaciones de jóvenes y mayores artesanos/as e intelectuales que conmueven el corazón; formas comunitarias no destruidas por la esclavitud y la dominación colonial, hoy recrean momentos de libertad de un pueblo trabajador, solidario y creyente. Su esplendor y gozo de alegría hacen parte de la expresión viva de otras ontologías posibles más allá de la modernidad y el individualismo occidental; la sobrevivencia de los vencidos y de sus patrones expresivos (Quijano 1992, 13) ha sido *liminar* (intersticial) entre el genocidio masivo, los privilegios y aspiraciones inculcadas en siglos de



trabajo forzado, escolarización, integración y desigualdades acumuladas en la historia de la sociedad mayoritaria.

## BIBLIOGRAFÍA

- 
- De Martino, Ernesto. 1977. *La fine del mondo. Contributo all'analisi del leapocalissi culturale*. Torino, Italia: Giulio Einaudi Editore.
- Fabietti, Ugo. 1991. *Storia del l'antropología*. Bologna, Italia: Zanichelli Editore, 1991.
- Mosonyi, Esteban Emilio. 1978. *Identidad nacional y culturas populares*. Caracas, Venezuela: Editorial La Enseñanza Viva.
- Pineda Camacho, Roberto. 2010. "Lévi-Strauss y la historicidad del mito". *Maguaré, Homenaje a Claude Lévi-Strauss*: 89-111.
- \_\_\_\_\_. 2003. "El poder de los hombres que vuelan". *Tabula Rasa*, no. 1: 15-47.
- Quijano, Aníbal. 1992. "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad". *Perú Indígena*, vol. 29, no. 13: 11-20.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1991. *Indios de Colombia. Momentos vividos, mundos concebidos*. Bogotá, Colombia: Villegas Editores.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.

IN-SUR-GENTES.  
REVISTA PARA LAS ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

CONVOCA AFECTUOSAMENTE A LA PRESENTACIÓN  
DE CONTRIBUCIONES PARA NUESTRA SEGUNDA EDICIÓN  
(DICIEMBRE DE 2019)  
QUE CONTARÁ CON UN DOSSIER DEDICADO  
A PENSAR LAS ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

LLAMADO A CONTRIBUCIONES  
Envío de contribuciones a la revista:  
[revistared.insurgentes@gmail.com](mailto:revistared.insurgentes@gmail.com)

Estamos haciendo la invitación para la Revista del número 2 que saldrá en diciembre del 2019. Pensamos (coordinadora y editoras/es invitadas/os) que la primera sección, que contendrá 3 artículos (Dossier), se dedicará a las Geopolíticas del Conocimiento desde la perspectiva del Sur; la segunda sección, 4 o 5 artículos (Antropologías en Movimiento) sobre las Antropologías Políticas del Sur y, la tercera y cuarta secciones, la dedicaremos a las reseñas bibliográficas, documentos, eventos, etc. Con esta información quisiéramos desde la coordinación INVITAR para que nos envíen sus aportes, propuestas, etc.



## NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS Y DOCUMENTOS

*In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur* publicará artículos de divulgación científica, de investigación, tipo ensayo, entre otras modalidades, además de reseñas de libros, documentos, entrevistas y manifiestos, realizados tanto de forma individual como de manera colectiva o grupal por antropólogos/as de América Latina y del Caribe.



En el caso de artículos, se seguirán las siguientes pautas:

1. Deben ser resultados de investigación o documentales de creación original. El autor o autora debe presentar una comunicación dando fe de la originalidad de su trabajo.
2. Los artículos deben realizarse en formato electrónico, interlineado a 1,5, tamaño de la fuente 12, tipo de letra Times New Román, formato carta y editable en texto, bien sea en software libre o privativo.
3. Los artículos no deben exceder las veinticinco (25) páginas. Los artículos deben contener un título que no sobrepase las quince (15) palabras. Deben estar traducidos en el segundo idioma escogido por el autor, autora o autores/as.
4. Debe especificarse primero los apellidos y luego los nombres del autor, autora o autores/as, adscripción institucional, región, provincia o estado, el país, correo electrónico y redes sociales (de poseerlas).
5. Debe tener subtítulos para indicar las partes del artículo, escritos de forma clara y que no excedan las diez (10) palabras.
6. Las citas se deben hacer siguiendo los sistemas de referenciación latinoamericanos, que están por definirse. Mientras tanto se usará el Manual de estilo Chicago (el

**sistema nota-bibliografía Chicago** o el **sistema autor-fecha Chicago**). Colocamos algunos ejemplos de ambos, cuando se cita por primera vez y cómo colocarlos al final, en la bibliografía:

**Ejemplo de cita de libro con un solo autor y su bibliografía:**

**Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:**

- **Nota a pie de página:**  
Jacqueline Clarac de Briceño, *Había una vez una gran mancha blanca* (Caracas, Venezuela: Fundación editorial El perro y la rana), 6. [Va sin número de página si se refiere a la idea central del libro].
- **Bibliografía:**  
Clarac de Briceño, Jacqueline. *Había una vez una gran mancha blanca*. Caracas, Venezuela: Fundación editorial El perro y la rana, 2006.

**Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:**

- **Cita dentro del texto:**  
(Clarac de Briceño 2006, 6)
- **Bibliografía:**  
Clarac de Briceño, Jacqueline. 2006. *Había una vez una gran mancha blanca*. Caracas, Venezuela: Fundación editorial El perro y la rana.

**Ejemplo de citas de libros con dos autores y su bibliografía:**

**Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:**

- **Nota a pie de página:**  
Jacqueline Clarac de Briceño y Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo, *Primeros Encuentros en la Serranía de Trujillo* (Mérida, Venezuela: Gobernación de Trujillo, ULA, Ed. Venezolana, 1992), 15-16.
- **Bibliografía:**  
Clarac de Briceño, Jacqueline, y Rodríguez Lorenzo, Miguel Ángel. *Encuentros en la Serranía de Trujillo*. Caracas, Venezuela: Gobernación de Trujillo, ULA, Ed. Venezolana, 1992.

**Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:**

- **Cita dentro del texto:**  
(Clarac de Briceño y Rodríguez Lorenzo 1992, 15-16)



- **Bibliografía:**  
Clarac de Briceño, Jacqueline, y Rodríguez Lorenzo, Miguel Ángel. 1996. *Encuentros en la Serranía de Trujillo*. Caracas, Venezuela: Gobernación de Trujillo, ULA, Ed. Venezolana.

**Ejemplo de citas de libros con tres o más autores y su bibliografía:**

**Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:**

- **Nota a pie de página:**  
Jacqueline Clarac de Briceño et al., *El capitán de la capa roja* (Mérida, Venezuela: Fundación Polar, ULA, Ed. Venezolana, 1988), 10–11.
- **Bibliografía:**  
Clarac de Briceño, Jacqueline, Thania Villamizar y Yanett Segovia. *El capitán de la capa roja*. Mérida, Venezuela: Fundación Polar, ULA, Ed. Venezolana, 1988.

**Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:**

- **Cita dentro del texto:**  
(Clarac de Briceño, Villamizar y Segovia 1988, 10–11)
- **Bibliografía:**  
Clarac de Briceño, Jacqueline, Thania Villamizar y Yanett Segovia. 1988. *El capitán de la capa roja*. Mérida, Venezuela: Fundación Polar, ULA, Ed. Venezolana.

**Ejemplo de libro con editor o compilador y su bibliografía:**

**Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:**

- **Nota a pie de página:**  
Jacqueline Clarac de Briceño, Belkis Rojas y Omar González Nández, comp., *El Discurso de la Salud y la Enfermedad en la Venezuela de Fin de Siglo (Enfoques de Antropología)* (Mérida, Venezuela: ULA, Producciones Karol C.A, 2002), 91–92.
- **Bibliografía:**  
Clarac de Briceño, Jacqueline, Belkis Rojas y Omar González Nández, comp. *El Discurso de la Salud y la Enfermedad en la Venezuela de Fin de Siglo (Enfoques de Antropología)*. Mérida, Venezuela: ULA, Producciones Karol C.A, 2002.



**Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:**

- **Cita dentro del texto:**  
(Clarac de Briceño, Rojas y González Nãñez 2002, 91–92)
- **Bibliografía:**  
Clarac de Briceño, Jacqueline, Belkis Rojas y Omar González Nãñez, comp. 2002. *El Discurso de la Salud y la Enfermedad en la Venezuela de Fin de Siglo (Enfoques de Antropología)*. Mérida, Venezuela: ULA, Producciones Karol C.A.

**Ejemplo de citas de artículos en revistas y su bibliografía:**

**Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:**

- **Nota a pie de página:**  
Jacqueline Clarac de Briceño, “Salud mental y globalización, necesidad de una nueva Etnopsiquiatría,” *Boletín Antropológico*, no. 61 (julio-diciembre 2004): 165. [Luego del título de la revista, colocar seguido el volumen de la revista en cursiva, de tenerlo, y el número, si es el caso, sin cursiva; después, poner el semestre y año de la revista, entre paréntesis, si es el caso].
- **Bibliografía:**  
Clarac de Briceño, Jacqueline. “Salud mental y globalización, necesidad de una nueva Etnopsiquiatría.” *Boletín Antropológico*, no. 61 (julio-diciembre 2004): 159–85.

**Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:**

- **Cita dentro del texto:**  
(Clarac de Briceño 2004, 160)
- **Bibliografía:**  
Clarac de Briceño, Jacqueline. 2004. Salud mental y globalización, necesidad de una nueva Etnopsiquiatría. *Boletín Antropológico*, no. 61: 159–85.

**Ejemplo de citas de revistas electrónicas y su bibliografía:**

**Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:**

- **Nota a pie de página:** Villanueva Gutiérrez, “Clasismo racializado y patriarcal en la Ciudad de México,” *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe* 1, no. 1 (julio-diciembre 2017), consultado el 17 de marzo del 2018:167. <http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/index.php/plural/revista-plural>.



- **Bibliografía:** Villanueva Gutiérrez, Víctor H. "Clasismo racializado y patriarcal en la Ciudad de México." *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe* 1, no. 1 (julio-diciembre 2007):161-86, <http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/index.php/plural/revista-plural>. (Consultado el 27 de marzo de 2018)

**Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:**

- **Cita dentro del texto:** (Villanueva Gutiérrez 2002, 169)
- **Bibliografía:** Villanueva Gutiérrez, Víctor H. 2017. Clasismo racializado y patriarcal en la Ciudad de México. *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, no. 1:161-86, <http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/index.php/plural/revista-plural>. (Consultado el 27 de marzo de 2018)

**Ejemplo de cita de libro electrónico y su bibliografía:**

**Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:**

- **Nota a pie de página:** Jacqueline Clarac de Briceño, Esteban Krotz, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo, *Antropologías del Sur. Cinco miradas*. (Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur, 2017), <http://red.antropologiasdelsur.org.ve/biblioteca-digital-latinoamericana-de-antropologias-del-sur/catalogo> (Consultado el 27-5-2018)
- **Bibliografía:** Clarac de Briceño, Jacqueline, Esteban Krotz, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo. *Antropologías del Sur. Cinco miradas*. Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur, 2017. <http://red.antropologiasdelsur.org.ve/biblioteca-digital-latinoamericana-de-antropologias-del-sur/catalogo>.

**Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:**

- **Cita dentro del texto:**  
(Clarac de Briceño et al., 2017)
- **Bibliografía:** Clarac de Briceño, Jacqueline, Esteban Krotz, Esteban Mosonyi, Nelly García Gavidia y Eduardo Restrepo. 2017. *Antropologías del Sur. Cinco miradas*. Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur. <http://red.antropologiasdelsur.org.ve/biblioteca-digital-latinoamericana-de-antropologias-del-sur/catalogo>.



### **Ejemplo de citas de capítulos de libros y su bibliografía:**

#### **Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:**

- **Nota a pie de página:**

Jacqueline Clarac de Briceño, “La Tutela de las ‘sombras’: enfermedad y cultura en el Altiplano Aymara”, en *Sustentos, Aflicciones y Postrimerías de los Indios de América, Diálogos Amerindios*, ed. Manuel Gutiérrez Estévez (Madrid: Taller Imagen, Casa de América, 2000), 157–92.

- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline. “La Tutela de las ‘sombras’: enfermedad y cultura en el Altiplano Aymara.” En *Sustentos, Aflicciones y Postrimerías de los Indios de América*, editado por Manuel Gutiérrez Estévez, 157–92. Madrid: Taller Imagen, Casa de América, 2000.

#### **Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:**

- **Cita dentro del texto:**

(Clarac de Briceño 2000, 159–62)

- **Bibliografía:**

Clarac de Briceño, Jacqueline. 2000. La Tutela de las ‘sombras’: enfermedad y cultura en el Altiplano Aymara. En *Sustentos, Aflicciones y Postrimerías de los Indios de América*, ed. Manuel Gutiérrez Estévez, 157–92. Madrid: Taller Imagen, Casa de América.

### **Ejemplo de citas de periódicos electrónicos:**

#### **Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:**

- **Nota a pie de página:** Lola Huete Machado, “Boaventura de Sousa, el pensador estrella de los movimientos sociales,” *El País*, 9 de febrero de 2016, consultado el 23 de mayo del 2018, [https://elpais.com/elpais/2015/12/07/planeta-futuro/1449492167\\_202127.html](https://elpais.com/elpais/2015/12/07/planeta-futuro/1449492167_202127.html).

Este tipo de cita no se incluye en la bibliografía final.

### **Ejemplo de citas de ponencias y su bibliografía:**

#### **Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:**

- **Nota a pie de página:** E. Mosonyi, “La nueva antropología del sur en el contexto de la actual situación nacional y mundial: el caso especial de la



antropolingüística”, en *Segundo Congreso Internacional de Antropologías del Sur*. (Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur, 2016).

- **Bibliografía:** Mosonyi, E. “La nueva antropología del sur en el contexto de la actual situación nacional y mundial: el caso especial de la antropolingüística”. En *Segundo Congreso Internacional de Antropologías del Sur*. Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur, 10-15 de octubre del 2016.

**Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:**

- **Cita dentro del texto:**  
(Mosonyi 2016)
- **Bibliografía:**  
Mosonyi, E. 2016, Octubre 10-15. “La nueva antropología del sur en el contexto de la actual situación nacional y mundial: el caso especial de la antropolingüística”. En *Segundo Congreso Internacional de Antropologías del Sur*. Mérida, Venezuela: Red de Antropologías del Sur.

**Ejemplo de páginas web y su bibliografía:**

**Sistema nota-bibliografía Chicago dentro del texto y al final del texto:**

- **Nota a pie de página:** Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños, “Letras de África en las venas,” Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños, <https://www.saberesafricos.net/noticias/cultura/3398-letras-de-africa-en-las-venas.html>.
- **Bibliografía:** Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños. “Letras de África en las venas.” Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños. <https://www.saberesafricos.net/noticias/cultura/3398-letras-de-africa-en-las-venas.html> (Consultado el 25-65-2018)

**Sistema autor-fecha Chicago dentro del texto y al final del texto:**

- **Cita dentro del texto:**  
(Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños)
- **Bibliografía:** Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños. Letras de África en las venas. Centro de Saberes Africanos, Americanos y Caribeños. <https://www.saberesafricos.net/noticias/cultura/3398-letras-de-africa-en-las-venas.html>



Para más indicaciones, como citar a partir de la segunda vez, o alguna otra inquietud, recomendamos al autor, autora y autores/as revisar el **Manual de estilo Chicago** directamente, la última versión vigente.

7. Se harán también los pies de nota para aclaratorias y se colocarán al final de la página. Estos no deben exceder las diez (10) líneas. Deben ir identificados con números arábigos en orden creciente.
8. Colocar un resumen en español y en cualquier lengua escrita en América Latina y el Caribe, de no más de diez (10) líneas, con cuatro o cinco palabras clave del texto, que también deben estar traducidas en el segundo idioma escogido.
9. Los gráficos, mapas, fotografías, planos y dibujos deben estar identificados en el texto con sus leyendas. Deben ser entregados aparte del texto en formato imagen con una resolución de 300 DPI.
10. El artículo no puede estar postulado para publicarse de forma simultánea en otras revistas u órganos editoriales
11. Solicitamos que el artículo tenga un lenguaje inclusivo (no sexista).
12. Los artículos serán sometidos a evaluación bajo la modalidad del “Doble ciego” (“*Doble Blind Peer Review*”). En función de ellos se puede solicitar a los/as autores/as sugerencias tendientes a mejorar la calidad del trabajo. El resultado del arbitraje será inapelable.
13. Los artículos que no cumplan esta normativa no serán sometidos a arbitraje y, por lo tanto, no serán publicados.
14. Lo no dispuesto en estas normas de publicación será resuelto por el Comité Editorial.



## CRITERIOS DE EVALUACIÓN

1. Una vez recibidos los trabajos enviados a In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur; para que se considere su publicación son revisados y evaluados por el Consejo Editorial con el propósito de determinar si cumplen, de manera general, con el perfil académico-editorial de la revista y con las normas para publicar que orientan al escritor/a para presentar sus proposiciones. Los aspectos considerados están organizados en un baremo elaborado a partir de las Normas para publicar en la Revista In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur. Entre estos se cuentan: la extensión del texto (número de páginas), resúmenes, las palabras clave, tamaño de la letra, bibliografía, el sistema de citas y referencias utilizado, el carácter inédito, la pertinencia temática y el lenguaje inclusivo, entre otros.
2. Pueden darse los siguientes casos:
  - Cumple con las normas y perfil de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur y pasa al proceso de arbitraje.
  - No cumple con las normas ni con el perfil de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur y se devuelve al autor/a para que realice los ajustes necesarios.
  - No es pertinente en función del perfil de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur y se devuelve al autor/a.
3. En todo caso, cualquier decisión es notificada al autor/a.
4. Seguidamente, todos los artículos (a excepción de los trabajos solicitados por la revista a expertos/as de reconocida trayectoria) son sometidos a un proceso de evaluación a cargo de profesores y profesoras e investigadores e investigadoras especialistas del área sobre el tema que versa el artículo, locales, nacionales o internacionales, con amplia experiencia en la escritura académica y científica. Cada artículo se envía al evaluador/a, sin elementos ni referencias que pudieran identificar su autoría.



5. Junto con el artículo, se le envía al árbitro/a una comunicación en la cual los editores/as de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur le solicita la evaluación del artículo, haciendo hincapié en que, de aceptar, debe responder en el transcurso de los siguientes treinta (30) días. Igualmente, para orientar la evaluación se le envían las Normas para publicar en In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur, y el Protocolo de evaluación y arbitraje de artículos de la publicación periódica, una planilla de evaluación que incluye aspectos diagramáticos, lingüísticos, discursivos, metodológicos y conceptuales a considerar en la evaluación de los artículos.
6. Cuando haya completado la evaluación del artículo, el o la árbitro/a debe enviar a In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur la planilla de registro con su estimación correspondiente y la decisión debidamente argumentada acerca de la publicación o no del artículo y las respectivas recomendaciones, si las hubiere. La decisión de la comisión de arbitraje es inapelable.
7. La decisión puede ser: aceptado sin modificaciones, aceptado con modificaciones de fondo, aceptado con modificaciones de forma y rechazado.
8. Finalmente, la dirección de la revista le comunica al autor/a la decisión de la comisión de arbitraje y las recomendaciones a que hubiere lugar.
9. Una vez enviada al autor/a la comunicación informando que requieren realizar correcciones, el autor/a tiene veintiún (21) días hábiles para realizarlas. Si en ese tiempo no envía las correcciones, se entenderá que el autor/a ha tomado la decisión de no publicar el trabajo en In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur.
10. El trabajo con las correcciones se envía nuevamente al árbitro responsable de la primera evaluación, para que este determine si se realizaron los cambios solicitados. De ser así, el trabajo meritorio pasa al banco de artículos de In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur; en caso contrario, se le informa al autor/a y se le solicita nuevamente que en un plazo no mayor de quince (15) días hábiles envíe las correcciones respectivas.
11. Este es, en síntesis, el proceso por el que atraviesan todos los artículos que solicitan ser publicados en In-SUR-Gentes. Revista para las antropologías del sur.



# InSURGentes

Nº 1-2019

Esta versión digital de la Revista In-SUR-Gentes, se realizó  
cumpliendo con los criterios y lineamientos establecidos para  
la publicación electrónica en el año 2019.

Publicada en el Repositorio Institucional SABERULA  
Universidad de Los Andes - Venezuela

[www.saber.ula.ve](http://www.saber.ula.ve)  
[info@saber.ula.ve](mailto:info@saber.ula.ve)