

El fluir del significado: historia sagrada, historia profana y procesos étnicos*

Biord Castillo, Horacio 

Centro de Antropología

Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Venezuela

Correo electrónico: hbiord@gmail.com

RESUMEN

Este artículo explora la importancia de la historia, tanto sagrada como profana, y la tradición como fuentes generadoras de sentido y significado en contextos de cambio social acelerado, como los que experimentan las sociedades indígenas. Se aborda particularmente la situación actual de algunas sociedades caribehablantes del Oriente de Venezuela y la Guayana. Tras un planteamiento teórico general, se discuten casos que ejemplifican distintos procesos de resistencia étnica y lucha por la conservación de la identidad y los recursos culturales.

PALABRAS Clave: Historia, Historia sagrada, procesos étnicos, resistencia étnica

THE FLOW OF MEANING: SACRED, HISTORY, PROFANE HISTORY AND ETHNIC PROCESSES

ABSTRACT

This article explores the importance of history, both sacred and profane, and tradition as sources of meaning in contexts of accelerated social change, such as those lived by indigenous societies. The current situation of some Caribbean-speaking societies in Eastern Venezuela and Guayana is particularly addressed. After a general theoretical approach, cases are discussed that exemplify different processes of ethnic resistance and struggle for the conservation of identity and cultural resources.

KEY WORDS: Ethnic processes, ethnic resistance, history, sacred history

*Fecha de recepción: 19-09-2024. Fecha de aceptación:24-10-2024.

1.- INTRODUCCIÓN¹

El impacto del avance de las fronteras de las distintas sociedades envolventes sobre los pueblos indígenas de las tierras bajas sudamericanas ha sido una preocupación constante de la antropología desde la década de 1960. Esta preocupación, en forma de reflexión ética de la disciplina misma, tomó mayor auge en el caso de Sudamérica a raíz de la célebre reunión de Barbados, celebrada en 1971 y organizada por el Consejo Mundial de Iglesias (Grünberg, 1972). Las conclusiones derivadas de las discusiones sostenidas por los analistas participantes apelaron a los Estados, a las misiones religiosas y a los propios antropólogos y, por ende, a la antropología como disciplina y a su práctica profesional. Ello tuvo un fuerte impacto en la praxis indigenista no solo sudamericana sino también en toda América Latina.

Un elemento importante de esa reflexión fue haber documentado y analizado el cambio social impuesto tanto por la acción del Estado y por la actividad misional, muchas veces ejercida por delegación del Estado mismo. Adicionalmente se señalaron consecuencias indeseables que derivaban en transculturación, pérdida lingüística, debilitamiento de la identidad y, consecuentemente, en desarraigo. Las conclusiones del grupo de Barbados fueron asumidas de manera desigual por los Estados, las entidades religiosas y los antropólogos. Sin embargo, su influjo fue progresivo y se sumó a las reivindicaciones de los indígenas en materia de derechos políticos y culturales, ambos ampliamente entendidos.

El balance histórico de las misiones religiosas ha sido poco alentador, como lo reconoce el antropólogo y sacerdote jesuita Bartomeu Melià (1980), pues muchos pueblos indígenas han perdido sus culturas e idiomas ancestrales. No obstante, las misiones tanto antiguas como modernas, especialmente estas últimas, han contribuido a frenar o suavizar la acción de otros frentes, en particular los económicos.

El impacto del avance de las fronteras económicas

parecería más violento y brutal, quizá porque genera cambios de pronta visibilidad e impacto. Sin embargo, al avanzar, las fronteras ideológicas van desplazando de manera silenciosa y soterrada las creencias, las historias sagradas, los valores y el sentido que se le atribuye a las tradiciones, entre otros recursos culturales. Al mismo tiempo se pierde o se fragmenta la memoria histórica o historia étnica, la historia profana. Al desaparecer los significados, van caducando y perdiendo sentido antiguas prácticas, usos y costumbres. Junto a esta obsolescencia también se difumina la identidad étnica que termina transformándose y generando sentimientos, individuales y colectivos, de desarraigo (Scotto Domínguez, 1991). Ahora bien, la pérdida cultural y lingüística tampoco ha supuesto ni la inserción paritaria en la sociedad envolvente ni la desaparición de condiciones de pobreza e, incluso, de miseria, como ha sucedido en varios países de América Latina (Barabas y Bartolomé, 1992, p. 6).

Este trabajo discute cómo tanto la historia sagrada como la historia profana pueden contribuir a generar significados en procesos étnicos como el resurgimiento o el fortalecimiento de una identidad y de una cultura. De allí, la relevancia de conservar, recoger y sistematizar las historias sagradas y profanas. Se emplean como ejemplos pueblos indígenas de las tierras bajas sudamericanas, y más específicamente sociedades de lengua caribe.

2.- CONCEPTOS ESENCIALES

La historia sagrada se refiere a la hierofanía o manifestación de lo sagrado. Hace referencia a las historias de origen del mundo (cosmogonía), de los propios dioses o espíritus ancestrales (teogonía), de la cultura, los valores y las costumbres. Es lo que en algunos análisis se llama, en su conjunto, mitología y a las historias o narraciones que las integran mitos o mitos de origen. Sin embargo, con frecuencia la palabra mito se usa coloquialmente en un sentido peyorativo, como no verdadero o carente de valor,

elementos o historias fantásticas, carentes de posibilidad alguna de comprobación. Ese sentido contrasta con el valor que se le atribuye en los análisis mitológicos o de antropología simbólica.

Las religiones con un mayor número de adeptos no hablan de una “mitología” sino de una “historia sagrada”. Esto tiene relación con el hecho de que las religiones monoteístas e institucionales se basan en un corpus de historias tenidas como canónicas o verdaderas y que en algún momento de la trayectoria de esa religión han sido definidas como tales. Ese corpus está, por lo general, contenido en un uno o varios libros considerados no solo como “sagrados” o de inspiración divina, sino inalterables (el caso del Antiguo y el Nuevo Testamento, que conforman la Biblia, en la tradición judeo-cristiana). Como tales, ofrecen una versión única de la historia y, a lo sumo, admiten interpretaciones, puntualizaciones o matices con pequeñas variantes que se usan para explicar el sentido de la historia admitida como revelación. Por ejemplo, el cristianismo solo reconoce dos revelaciones: las públicas y las privadas. Las públicas son aquellas contenidas en la Biblia y, en especial, las de Cristo, que son suficientes en sí mismas y no requieren de otras. Las privadas serían las reveladas a personas particulares, como las apariciones marianas, angélicas o de santos. Las revelaciones públicas son de obligatoria aceptación para los creyentes, mientras que las privadas no. En cambio, otras religiones, en especial aquellas de carácter politeísta y no institucional, poseen un corpus de historia que los conocedores de ellas pueden o no actualizar y, en ocasiones, existen versiones complementarias (e incluso contradictorias entre sí) de una misma historia. Un buen ejemplo de ellos lo constituyen los mitos griegos y las historias sobre sus dioses. Así, pues, estamos frente a dos tipos de corpus: los cerrados y los abiertos. Los primeros corresponden a las historias sagradas de las religiones institucionales y los segundos a aquellas no institucionales. Ahora bien, llamar al corpus cerrado historia sagrada y al corpus abierto mitología o creencias parecería, más que inadecuado, discriminatorio. Por

ello, preferimos llamar a ambos historia sagrada.

El concepto opuesto a historia sagrada viene a ser el de historia profana, es decir, la historia civil, militar, económica, social, cultural, la historia humana susceptible de haber quedado testimoniada en artefactos o restos materiales (desde objetos hasta pinturas, desde túmulos funerarios hasta objetos utilitarios), en tradiciones orales, en documentos escritos y, más recientemente, en videos.

En pocas palabras, la historia sagrada es la historia de los dioses, los espíritus, los héroes creadores y la historia profana la de los seres humanos. La historia sagrada no se puede probar o situar cronológicamente porque existe más allá del tiempo: se cree en ella, se asume como cierta o no; en cambio, la historia profana, por más remota que sea y por menos testimonios que sobre ella se posean, es susceptible de situarse en el espacio físico y en el tiempo cronológico, de probarse y de rectificarse en base a nuevas evidencias y marcos conceptuales para su interpretación.

La historia sagrada puede inspirar y guiar la profana. Algunas tendencias analíticas han visto la historia sagrada como una construcción y una justificación de la profana, aunque probablemente sea al revés. Lo que sí puede ocurrir es que actores (individuales o colectivos, personales o institucionales) de la historia profana manipulen la historia sagrada para justificar un determinado proyecto sociohistórico o politicoeconómico.

Tanto la historia sagrada como la profana son fuentes o veneros de símbolos y significados para un pueblo. Incluso, en algunos momentos del pasado remoto de un pueblo, ambas historias se pueden confundir e imbricar tanto que es difícil separarlas. Allí, probablemente nacen las leyendas e incluso las llamadas leyendas históricas. El adecuado conocimiento de ambas historias, sagrada y profana, es esencial para alimentar la memoria histórica de una sociedad, para darle sentido, para que este pueda fluir como un elemento dinamizador de la vida social, hacia atrás como un conocimiento, un reconocimiento y

autoconocimiento, individual y colectivo, para el mantenimiento de las tradiciones (dicho así en plural, porque en singular remite a la idea de ese sentido que llena de significado la vida social); en el presente como razón de arraigo y comprensión y hacia el futuro como hilo conductor del proyecto histórico de una sociedad.

3.- HISTORIA SAGRADA, HISTORIA PROFANA Y CULTURA PROPIA

La historia sagrada es uno de los recursos culturales más importante de la cultura propia de un pueblo. Como hemos señalado, independientemente de los nombres que reciba (como mitología, cosmogonía, mitohistoria, mitos de origen) siempre será una hierofanía y hará referencia al origen, al inicio, a la cristalización de una identidad étnica. Esto es el momento en el que una sociedad o un agregado de individuos decide delimitar algunos recursos como propios y constituir una identidad (Bonfil Batalla, 1987). Esa identidad se califica de étnica por ser la de un pueblo o grupo. Se trata de unidades distintas y contrastantes con otras similares, aunque puedan compartir recursos derivados de matrices culturales comunes (en especial dentro de un mismo horizonte civilizatorio). Se puede aplicar el nombre de “historia étnica” a un conglomerado social relativamente pequeño cuya evolución histórica, si bien no se ha dado de manera aislada, es susceptible de reconstruirse independientemente de otras similares que conformarían un sistema étnico o interétnico. En el caso de los pueblos amerindios, este concepto es de gran utilidad para analizar su pasado en tanto unidades que han pasado de tener una identidad en “sí”, que reconocen principalmente mediante su historia sagrada, a una identidad “para sí”, que surge del contraste con otras unidades similares o no, es decir, mediante la memoria de su historia profana y la conciencia que se deriva de ella. Memoria histórica y conciencia histórica, si bien son elementos distintos, se suponen en orden de precedencia: para arribar a una conciencia (del tipo “para sí”) se requiere previamente tener el

conocimiento (memoria histórica) del devenir de un pueblo o sociedad (la evolución de su identidad “en sí” a su identidad “para sí”).

Vistas de esta manera, la historia profana y, en especial, su conocimiento (memoria histórica) también constituyen un recurso propio inestimable que alimenta la identidad de una sociedad mediante su conciencia histórica. Con frecuencia, ese conocimiento es parte de la cultura impuesta, es decir, cuando se impone una visión, no parcializada porque casi toda visión lo es, sino alienante de la historia. Esto ocurre, por ejemplo, cuando la versión de los vencedores o dominadores se les impone ideológicamente a los vencidos o dominados o sujetos subalternos (Preiswerk y Perrot, 1979). Casos de ello son la historia indígena de América desde el punto de vista de los colonizadores o la historia de los africanos esclavizados. También lo es la imposición, por determinados regímenes e intereses políticos, de una visión tendenciosa del pasado, como la visión de la historia rusa propagada por la extinta Unión Soviética o lo que hacen determinados regímenes mediante sus proyectos políticos (la visión anterior a la democracia civilista en Venezuela después de 1958 o del actual proceso político “revolucionario” como se intenta enseñar en las escuelas). Casi siempre se trata de una justificación y de un proselitismo mediante la manipulación de la historia. Por ello, una sociedad, con el auxilio de sus expertos y especialistas, debe apropiarse de las versiones impuestas de su propia historia, estudiarlas y (re)interpretarlas a la luz de sus propios referentes antiguos y presentes. De esa manera logrará una adecuada ponderación de su pasado que viene a ser razón de su presente y la clave de su futuro.

En síntesis, la “memoria histórica” es el conocimiento de la historia y la “conciencia histórica” la ponderación analítica de la compleja interacción entre el pasado, el presente y el futuro de una sociedad. De ambas deviene el imaginario social de una sociedad. Pero, cuando hablamos de historia, aludimos

a los dos sentidos: la sagrada y la profana. Así, pues, memoria histórica y conciencia histórica, tanto sagrada como profana, son elementos esenciales para contribuir a la construcción y el mantenimiento del proyecto histórico de una sociedad: esto es, lo que esa sociedad –colectivamente soñado,² discutido, planeado y asumido como reto- desea ser, continuar siendo o dejar de ser en el futuro mediato.

Los proyectos históricos pueden manifestarse de manera explícita o no, mediante pactos sociales, ideales, creencias, valores y metas colectivas. Esto pudiera parecer etéreo e idealista y, por tanto, ahistórico o utópico, desde una punto de vista excesivamente materialista o positivista. Sin embargo, cuando una sociedad carece de un proyecto histórico, lo que generalmente se expresa en su propio imaginario social, está como a la deriva. Resulta muy interesante correlacionar esos momentos con los de crisis, cambios bruscos y emergencia de arquetipos violentos y destructivos, como el caso de Alemania y el surgimiento de la ideología nacional socialista (nazismo), tal como lo analizó Jung (1968).

El conocimiento desideologizado³ de la historia sagrada y de la historia profana genera sentido(s) para asumir lo propio de una cultura y para facilitar lo apropiación de recursos de otras, así como para enfrentar las imposiciones y enajenaciones que, quizá de manera inevitable, puedan ocurrir.

4.- LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE LA GUAYANA

La Guayana⁴ fue considerada, en la segunda mitad del siglo XX, como una de las últimas áreas intocadas del planeta. Sin embargo, sus pueblos nativos recibieron, desde el siglo XVI, el influjo, directo o indirecto, del avance de las fronteras de las sociedades imperiales europeas y luego de los estados nacionales surgidos en el siglo XIX. Precisamente, ese influjo se aceleró a partir de 1950 y, en la actualidad, los pueblos indígenas que habitan la región⁵ enfrentan diversos retos para lograr su reproducción

física y, sobre todo, cultural. Una de las causas de esta situación son las secuelas del avance de las fronteras ideológicas, en particular durante el siglo XX. Dicho avance afectó la continuidad de la memoria y la conciencia históricas (tanto sagrada como profana), y supuso retos para esta última. Algunos indigenistas comprendieron esos desafíos como determinantes para brindar posibilidades de un futuro digno y propio a esas poblaciones. Esta situación también se vivió en áreas, geográficamente ubicadas fuera de la región, como los llanos orientales del Orinoco, pero estrechamente relacionadas –en lo cultural y sociohistórico– con la Guayana. De allí la pertinencia de lograr un entendimiento inclusivo de los procesos que han afectado la continuidad de la memoria histórica y la pertinencia de salvaguardarla, así como la de alimentar la conciencia histórica de las poblaciones indígenas guayanesas y de áreas colindantes.

4.1.- El sistema interétnico en perspectiva histórica

Durante los siglos XVI, XVII y XVIII el Orinoco, en sentido lato, constituía un gran mosaico de sociedades indígenas distintas que lo habitaban a un lado y el otro de sus orillas y en las cabeceras de los grandes ríos y zonas interfluviales. Estas sociedades eran diversas tanto en aspectos socioculturales como lingüísticos. Sin embargo, las fuentes de la época colonial, especialmente las obras de misioneros que convivieron largamente con indígenas o que visitaron la región de manera detenida y pudieron recabar datos de otros misioneros y funcionarios coloniales, además de los propios indígenas como Rivero (195), Gumilla (1963), Gilij (1955, 1965), Caulín (1966), Ruiz Blanco (1965) y Pelleprat (1965), muestran la interconexión existente entre los diversos pueblos indígenas. Esta percepción contradice la imagen etnográfica prevalente durante gran parte del siglo XX de supuestas sociedades autocontenidas, aisladas y con escasos vínculos entre ellas, lo cual se asume acríticamente como rasgos de poca complejidad cultural.

Si bien los datos arqueológicos sugieren extensas

actividades de contacto, con una profundidad temporal con mucho anterior a los conquistadores europeos, aún se dista de tener una adecuada síntesis que logre concordar en lo posible datos arqueológicos e históricos mediante una metodología etnohistórica (Zucchi, 1985; Tarble, 1985; Boomert, 2000; Arellano, 1986; Strauss, 1992). Haciendo énfasis en los datos históricos y en las tradiciones orales de los pueblos indígenas actuales se puede recuperar parte de la historia orinoquense.

Uno de los rasgos más resaltados por las fuentes europeas fue el comercio interétnico que funcionaba mediante mercados locales y extensas cadenas de intercambio que se ubicaban en las márgenes del Orinoco y desde el sur hasta el norte del gran río, llegando incluso a la costa del mar Caribe (Morey, 1975, 1976; Morey y Morey, 1975; Vidal Ontivero, 1987, 1993, 2002; Biord Castillo, 2005, 2006 b, 2011; Biord y Arvelo, 2007; Dreyfus, 1983-1984; Amodio, 1991). El Orinoco y la costa del Mar Caribe correspondiente a las actuales regiones centro-norte y nororiental de Venezuela actuarían como ejes (meridional y septentrional, respectivamente) del sistema. Las relaciones comerciales no ocurrían de manera casual simplemente, sino que estaban reguladas por instituciones sociales que facilitaban el intercambio, el establecimiento de socios fijos y la superación de tensiones sociopolíticas mediante, incluso, diálogos ceremoniales (González Tarbes, 1986; Biord-Castillo, 1985). Muchas de estas instituciones actuaban como mecanismos y estrategias sociolingüísticas para facilitar la comunicación en un contexto multilingüe sin la existencia de una lengua dominante (es decir, sin multiglosia) (Biord-Castillo, 1985).

Estas evidencias permitieron la propuesta de un sistema interétnico de carácter horizontal, tanto por razones geográficas como sociopolíticas (Arvelo-Jiménez, 1980; Morales[-Méndez] y Arvelo-Jiménez, 1981; Arvelo-Jiménez et al., 1989; Arvelo-Jiménez y Biord, 1994). Básicamente se trataría de un sistema regional pluriétnico, multicultural, multilingüístico,

descentralizado y no estratificado, en el que ocurrían relaciones múltiples: comerciales, políticas, sociales, rituales e ideológicas

Uno de los aspectos más visibles era, desde luego, el comercio que se vinculaba a extensas redes que facilitaban el intercambio de productos y artefactos desde los Andes hasta el Mar Caribe, para lo cual incluso se utilizaba con valor de cambio conchas como la quiripa (Gassón, 2000). Las relaciones políticas eran muy importantes, pues permitían el mantenimiento del sistema y la interacción entre grupos no solo distintos sino rivales en muchos sentidos. Para ello, el intercambio de información resultaba muy importante. Lo económico y lo político, a su vez, se asentaban en lazos sociales que encontraban en diversas instituciones su soporte, como los matrimonios interétnicos, las alianzas matrimoniales, la extensión de parentelas y una institución muy controvertida como la servidumbre (mediante la cual prisioneros de guerra podían eventualmente incorporarse a los grupos captadores mediante el matrimonio). Finalmente, lo ritual e ideológico jugaba un papel determinante, desde el intercambio de servicios rituales hasta el compartir historias sagradas y creencias comunes. Esto último facilitaba la existencia de un marco común de interpretación simbólica, puesto que se trataba de grupos distintos con matrices culturales similares.

En este contexto de interacción ocurrían al menos tres hechos sociales que, sin embargo, no lograban impedir la concreción y funcionamiento del sistema en los términos descritos. Tales hechos eran:

1) La existencia de fuertes tensiones e, incluso, de liderazgos emergentes que hubieran podido resultar en sometimiento y dominio político, como el de los kari'ñanas en el Orinoco medio y el de otros grupos más hacia el sur.

2) La especialización de algunos grupos en la producción de determinados rubros, más como una estrategia comercial que como consecuencia de limitantes ambientales, tecnológicas o de otro tipo, aunque quizá estaba influida por la ubicación de los

grupos y el mayor o más fácil acceso a determinados recursos (por ejemplo, el pescado, la sal, las tortugas, etc.).

3) La existencia de fuerzas sobrenaturales que podían ser manipuladas, para lo cual resultaban esenciales amplios conocimientos rituales que permitían, entre otras cosas, neutralizar venganzas y maleficios.

Muchos de estos rasgos del sistema fueron documentados en el siglo XIX por Humboldt y Bonpland (1941-1942) y Michelena y Rojas (1989), como muestran Arvelo-Jiménez y Biord-Castillo (1989). Aún en el siglo XX continuaban funcionando extensas redes de intercambio (Butt Colson, 1973; Coppens, 1972; Thomas, 1973; Mansutti Rodríguez, 1986). De hecho, la continuidad de estos elementos permitió la propuesta inicial del sistema interétnico. Es interesante resaltar esto, pues se trata de una conclusión de carácter etnológico a partir de la comparación de etnografías del pasado y del presente. En otras palabras, es la materialización de un diálogo continuo no solo entre el antes y el ahora, sino la identificación de instituciones antiguas a partir de comportamientos del presente al estilo de la historia regresiva,⁶ la importancia de la historia oral y de la recuperación de las historias sagradas y profanas (Arvelo-Jiménez, 1984).⁷

Por tratarse de una realidad estructural y no coyuntural (por ejemplo, una respuesta a los imperialismos europeos rivales), el sistema ha seguido operando hasta la actualidad, si bien disminuido y en gran parte trastocado en una situación de dominación neocolonial. Esto explica la reiteración o patencia de elementos antiguos, como alianzas entre los segmentos y los polos enfrentados (polo indígena versus polo no indígena), como lo analiza Arvelo-Jiménez (2001) o la continuidad de antiguas creencias que forman parte de un acervo de recursos culturales compartidos (Butt Colson, 1985; Magaña, 1987; Civrieux, 1970; Biord Castillo, 2009). Muchos de estos recursos alternan entre estados de latencia (invisibilidad) y patencia (visibilidad), que coyunturalmente se activan. Esto pudiera interpretarse como un

rasgo estructural del sistema.

4.2.- Los pueblos caribe hablantes: una visión regional

La familia lingüística caribe, a la que pertenecen varios pueblos indígenas actuales y antiguos de Venezuela, es una de las más extendidas de las tierras bajas sudamericanas (Mason, 1950; Loukotka, 1968; Durbin, 1977; Tovar y Larrucea de Tovar, 1984; Villalón, 1987). Varios pueblos caribehablantes han tenido una participación destacada en el sistema interétnico del Orinoco, como los pemón, los kari'ñas, los ye'kuanas, los yabaranas, los wanai o mapoyos, los cumanagotos y chaimas, los akawaio, los eñe'pa o panare y los tamanacos y parecas, estos dos últimos hoy transfigurados. Vamos a referirnos a algunos casos de estos pueblos que ilustran de manera asertiva los planteamientos sobre la pertinencia de la historia sagrada y la historia profana.

4.2.1.- Los cumanagotos

Los cumanagotos, que en la actualidad se ubican en la región nororiental del país (al norte del estado Anzoátegui), probablemente formaron parte hasta los siglos XVI y XVII, cuando los españoles empiezan atribuirle distintos nombres, de una unidad mayor que podría denominarse los “caribes septentrionales”.⁸ Esta unidad debió estar integrada por subgrupos (uno de ellos serían los cumanagotos) y estos, a su vez, por bloques regionales (Biord Castillo, 2018 a).⁹

Debido a diversos motivos, entre ellos los cambios acelerados por el avance de las fronteras ideológicas durante las épocas colonial y republicana temprana (siglo XIX), los cumanagotos desenfataron su identidad étnica como parte de un largo y complejo proceso marcado por el colonialismo y la imposición de cambios sociales al punto de haber perdido la memoria del etnónimo o nombre étnico. En los últimos años han experimentado un proceso de etnogénesis o recuperación y refuerzo de su identidad, de su cultura y de su lengua, tarea esta última bastante compleja dado que se trata de una lengua extinta

y, por consiguiente, sin hablantes (Biord Castillo, 2006 a, 2012, 2016, 2018 b).

En este proceso ha sido de gran importancia el rescate de su historia sagrada mediante la recopilación de fragmentos (muchas veces en forma de “leyendas” locales relativas a lagunas, culebras, parajes sagrados, antiguos tabúes y “mitos” de origen),¹⁰ con frecuencia influidos fuertemente por el sincretismo con la cultura de la sociedad envolvente y, en especial, del cristianismo. Ejemplo de ello sería la historia de que de la iglesia colonial de Clarines (estado Anzoátegui) salen siete culebras que, a su vez, se relacionan o son la cabeza o inicio de siete lagunas circundantes, en una zona (la cuenca del Unare) fuertemente afectada por la falta de agua en los períodos de sequía o “verano”.

También ha tenido una especial significación la recuperación de la historia profana mediante el estudio de las fuentes históricas, ya sean coloniales o republicanas, y la tradición oral. En muchos casos esta se enfoca en mejoras de las condiciones de vida (construcción de carreteras y vías de acceso, lagunas artificiales, labores agropecuarias u otras actividades económicas) o en las luchas “étnicas”, por lo general asociadas a la preservación de las tierras (reconocidas por la corona española en el siglo XVIII).¹¹

En ambos casos, la participación de ancianos entrevistados por sus propios nietos o descendientes directos, como parte de tareas escolares, ha jugado un papel muy útil y valioso en sí mismo. Los ancianos recuerdan fragmentos de historias sagradas en las cuales se advierten elementos comunes al sustrato indígena de las culturas campesinas y coincidencias con historias similares de pueblos caribehablantes y guayaneses, en general. Quizá aún no se disponga de un corpus lo suficientemente amplio, pero es posible que este se pueda lograr como parte de un esfuerzo de investigación participativa que convoque a la escuela (docentes y alumnos) y a las comunidades.

En cuanto a la historia profana, la memoria oral parece

alcanzar poco más de un siglo (esto es, hasta finales del siglo XIX y principios del XX). No obstante, todavía es posible, mediante un esfuerzo coordinado entre académicos y miembros de las comunidades (docentes y ancianos, en especial), recuperar un mayor número de narraciones y testimonios. En todo caso, la historia reciente tiene un gran valor para las comunidades en una situación de transculturación acelerada, entre otras cosas, porque ayuda a afianzar la identidad. La pervivencia, aun fragmentaria, de la memoria histórica y de la identidad puede servir para demostrar la pertenencia a un pueblo indígena determinado y, mediante esta condición, el disfrute de derechos colectivos.

4.2.2.- Los kari'ñas

Los kari'ñas habitan en cuatro países: Guyana, Surinam, la Guayana Francesa y Venezuela. Aquí lo hacen principalmente en los estados Anzoátegui y Bolívar,¹² aunque también hay comunidades que se reconocen como tales en los estados Monagas y Sucre.¹³

Los kari'ñas, debido a la presencia de empresas petroleras y agroindustrias en la cercanía de sus comunidades desde la década de 1930 y a los concomitantes procesos de urbanización, han experimentado intensas y continuas presiones de cambio social que, a su vez, han ejercido fuerzas centrífugas sobre las comunidades y sus pobladores. Muchos de estos han migrado, en grupos familiares o incluso de manera individual, hacia ciudades y centros poblados cercanos a sus comunidades de origen (Schwerin, 1966; Morales Méndez, 1989).

No obstante, los kari'ñas han logrado mantener conciencia de su identidad étnica, así como el uso de su etnónimo. Algo que llama la atención es la conservación de la memoria de su historia profana reciente y, en menor medida, de su historia sagrada. Las comunidades que acusan una mayor transculturación y fenómenos incipientes de transfiguración étnica, marcados a su vez por el surgimiento de identidades genéricas, son aquellas donde más se

ha fragmentado la historia. Algunos proyectos de antropología aplicada se han dirigido, en parte, a la recuperación de la historia, tanto sagrada como profana, en especial esta última siendo que en parte ha sido recopilada mediante investigaciones etnohistóricas para los períodos más antiguos (época colonial) y de historia oral para el siglo XX.¹⁴

En contraste, la memoria de la historia profana muestra una mayor vitalidad. De allí que exista una conciencia histórica sobre la condición étnica de los kari'ñas, muchas veces desarrollada, resimbolizada o resemantizada alrededor de la lucha por las tierras, la preservación de algunas manifestaciones culturales y la aspiración de conservar el idioma como diacrítico de su identidad indígena. Ahora bien, la excesiva fragmentación y pérdida de la historia sagrada priva a los kari'ñas de una fuente importante para resignificar su cultura y sus tradiciones, es decir, para dotarlas de nuevos sentidos en una coyuntura particularmente difícil para su reproducción cultural. Indicios de estas dificultades serían el abandono progresivo de actividades de subsistencia tradicionales, la adopción de trabajos asalariados generalmente fuera de las comunidades, la migración hacia ciudades y la pérdida lingüística.

Hasta ahora la educación intercultural bilingüe, adoptada en las escuelas kari'ñas desde 1981, ha sido insuficiente para lograr un rescate sistemático, aunque parcial de la historia sagrada. Se abre, pues, un interrogante sobre la reproducción cultural de los kari'ñas a mediano plazo, aunque se cuenta con un elemento a su favor que es el contexto sociopolítico favorable para los pueblos indígenas, tras décadas de lucha por sus derechos colectivos. La visibilidad social adquirida por los kari'ñas en los diversos contextos (locales y regionales, fundamentalmente), en especial durante las dos últimas décadas, vigoriza sus luchas reivindicativas y reafirma su identidad y recursos culturales. Sin embargo, se corren dos riesgos: primero) la excesiva fragmentación de la historia, la cultura y la identidad pudiera resultar en una simplificación excesiva y trivialización de dichos

elementos; y segundo) la progresiva desetnización de la identidad kari'ña y su conversión en una identidad genérica y urbana.

4.2.3.- Los ye'kuanas

Los ye'kuanas habitan en los estados Amazonas y Bolívar.¹⁵ Si bien participaron en cadenas de intercambio con poblaciones no indígenas desde, por lo menos, el siglo XVIII y, fundamentalmente, en el siglo XIX, solo en la primera mitad del siglo XX tuvieron un contacto directo y prolongado con frentes de la sociedad envolvente, en particular los correspondientes a la explotación del caucho en las primeras dos décadas del siglo XX (Arvelo-Jiménez 2000) y más tarde con la introducción de misiones evangélicas fundamentalistas (Arvelo-Jiménez 1980).

Los misioneros evangélicos impulsaron en las comunidades donde se asentaron fuertes cambios ideológicos. Sin embargo, esos cambios no lograron desestructurar la cultura ye'kuana. En la actualidad muchos ye'kuanas han comenzado a migrar a ciudades como Puerto Ayacucho y Maripa (estado Bolívar) y a asentarse permanentemente en ellas. Este cambio de asentamiento de aldeas dispersas ubicadas en zonas selváticas a barrios pudiera, eventualmente, representar una fuerte crisis en la reproducción cultural de los ye'kuanas. Sin embargo, aún su cultura y su idioma muestran una gran fortaleza y vitalidad.

Parte de esa vitalidad se pudo corroborar en 1993 con ocasión del inicio del proceso de autodemarcación de sus tierras. Los dirigentes de las comunidades del alto Orinoco fueron apelados por las autoridades ambientales que iniciaban la elaboración de un plan de manejo del parque nacional Duida-Marahuaca, como parte de la reserva de biósfera Alto Orinoco-Casiquiare. Ambas unidades de conservación entonces estaban recién creadas.

Con el apoyo de la Asociación Otro Futuro, se convocó una asamblea de comunidades para discutir una posible alianza entre las comunidades involucradas. Con el nombre de “Esperando a Kuyujani: tierras, leyes y autodemarcación. Encuentro de

comunidades ye'kuanas del Alto Orinoco", el evento se celebró en Culebra (municipio Alto Orinoco, estado Amazonas) del 25 al 28 de agosto de agosto de 1993 (Jiménez y Perozo, 1994). Como parte de la preparación previa y para demostrar, tal cual había sido requerido por las autoridades, la fundamentación de sus derechos territoriales, un sabio ye'kuana, José Félix Turón, delegado para ello en una reunión anterior, emprendió una investigación sobre la historia sagrada referida al territorio.

El sabio Turón visitó a otros ancianos y producto de sus diálogos e intercambios, presentó una versión de la historia de Kuyujani. Posteriormente esa historia fue sistematizada y traducida al español con la ayuda de Simeón Jiménez Turón, también ye'kuana y pariente de José Félix Turón. Se trata de la historia de Kuyujani, un héroe ancestral que les entregó a los ye'kuanas las tierras ancestrales con el mandato expreso de que las conservaran sin deteriorarlas hasta su regreso en una época no señalada pero inminente (Jiménez y Perozo, 1994).

De esa manera, la historia sagrada dotó de símbolos y significados la lucha más reciente de los ye'kuanas por sus tierras. Un aspecto muy importante es que, gracias precisamente a su historia sagrada, los ye'kuanas del alto Orinoco lograron aliarse tras más de cuatro décadas de duros y hasta entonces irreconciliables enfrentamientos entre evangélicos y no evangélicos. El argumento central de esta alianza fue, precisamente, el poseer una historia sagrada común que les daba sentido como seres humanos y los hermanaba en una misma tradición, en una cultura (heredada de sus mayores y enseñada por sus ancestros) y dentro de una identidad histórica. De esa manera, la historia sagrada alimentaba y fundamentaba simbólicamente la historia profana.

Zuleima Jiménez Velázquez (Yajödeniwa, en su nombre indígena), ye'kuana nativa de La Esmeralda (estado Amazonas), como parte de su trabajo de grado para optar al título de antropólogo en la Universidad Central de Venezuela, recopiló valiosos materiales sobre el pasado, tanto ancestral como reciente,

de su comunidad de origen. Por ejemplo, recabó interesantes narraciones sobre la historia sagrada del Duida, a cuyos pies se alza La Esmeralda. Cada pico, cada accidente, del gran tepuy constituye el referente de una historia sagrada: la “casa” de un héroe ancestral (Jiménez Velázquez, 2015). Con ello se evidencia que el paisaje no es un mero entorno físico sino un espacio cultural e históricamente construido: un paisaje cultural.

No obstante, la desenfrenada y creciente actividad minera que ha ocurrido en los últimos años ha afectado considerablemente a las comunidades ye’kuanas, tanto de Amazonas como de Bolívar. Se ha causado daños ambientales, sociales y sanitarios de gran envergadura.

4.2.4.- Los pemón

El caso de los pemón,¹⁶ con sus tres subgrupos principales (arekunas, kamarakotos y taurepanes, además de los akawaio y makushí, con los que guardan estrechas afinidades culturales y lingüísticas), resulta en extremo interesante. Habitan la porción sudeste del estado Bolívar y, principalmente, la altiplanicie conocida como Gran Sabana, tierra de grandes tepuyes, ríos y saltos de agua. A principios de la década de 1970, se construyó la carretera que comunica Tumeremo y El Dorado, últimos pueblos entonces enlazados por vía terrestre con Ciudad Bolívar (la capital del estado Bolívar), con Santa Elena de Uairén y esta, ya en la frontera con Brasil, con las ciudades de Boa Vista y Manaus, capitales de los estados brasileños de Roraima y Amazonas, respectivamente. Hasta entonces los pemón prácticamente no tenían comunicación con el resto del país sino por agua, vía aérea o mediante largas expediciones a pie.

A pesar de que, a lo largo de su historia reciente, desde finales del siglo XIX, estuvieron en contacto con misioneros de diversas denominaciones e iglesias cristianas, provenientes tanto de la aún Guayana Británica (hoy Guyana), Brasil y Venezuela, y de exploradores y mineros de los tres países, la mayor parte

de los contactos de los pemón eran con otros pueblos indígenas guayaneses. Con la instalación de las misiones capuchinas en la Gran Sabana, a principios de la década de 1930, y la fundación de San Elena de Uairén como población no indígena, los pemón vieron acrecentarse sus contactos con los distintos frentes de la sociedad envolvente y experimentaron de manera más directa el influjo del avance de las fronteras ideológicas. Esto se aceleró con el turismo, primero hacia la laguna de Canaima, y luego hacia toda la Gran Sabana, tras la conclusión de la carretera en 1973. Inicialmente se trasladaron dos pueblos pemón a orillas de esta (San Rafael de Camoirán, cerca de los raudales del mismo nombre, y San Francisco de Yuruaní, o Kumaracapai), más el poblado interétnico de San Ignacio de Yuruaní y la misión de Santa Teresita de Kavanayén que quedó conectada por vía terrestre con la carretera principal, hoy totalmente asfaltada, desde Tumeremo hasta la frontera e, incluso, también dentro de territorio brasileño.

Adicionalmente otros dos fenómenos generaron cambios sociales y de asentamiento, como la invasión de la reserva forestal de Imataca en las márgenes del tramo carretero entre El Dorado y el Km. 88 y la minería (Cousins, 1991).

Los pemón han conservado amplios márgenes de cultura propia como se evidencia, por ejemplo, en el manual pedagógico elaborado por los docentes pemón (Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, 2001). Adicionalmente, cuentan con una extensa recopilación de sus historias sagradas, efectuadas por fray Cesáreo de Armellada (1964, 1973 a, 1973 b), misionero capuchino que vivió largos años en la Gran Sabana, aprendió el idioma pemón con gran perfección y dedicó su vida a la divulgación de la cultura y, sobre todo, de la literatura en ese idioma.

Los pemón, gracias a su fortaleza cultural y a las obras de recopilación de su historia sagrada y, en menor medida profana, así como al alto número de indígenas pemón que cuentan con formación y capacitación en distintas áreas académicas, están en

capacidad de diseñar, apoyar y ejecutar estrategias encaminadas a la preservación de su cultura propia como quizá no lo esté ningún otro pueblo indígena de la Guayana.

4.2.5.- Otros pueblos caribe hablantes de la Guayana venezolana

El caso de los mapoyos o wanais es significativo. Habitantes de la porción noroeste del estado Bolívar, en un área de mucha influencia y presencia no indígena, debieron enfrentar desde el siglo XVI el avance de distintos frentes de las fronteras de la sociedad envolvente, tanto en la época colonial como republicana: conquistadores y soldados, misioneros, funcionarios coloniales, comerciantes, colonos, mineros...

Ya a mediados de la década de 1970, cuando se tienen los reportes etnográficos más recientes sobre los mapoyos, estos se encontraban en una fase avanzada de transculturación, transfiguración étnica y desetnización (Henley, 1975). Se hubiera podido afirmar que un futuro sombrío aguardaba a este pueblo indígena en materia de su cultura e identidad. Sin embargo, gracias al fuerte arraigo de los mapoyos a su tierra y a la memoria de fragmentos de sus historias sagrada y profana, los mapoyos lograron mantener su producción cultural. Gracias al aporte de diversos estudiosos, en las áreas de la arqueología prehispánica, la arqueología colonial, la historia y la lingüística, los mapoyo obtuvieron varios logros: revisibilizarse socialmente, reducir y quizá detener el proceso de desindianización, adquirir herramientas antropológicas de gran utilidad para el rescate y revitalización de su cultura y sistematizar gran cantidad de conocimientos lo que les permitirá resignificar su identidad y reapropiarse de recursos propios o ajenos. Con estos logros, aunque no se trate de un proceso automático sino que requiera de una agencia sostenida de los propios indígenas, no condenan, sin embargo, ni su identidad ni su cultura a la desaparición. Obviamente se trata de un proceso bastante reciente, pero existen buenas perspectivas.

Otro caso de recuperación de su identidad, cultura y lengua es el de los yabaranas del estado Amazonas, que, no obstante, se han mezclado mucho con otros pueblos indígenas (especialmente ye' kuanas, wótujas o piaroas y jivis o guajibos), siguiendo viejos patrones estructurales del antiguo sistema interétnico regional del Orinoco.

5.- DISCUSIÓN

Los casos descritos muestran la relevancia de la historia sagrada y de la profana como fuentes para darle sentido y significado o para simbolizar, resimbolizar o resemantizar, según el caso, la producción cultural de los miembros de un grupo étnico en situación de cambio social acelerado o de pérdida o erosión cultural y lingüística significativas. El desgaste de la capacidad de dar sentido y significado cultural generalmente está asociado a tres fenómenos correlacionados:

(1) el avance de las fronteras ideológicas de la sociedad envolvente que termina por desestructurar la cultura y la praxis social de las sociedades subalternas o “minorizadas” (esto debe entenderse tanto física como cultural y lingüísticamente), con lo cual se genera vergüenza étnica, cultural y lingüística y se condena a la obsolescencia una identidad étnica, una cultura y un idioma subalternos o “minorizados”;

(2) la progresiva, y a veces acelerada o drástica, reducción del ámbito de la cultura propia (conformado por recursos culturales que el grupo es capaz de producir y reproducir y sobre los cuales puede tomar decisiones libremente);¹⁷ y

(3) la transfiguración étnica que implica el surgimiento de identidades genéricas, la desetnización y, finalmente, la desindianización y la constitución de otras identidades. Aunque parecerían procesos similares, pueden entenderse como distintos momentos, no necesariamente sucesivos ni inevitables, de ese fenómeno más amplio que es la transfiguración étnica: de una

situación de plena vigencia y aceptación de una identidad étnica determinada, se pasaría a otro de una identidad genérica.¹⁸ Otro momento sería la desetnización, generalmente contemporáneo con el anterior, que, entre otras manifestaciones, implica la pérdida de la memoria étnica (pertenencia a un pueblo indígena) y la fragmentación de la historia, tanto sagrada como profana, así como de la memoria y conciencia de estas últimas. El resultado final es la desindianización. Cuando esto, finalmente, llega a ocurrir la población ha perdido por completo o en un grado sustancial y, por tanto, significativo su memoria y conciencia, tanto histórica como étnica. Emergen, entonces, otras identidades, que pueden ser nominadas o no. Entre estas identidades cabría mencionar las de “campesinos” o “gente pobre”, o aquellas relacionadas con la comunidad de origen o habitación (si fuera el caso: los habitantes de...), ya sea rural o urbana, pero sin el marcador étnico explícito, aunque sí lo puede tener de clase como vemos o incluso fenotípico o “racial” (en el caso de América Latina, cholos, negros, pardos, mulatos, mestizos, morenos...).

Dado que la identidad es un producto histórico y está sometida a condicionantes sociales coyunturales (Biord Castillo, 2012), estos procesos de transfiguración étnica no son irreversibles o no lo son, al menos, completamente. Entre los descritos, dos casos que ilustran este último aserto son el de los mapoyos o wanais y el de los cumanagotos. Ambos parecerían casos extremos de pérdida cultural y transfiguración étnica, pero han dado lugar a fenómenos de etnogénesis que vendrían a ser contrarios a una desindianización, incluida la desetnización. En ambos, así como también en los otros discutidos, el papel de la historia (sagrada y profana) ha jugado un papel importante no solo como elemento dinamizador de la cultura, sino como recurso de reactualización o precipitante de patencia de los significados más profundos, ocultos y casi arquetipales de una cultura, o verdadero manantial de significados y símbolos.

Las dos formas de historia en los casos extremos que

presentamos se complementaron y contribuyeron a consolidar tanto la memoria y la conciencia histórica como la memoria y la conciencia étnicas. Incluso, en el caso de la alianza de los ye'kuanas del alto Orinoco, tras discutir y (re)analizar la historia de Kuyujani, se observa esta fuerza transformadora de la historia.

Sin ánimo de reificar estos fenómenos intangibles y difícilmente mensurables, la actualización o recuperación de la historia, sagrada o profana, puede impulsar y dotar de nuevas fuerzas a un proceso étnico en un momento que pudiera ser descrito como de estancamiento histórico o coyuntural. La cultura propia y, en especial, la historia sagrada y la profana funcionan como grandes repositorios de símbolos y sentidos. De la sagrada se pueden extraer arquetipos y significados generalmente latentes. De la historia profana, en cambio, se pueden aprehender, puestos en escenas, es decir de manera patente, valores y significantes que remiten a los sentidos profundos de la historia sagrada, como, por ejemplo, cuando se analizan los valores y cualidades de un héroe o de una acción, estrategia o suceso histórico. Esos sentidos aprehendidos de casos reales remiten a la época fundacional, fuera del tiempo y de la historia empíricamente entendida, cuando se fundó, se creó o cristalizó una cultura.

6.- CONCLUSIONES

El contexto internacional actual está caracterizado, entre otros rasgos, por la imposición de modelos socioeconómicos no sostenibles que implican continuas agresiones al medioambiente y un consecuente y acelerado cambio climático, así como, también, lo está por la contraposición de dos fuerzas antagónicas representadas por la Globalización y la Particularización, o emergencia de lo local, lo regional, lo étnico. Muchos pueblos del mundo, y en especial aquellos que constituyen minorías o que han sido minorizados como efecto de los procesos coloniales, los pueblos que colectivamente pueden considerarse subalternos, como los pueblos indígenas de América Latina, en esta coyuntura

deben fortalecerse como entidades socioculturales portadoras de una identidad étnica.

En este sentido, una acción urgente e indelegable es la recuperación y el fortalecimiento de su memoria histórica y de su conciencia histórica, tanto en el sentido sagrado como en el profano. Ambas cuestiones, memoria y conciencia histórica, a su vez, impulsarán otras tres acciones igualmente importantes: (i) la conservación de la cultura y los conocimientos tradicionales, en especial aquellos saberes y haceres asociados a la biodiversidad; (ii) el fortalecimiento y recuperación, según el caso, de los idiomas ancestrales; y (iii) la conservación o recuperación, según el caso, de las tierras ancestrales o, al menos, tradicionales.

Estas tres acciones se pueden impulsar y fundamentar en la conservación y recuperación de su historia, tanto sagrada como profana. En este proceso, siguiendo la apelación formulada por el grupo de Barbados en 1971, el futuro propio de los pueblos indígenas depende, en gran parte, de su memoria y de su conciencia históricas.

Las misiones católicas, en un nuevo contexto postconciliar y de redefinición de su papel a la luz del concepto de inculturación del Evangelio y del mensaje cristiano, y los antropólogos e indigenistas, en una actitud de apoyo a las poblaciones que estudian, pueden colaborar activamente y establecer una alianza en pro de los pueblos indígenas para neutralizar los procesos erosivos de las culturas e identidades de los pueblos indígenas latinoamericanos.

La conservación de la diversidad sociocultural y lingüística es de tanta importancia como la preservación de la biodiversidad, y a la vez una garantía para esta última, y para que la Globalización no sea un modelo de dominación de grandes potencias e intereses transnacionales sino una verdadera universalización de pueblos, culturas, idiomas, tradiciones y visiones del mundo.

NOTAS

- 1 La primera versión de este ensayo fue elaborada como documento de trabajo para el curso “Valor antropológico de la misión”. organizado por la Escuela de Pastoral Indígena y Procesos Comunitarios, el Consejo Misionero Nacional, la Asociación Venezolana de Educación Católica, la comunidad indígena pemón de Urimán y la congregación de las Hermanas del Divino Maestro. V NIVEL. Dictado en Urimán, Municipio Gran Sabana, estado Bolívar, entre el 30 de junio y el 04 de julio de 2014.
- 2 Son muy importantes los sueños o ensueños individuales o colectivos, porque aunque representan situaciones ideales, inalcanzable, utópicas, alimentan el accionar empírico y la formulación de proyectos realizables.
- 3 Caracterizar de “desideologizado” a una determinada cuestión resulta una tarea nada fácil. Los bandos en pugnas se acusarán mutuamente de manipulación o “ideologización” y la posición propia como carente de ella o cándidamente “desideologizada. Aquí, usamos el calificativo para referirnos a un conocimiento deslastrado de una falsa conciencia sobre la historia; esto es, sin premisas que lo preconstituyan o lo subordinen de forma tendenciosa, arbitraria y manipulada a un proyecto o a una intencionalidad excluyente.
- 4 Se trata de una inmensa isla continental delimitada por el océano Atlántico y los ríos Orinoco, Casiquiare, Negro y Amazonas, región megadiversa tanto en lo biológico como en lo sociocultural y lingüístico, locus ancestral de muchas sociedades amerindias de las tierras bajas sudamericanas y de un horizonte civilizatorio no siempre valorado como tal en virtud de sus diferencias con otros del continente americano (generalmente por la inexistencia de sociedades estratificadas y el legado de manifestaciones arquitectónicas conservadas como las de Mesoamérica y los Andes, aunque no por ello se pueda

- asumir acriticamente del todo inexistentes).
- 5 Dividida actualmente entre Venezuela, Brasil, Guayana, Surinam y la Unión Europea (mediante la provincia ultramarina de Francia constituida por la Guayana Francesa).
 - 6 Ver los planteamientos sobre historia regresiva de Wachtel (2001).
 - 7 Un interesante caso de memoria histórica pude documentarlo al recoger un testimonio de historia oral sobre las armas de fuego de los antiguos kari'ñas (Amodio et al., 1991). Estas, aunque el informante pudo recordar el hecho mas no su origen, provenían de las alianzas antihispánicas de los kari'ñas con los holandeses.
 - 8 Sobre los cumanagotos ver el extenso trabajo de Civrieux (1980).
 - 9 Se trata de un tema que aún requiere de mayor profundización mediante estudios históricos y etnohistóricos.
 - 10 Las comillas indican que los términos “leyenda” y “mito” no se usan en sentido peyorativo, sino más bien descriptivo, especialmente porque se trata de fragmentos de un corpus mayor que sería la historia sagrada de los cumanagotos.
 - 11 Ver los trabajos de Pérez Ramírez (1946), Laserna Gaitán (1993), Morales Méndez (2012), Amodio (2005) y Biord Castillo (2006).
 - 12 Para una síntesis etnográfica actualizada de los kari'ñas en Venezuela véanse los trabajos de Biord y Mosonyi (2001) y Biord Castillo (2007, 2018 c).
 - 13 Originalmente fueron misiones con poblaciones de diversos grupos étnicos mayoritariamente caribe hablantes.
 - 14 Ver los trabajos de Biord-Castillo et al. (1989); Biord y Amodio (s/f); y Amodio et al. (1991).
 - 15 Para una síntesis etnográfica de los ye'kuanas ver los trabajos de Arvelo-Jiménez (1974, 1990).
 - 16 Para una etnografía de los pemón véanse los trabajos de Thomas (1982, 1983).
 - 17 Ver al respecto la teorización de Bonfil Batalla (1987).
 - 18 Esta identidad pudiera denominarse, en el caso de los amerindios, genérica (indio genérico o “indio” e incluso “indígena”,

simplemente).

7.- REFERENCIAS

- AMODIO, Emanuele. (1991). Relaciones interétnicas en el Caribe indígena. Una reconstrucción a partir de los primeros testimonios europeos. *Revista de Indias* 51 (193): 571-606.
- AMODIO, Emanuele. 2005. La tierra de los caribes. Creación y transformación de los resguardos indígenas en el Oriente de Venezuela. 1750-1850. Caracas: Dirección de Coordinación de Extensión, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela (Cuadernos Codex, 29).
- AMODIO, Emanuele; BIORID, Horacio; ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly y Filadelfo MORALES-MÉNDEZ. (1991). La situación actual de los kariñás. Diagnóstico y entrevistas. Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas y Movimiento Laicos para América Latina.
- ARELLANO, Fernando. (1986). Una introducción a la Venezuela prehispánica. Culturas de las naciones indígenas venezolanas. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- ARMELLADA, Cesáreo de. (1964). Tauron panton. Cuentos y leyendas de los indios pemón. {Gran Sabana, Estado Bolívar, Venezuela}. Caracas: Dirección de Cultura y Bellas Artes, Ministerio de Educación (Biblioteca Venezolana de Cultura).
- ARMELLADA, Cesáreo de. (1973 a). Taurón pantón II: así dice el cuento. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Estudios Indígenas (Serie lenguas indígenas de Venezuela, 1).
- ARMELLADA, Cesáreo de. (1973 b). Pemontón taremurú. (Los tarén de los indios pemón). Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Lenguas Indígenas (Serie Lengua Indígenas de Venezuela, 2) [En la portada figura como subtítulo (Invocaciones mágicas de los indios pemón)].
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. (1974). Relaciones Políticas en una

- sociedad tribal: estudio de los ye'kuanas, indígenas del Amazonas venezolano. México: Instituto Indigenista Interamericano (Sección de Investigaciones Antropológicas, Ediciones Especiales, 68).
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. (1980). "Una perspectiva analítica: la antropología en el caso Nuevas Tribus" (manuscrito).
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. (1984). "Papel de algunos pueblos de lengua caribe en el sistema de interdependencia regional del Orinoco". Ponencia presentada en el Simposio "La esfera de inter-acción de la Cuenca del Orinoco", organizado por la Asociación Venezolana de Arqueología. XXXIV Convención Anual de la Asociación Venezolana para el Avance de la Ciencia. Cumaná (Edo. Sucre), noviembre.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. (1990). Organización social, control social y resolución de conflictos. Bases para la formulación y codificación del derecho consuetudinario ye'kuana. En Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (compiladores.): Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina (pp. 95-115). México: Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. (2000). Three crises in the history of ye'kuana culture continuity. *Ethnohistory* 47 (3-4): [731]-746.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. (2001). "Movimientos etnopolíticos contemporáneos y sus raíces organizacionales en el sistema de interdependencia regional del Orinoco". *Série Antropologia*, 309. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly y Horacio BIOD. (1994). The impact of conquest on contemporary indigenous peoples of the Guiana Shield: the system of Orinoco regional interdependence". En Anna Roosevelt (ed.): *Amazonian Indians from prehistory to the present anthropological perspectives* (pp. 55-78). Tucson/London: The University of Arizona Press.

- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly; MORALES MÉNDEZ, F[iladelfo]. y Horacio BIORID CASTILLO. (1989). Repensando la historia del Orinoco. *Revista de Antropología (Universidad de Los Andes, Bogotá)* 5 (1-2): 153-174.
- BARABAS, Alicia y Miguel A. BARTOLOMÉ. (1992). Mitos e historias. *Hacia la recuperación de la identidad cultural. Arinsana* N° 14: 5-19.
- BIORID-CASTILLO, Horacio. (1985). El contexto multilingüe del sistema de interdependencia regional del Orinoco. *Antropológica (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas)* Nos 63-64: 83-101.
- BIORID, Horacio. (1994). Del mundo indígena al mundo criollo y del mundo criollo al mundo indígena. El antropólogo como comunicador o el trabajo de los antropólogos al servicio de los pueblos indígenas. En Simeón Jiménez y Abel Perozo (eds.): *Esperando a Kuyujani: tierras, leyes y autodemarcación. Encuentro de comunidades ye'kuanas del Alto Orinoco* (pp. 77-86). San Pedro de los Altos: Asociación Otro Futuro, Fundación Gaia, I[nstituto] Venezolano de I[nvestigaciones] C[ientíficas] (Biblioteca de Antropología, La Cotidianidad Pluricultural de Venezuela, N° 1).
- BIORID, Horacio. (2005). Niebla en las sierras: los aborígenes de la región centro-norte de Venezuela. 1550-1625. Caracas: Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 258).
- BIORID CASTILLO, Horacio. (2006 a). Dinámicas étnicas y demarcación de territorios indígenas en el Nororiente de Venezuela. *Antropológica (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación la Salle de Ciencias Naturales, Caracas)* Nos 105-106: 131-160.
- BIORID CASTILLO, Horacio. (2006 b). Sistemas interétnicos regionales: el Orinoco y la costa noreste de la actual Venezuela

- en los siglos XVI, XVII y XVIII. En Niria Suárez (ed.): Diálogos culturales. Historia, educación, lengua, religión, interculturalidad (pp. 85 -118). Mérida (Venezuela): Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Técnico de la Universidad de los Andes- Archivo Arquidiocesano de Mérida - Grupo de Investigación y Estudios Culturales de América Latina (Serie Cuadernos del GIECAL, No 2).
- BIORD CASTILLO, Horacio. (2007). Los kari'ña. En Germán Freire y Aimé Tillet (eds.): Salud Indígena en Venezuela (pp. [75]-139). Caracas: Ministerio de Salud, vol. 2.
- BIORD CASTILLO, Horacio. (2009). Agua, mujeres y culebras. Relatos indígenas y campesinos. Boletín de la Academia Venezolana de la Lengua (Caracas) N° 202: 93-109.
- BIORD CASTILLO, Horacio. (2011). Del río al mar: sistemas interétnicos del Orinoco y la costa caribe en la época colonial. Revista Nacional de Cultura (Caracas) N° 338 (tomo 1): 44-57.
- BIORD CASTILLO, Horacio. (2012). Ser indios otra vez. Exordio a los procesos de etnogénesis en Venezuela. Presente y Pasado (revista de historia de la Universidad de los Andes, Mérida, estado Mérida) 34: 11-40.
- BIORD CASTILLO, Horacio. (2016). La tenue diversidad. Construcción y reconstrucción de una identidad: los cumanagotos del Nororiente de Venezuela. Revista Ontosemiótica (Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias (LISYL) Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela) N° 6: 95-106.
- BIORD CASTILLO, Horacio. (2018 a). Indios herbolarios y guerreros: Los aborígenes de la región centro-norte de Venezuela en la segunda mitad del siglo XVI. Boletín de la Academia de Historia del Estado Carabobo (Valencia, estado Carabobo) N° 18: 6-18.
- BIORD CASTILLO, Horacio. (2018 b). El (re) aprendizaje de una lengua extinta: Etnogénesis entre los cumanagotos del Nororiente de Venezuela. Antropología Americana (México, México) 3 (6): 35-55. (<https://www.revistasiphg.org/index.php/anam/article/view/129>).

- BIORD CASTILLO, Horacio. (2018 c). Los kari'ña. En Miguel Ángel Perera y Pedro Rivas: Los aborígenes de Venezuela (pp. [211]-283). Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales; Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas; Total y PNUD (Monografías N° 52, Los Aborígenes de Venezuela 5, Etnología Contemporánea III)).
- BIORD, Horacio y Lilliam ARVELO. (2007). Conexiones interétnicas entre el Orinoco y el Mar Caribe en el siglo XVI: la región centro-norte de Venezuela. En Lino Meneses Pacheco, Gladys Gordones Rojas y Jacqueline Clarac de Briceño (eds.): *Lecturas antropológicas de Venezuela* (pp. 239-245). Mérida: Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez, Universidad de los Andes, Consejo Nacional de la Cultura, (edición digital).
- BIORD, Horacio y Emanuele AMODIO. (s/f). Los kari'ñas. Caracas: Laboratorio Educativo (Biblioteca de Trabajo, 68; Colección Indígenas de Venezuela, 7).
- BIORD-CASTILLO, Horacio; AMODIO, Emanuel y Filadelfo MORALES MÉNDEZ. (1989). Historia de los kari'ñas. Período colonial. Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas y Movimiento Laici per America Latina.
- BIORD, Horacio y Jorge MOSONYI. (2001). Kari'ñas. Caribes ante el siglo XXI. Caracas: Operadora Cerro Negro.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. (1987). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Papeles de la Casa Chata (México)* N° 3: 23-43.
- BOOMERT, Arie. (2000). Trinidad, Tobago and the Lower Orinoco Interaction Sphere. An archaeological/ethnohistorical study. Alkmaar, Países Bajos: Cairi Publications.
- BUTT COLSON, Audrey. (1985). Routes of knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima area of the Guiana Highlands. *Antropológica (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas)* Nos 63-64: 103-149.

- CAULÍN, Antonio. (1966) [1779]. Historia de la Nueva Andalucía. 2 vols. Caracas: Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, I: 81; II: 82).
- CIVRIEUX, Marc de. (1970). Watunna. Mitología maquiritare. Caracas: Monte Ávila Editores (Colección Temas Venezolanos).
- CIVRIEUX, Marc de. (1980). Los cumanagoto y sus vecinos. En Walter Coppens (ed. general): Los aborígenes de Venezuela (pp. 27-239). Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología (Monografía N° 26), tomo I.
- COPPENS, Walter. (1972). Las relaciones comerciales de los yekuanas del Caura-Paragua. Antropológica (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas) N° 30: 28-59.
- COUSINS, Andrew Leonard. (1991). "La frontera étnica pemón y el impacto socioeconómico de la minería de oro". Trabajo de grado de Maestría en Antropología. Centro de Estudios Avanzados. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Caracas.
- DREYFUS, Simone. (1983-1984). Historical and political anthropological inter-connections: the multilingual indigenous polity of the "Carib" Islands and Mainland from the 16th to the 18th century". Antropológica (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas) Nos 59-62: 39-55.
- DURBIN, Marshall. (1977). A survey of the Carib language family. En Ellen B. Basso (ed.): Carib-speaking Indians, culture, society and language (pp. 23-38). Tucson: University of Arizona Press (Anthropological Papers of the University of Arizona Press, 28).
- ELIADE, Mircea. (1981). Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado. Madrid: Cristiandad (Academia Christiana, 13).
- GASSON, Rafael. 2000. Quirípas and mostacillas: the evolution of shell

- beads as a medium of exchange in Northern South America. *Ethnohistory* 47 (3-4): [581]-609.
- GILIJ, Felipe Salvador (1955) [1784]. *Ensayo de historia americana o sea historia natural, civil y sacra de los reinos y de las provincias españolas de Tierra Firme en la América Meridional. Estado presente de la Tierra Firme*. 1 vol. [correspondiente al cuarto de la edición original de la obra]. Bogotá: Biblioteca de Historia Nacional (87).
- GILIJ, Felipe Salvador (1965) [1780-1784]. *Ensayo de historia americana o sea historia natural, civil y sacra de los reinos y de las provincias españolas de Tierra Firme en la América Meridional*. 3 vols. [correspondientes a los tres primeros de la edición original de la obra]. Caracas: Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, I: 71; II: 72; III: 73).
- GONZÁLEZ TARBES, María de la Guía. (1986). "Ocupación y uso de la tierra y relaciones interétnicas: los guajibos de los llanos del Meta (siglos XVI-XVIII)". Trabajo de grado de Maestría en Antropología. Centro de Estudios Avanzados. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Caracas.
- GRÜNBERG, George (coord.). (1972). *La situación del indígena en América del Sur. (Aportes al estudio de la fricción interétnica en los indios no-andinos)*. Montevideo: Tierra Nueva (Biblioteca Científica).
- GUMILLA, José. (1963) [1741]. *El Orinoco ilustrado y defendido*. Caracas: Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 68).
- GUSS, David. M. (1982). The encantados: Venezuela's invisible kingdom. *Journal of Latin American Lore* 8 (2): 232-272.
- HENLEY, Paul. (1975). Wanai: aspectos del pasado y del presente del grupo indígena mapoyo. *Antropológica (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de*

- Ciencias Naturales, Caracas) N° 42: 29-55.
- HUMBOLDT, Alexander de y Aimé BONPLAND. (1941-1942) [1799-1804]. Viaje a las regiones equinociales del nuevo continente hecho en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 y 1804. Caracas: Escuela Técnica Industrial, Talleres de Artes Gráficas.
- JIMÉNEZ, Simeón y Abel PEROZO. (eds.). (1994). Esperando a Kuyujani: tierras, leyes y autodemarcación. Encuentro de comunidades ye'kuanas del Alto Orinoco. San Pedro de los Altos: Asociación Otro Futuro, Gaia, IVIC (Biblioteca de Antropología: La Cotidianidad Pluricultural de Venezuela, N° 1).
- JIMÉNEZ VELÁZQUEZ, Zuleima. (2015). “Kudadañano/La Esmeralda, municipio Alto Orinoco, estado Amazonas: de aldea ye'kuana a conglomerado multiétnico. Una reconstrucción histórica”. Trabajo de grado para optar al título de Antropólogo. Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- JUNG, C[arlos]. G[ustavo]. (1968) [1936]. Wotan. En C. G. Jung: Consideraciones sobre la historia actual (pp. 15-39). Madrid: Guadarrama (Colección Punto Omega, 14).
- LASERNA GAITÁN, Antonio Ignacio. (1993). Tierra, gobierno local y actividad misionera en la comunidad indígena del Oriente venezolano: la Visita a la Provincia de Cumaná de don Luis de Chávez y Mendoza (1783-184). Caracas: Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 219).
- LEWIS, Bernard. (1984). La historia. Recordada, rescatada, inventada. México: Fondo de Cultura Económica (Breviarios, 282).
- LOUKOTKA, Čestmir. (1968) [1935]. Classification of South American Indian languages. Los Angeles: University of California, Latin American Center (Reference Series, Vol. 7).
- MAGAÑA, Edmundo. (1987). Contribuciones al estudio de la mitología y astronomía de los indios de las Guayanas. Ámsterdam, Países Bajos: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos

- (Latin American Studies, 35).
- MANSUTTI RODRÍGUEZ, Alexander. (1986). Hierro, barro cocido, curare y cerbatanas: el comercio intra e interétnico entre los Uwotjuja. *Antropológica* (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas) N° 65: 3-75.
- MASON, J. Alden. (1950). The languages of South American indians. En *Handbook of South American Indians*. Vol. 6. [Julian H. Steward, ed.]. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143: 157-317.
- MELIÀ, Batomeu. (1980). La misión actual en situaciones de neocolonialismo. *Sic* (Revista del Centro Gumilla, Caracas) N° 423: 122-123.
- MICHELENA Y ROJAS, Francisco. (1989) [1867]. Exploración oficial... Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (Colección Monumenta Amazónica, Serie C, Agentes Gubernamentales, 1).
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTES. Dirección General de Asuntos Indígenas. 2001. Guía pedagógica pemón para la educación intercultural bilingüe. Caracas: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, Corporación Venezolana de Guayana y Electrificación del Caroní, C. A.
- MORALES[-MÉNDEZ], Filadelfo] y Nelly ARVELO-JIMÉNEZ. (1981). Hacia un modelo de estructura social caribe. *América Indígena* 41 (4): 603-626.
- MORALES MÉNDEZ, Filadelfo. (1989). Del morichal a la sabana. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Escuela de Antropología y Sociología.
- MORALES M., Filadelfo. (2012). Los kari'ña de Aguasay: de la resistencia armada a la resistencia jurídica. Maracay: Mundo Gráfico.
- MOREY, Nancy K. C. (1975). "Ethnohistory of Colombian and Venezuelan Llanos". Tesis doctoral. Universidad de Utah. Ann

- Arbor: University Microfilms International. (mimeo).
- MOREY, Nancy C. (1976). Ethnohistorical evidence for cultural complexity in the Western Llanos of Venezuela and the Eastern Llanos of Colombia. *Antropológica* (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas) No 45: 41-69.
- MOREY, Robert V. y Nancy C. MOREY. (1975). Relaciones comerciales en el pasado en los llanos de Colombia y Venezuela. *Montalbán* (Revista de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas) N° 4: 533-564.
- PANDIAN, J. (1985). *Anthropology and the western tradition: toward an authentic anthropology*. Prospect Heights, Estados Unidos de América: Waveland Press.
- PELLEPRAT, Pierre. (1965) [1655]. *Relato de las misiones de los padres de la Compañía de Jesús en las islas, y en Tierra Firme de América Meridional*. Caracas: Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 77).
- PÉREZ RAMÍREZ, César (comp.). (1946). *Documentos para la historia colonial de Venezuela. Mensura y descripción de los pueblos de indios situados en las provincias de Nueva Andalucía y Nueva Barcelona realizadas por orden del Rey don Carlos Tercero por el oidor decano de la Real Audiencia de Santo Domingo don Luis de Chávez y Mendoza. 1782-1784*. Caracas: Crisol (Publicaciones de la Comisión Preparatoria de la IV Asamblea General del Instituto Panamericano de Geografía e Historia).
- PREISWERK, Roy y Dominique PERROT. (1979). *Etnocentrismo e historia (América indígena, Africa y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental)*. México: Nueva Imagen (Serie Interétnica).
- RIBEIRO, Darcy. (1971). *Fronteras indígenas de la civilización*. México: Siglo XXI (Antropología y Lingüística).
- RIBEIRO, Darcy. (1973). *El proceso civilizatorio. Etapas de la evolución socio-cultural*. Caracas: Universidad Central de

- Venezuela (Ediciones de la Biblioteca, Colección Temas, 36).
- RIBEIRO, Darcy y Mercio GOMES. (1995). Etnicidad y civilización. En Alicia Barabas, Miguel Bartolomé y Salomón Nahmad (eds): Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina. Grupo de Barbados (pp. [29]-53). Quito: Abya- Yala (Biblioteca Abya-Yala, N° 27).
- RIVERO, Juan. (1956) [escrito hacia 1733]. Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones (Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 23).
- RUIZ BLANCO, Matías. (1965) [1690]. “Conversión de Píritu”. En Matías Ruiz Blanco y Ramón Bueno: Conversión de Píritu y Tratado histórico (pp. 1-94). Caracas: Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 78).
- SCOTTO DOMÍNGUEZ, Ítala. (1991). Los cuchillos de la ausencia: aproximación a la psicología del desarraigo. Caracas: CEVIAP-KSK Editores.
- SCHWERIN, Karl H. (1966). Oil and steel. Processes of karinya culture change in response to industrial development. Los Angeles: University of California, Latin American Center (Latin American Studies, Volume 4).
- STRAUSS K, Rafael A. (1992). El tiempo prehispánico de Venezuela. Caracas: Fundación Mendoza.
- TARBLE, Kay. (1985). Un nuevo modelo de expansión caribe para la época prehispánica. Antropológica (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas) Nos 63-65: 45-81.
- THOMAS, David J. (1972). The indigenous trade system of South East Estado Bolívar, Venezuela. Antropológica (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas) N° 33: 3-37.
- THOMAS, David John. (1982). Order without government. The society of the Pemon Indians of Venezuela. Urbana, Estados Unidos

- de América: University of Illinois Press (Illinois Studies in Anthropology, N° 13).
- THOMAS, David. J. (1983). Los pemón. En Walter Coppens (ed. gral.): Los aborígenes de Venezuela. Vol. II: Etnología contemporánea I (editores. Roberto Lizarralde y Haydée Seijas) (pp. [303]- 379). Caracas: Fundación la Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología (Monografía N° 29).
- TOVAR, Antonio y Consuelo LARRUCEA de TOVAR. (1984). Catálogo de las lenguas de América del Sur, con clasificaciones, indicaciones tipológicas, bibliografía y mapas. Madrid: Gredos (2ª ed. refundida).
- VIDAL ONTIVERO, Silvia Margarita. (1987). "El modelo del proceso migratorio pre-hispánico de los piapoco: hipótesis y evidencias". Trabajo de Maestría en Antropología. Centro de Estudios Avanzados. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Caracas.
- VIDAL ONTIVERO, Silvia Margarita. (1993). "Reconstrucción de los procesos de etnogénesis y de reproducción social entre los baré de Río Negro (siglo XVI-XVIII)". Tesis de doctorado en antropología. Centro de Estudios Avanzados. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Caracas.
- VIDAL, Silvia M. (2002). Kuwé Duwákalumi: the Arawakan sacred routes of migration, trade, and resistance. *Ethnohistory* 47 (3-4): [635]-667.
- VILLALÓN, María Eugenia. (1987). Una clasificación tridimensional de lenguas caribes. *Antropológica* (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas) 68: 23-47.
- WACHTEL, Nathan. (2001). El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva. México: Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México (Fideicomiso Historia de las Américas, Sección de Obras de Historia, Serie Ensayos).
- WHITEHEAD, Neil L. (1988). Lords of the tiger spirit. A history of

the Caribs in Colonial Venezuela and Guyana. 1498-1820. Dordrecht/Providence, Países Bajos: Foris Publications (Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Caribbean Series, 10).

WOLF, Eric R. (1987). Europa y la gente sin historia. México: Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Historia).

ZUCCHI, Alberta. (1985). Evidencias arqueológicas sobre grupos de posible lengua caribe. Antropológica (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas) Nos 63-65: 23-44.