



Dinámicas étnicas y demarcación de territorios indígenas en el Nororiente de Venezuela

Horacio Biord Castillo

Introducción¹

La territorialidad -entendida como la relación identitaria entre un pueblo y su territorio ancestral o tradicional- es un aspecto constituyente de los fenómenos étnicos, en tanto garantiza el poder de decisión de un pueblo o grupo étnico sobre sus recursos culturales (Bonfil 1995). Si bien la lucha por la tenencia de la tierra forma parte de la territorialidad de una sociedad, no la agota ni la rebasa: el territorio étnico consiste en algo más que el asiento físico o un medio de producción de un pueblo. Se trata del locus de su cultura y del principal referente geográfico de su historia sagrada y de su cosmogonía. Sin postular un determinismo geográfico, la cristalización de un pueblo como entidad étnica está referida a un territorio específico².

En América Latina, tras décadas de minimización de los fenómenos étnicos (en aras de la unificación sociocultural promovida por los estados nacionales), la lucha por la tierra, en tanto recurso material y medio de producción fundamental, forma parte de un proceso mayor de reafirmación étnica y de reivindicación de derechos colectivos relacionado con la territorialidad (Jimeno 1996). Este proceso más amplio coincide en la

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el Foro Concibiendo cartografías indígenas: Experiencias prácticas y problemas conceptuales en los procesos de demarcación territorial en Venezuela. LV Convención de ASOVAC. Universidad Central de Venezuela, 22 de noviembre de 2005. Muchas de las ideas debatidas aquí han sido discutidas en diversos momentos de mi vida académica con Nelly Arvelo-Jiménez, a quien agradezco sus orientaciones y comentarios. Aunque muchos de los aciertos de este trabajo se deben a nuestra fructífera cooperación intelectual, los errores obviamente son de mi única responsabilidad.

² Ese territorio originario o ancestral puede fragmentarse, perderse, reducirse o ser enajenado a lo largo de la historia de un pueblo; pero su valor étnico fundacional perdura en la memoria de un pueblo de diversas formas (como aspiración colectiva de retorno, conciencia de pertenencia simbólica, etc.). El territorio tradicional puede o no coincidir con el territorio ancestral. Este último está ligado a los orígenes o cristalización étnica de un pueblo. En cambio, el carácter tradicional de un territorio se fundamenta en la ocupación y uso continuo por parte de varias generaciones durante un período prolongado.

actualidad con la recuperación de visibilidad social o emergencia de la conciencia sobre las minorías étnicas³. En otras palabras, esta reivindicación de los derechos étnicos es, al mismo tiempo, una expresión de la crisis de las “comunidades imaginadas” (Anderson 1997) y de la gestación de lo que luego (al menos claramente desde principios de la década de 1990) sería la “Particularización”⁴.

En tanto fenómeno de creciente importancia social⁵, en América Latina la “Particularización” ha posibilitado el advenimiento de un tiempo, un espacio y un sentido propicios para la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas. Éstos habían sido sometidos a situaciones extremas de invisibilidad social, negación de sus derechos y eran objeto de infravaloración histórica, sociocultural y lingüística⁶. De esta manera, se generó una compleja relación colonial, neocolonial y autocolonial (o endocolonial) que, entre otros resultados, buscaba la negación del sujeto colonizado mediante la subordinación político-económica, sociocultural y lingüística y el desmerecimiento absoluto para facilitar su colonización y generar su propia autocolonización. Así pues, la emergencia de las minorías étnicas como fuerzas sociales y el proceso de reivindicación de sus derechos serían manifestaciones tempranas de una actitud y un nuevo orden denominado “postcolonial”.

En este contexto internacional, en Venezuela se manifestaron las luchas de los pueblos indígenas y sus aliados⁷ por el reconocimiento de las tierras tradicionalmente indígenas. Entre los hechos más importantes de la lucha por la territorialidad indígena pueden señalarse:

1) la aplicación del programa de dotaciones colectivas para comunidades indígenas, por parte del Instituto Agrario Nacional (IAN), como

³ Tanto la recuperación de visibilidad social como la emergencia de la conciencia sobre las minorías étnicas, al menos desde la década de 1960, comenzaron a tomar cada vez más importancia en el escenario mundial. De hecho, el término “cuarto mundo” se empezó a utilizar a principios de la década de 1970 para singularizar configuraciones socio-culturales, formaciones socio-económicas, o perfiles societarios que no se correspondían con lo que desde la óptica geoestratégica y socioeconómica de la época se denominaba primer mundo o países ricos, tercer mundo o países pobres y bloque socialista o segundo mundo.

⁴ La Particularización, tendencia estructuralmente opuesta a la Globalización y los efectos homogeneizadores de esta última, implica el fortalecimiento o resurgimiento; énfasis o acentuación, según el caso, de antiguas identidades, anteriores y/o sobrevivientes a los estados nacionales, o incluso resultantes de estas últimas. Entre estas identidades pueden mencionarse las locales, regionales, étnicas, nacionales (en el sentido original de la noción de nación y no como sinónimo de estado nacional o comunidad imaginada que generó el hecho jurídico de la “nacionalidad” o pertenencia a un estado nacional determinado, lo cual acarrea consecuencias jurídico-administrativas, tanto internas como externas).

⁵ El fortalecimiento de las causas étnicas desembocaría en la visibilidad social de las minorías (no sólo étnicas, sino también sociales, en general: religiosas, sexuales, etc.) y su valoración ante la opinión pública mundial y organismos internacionales.

⁶ Esta exclusión ha afectado también a otros segmentos de las sociedades latinoamericanas, quizá menos perceptibles como alteridades socioculturales: negros y pardos⁸ o mulatos, denominados genérica y, tal vez impropia, “mestizos”.

⁷ Entre los aliados de los indígenas se encuentran antropólogos, indigenistas, intelectuales, misioneros, e incluso políticos y funcionarios.

desarrollo de la normativa sobre la materia contenida en la Ley de Reforma Agraria de 1960 en consonancia con lo dispuesto en el artículo 77 de la Constitución de 1961 (Clarac Noirtin 1983);

2) la lucha de los Ye'kuana por la invasión de las tierras del Ventuari (estado Amazonas) a principios de la década de 1970 (Arvelo-Jiménez 2000: 735-736);

3) el caso Piaroa, que supuso la movilización y debate de varios sectores a raíz de los atropellos sufridos por miembros de una aldea piaroa o wótuja en el Valle de Guanay (estado Amazonas) en 1984 por parte de peones de un hacendado que había invadido tierras de la comunidad indígena (Arvelo-Jiménez *et alii* 1986);

4) las luchas de diversos sectores por apoyar las reivindicaciones territoriales de los indígenas (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho, Vicariato Apostólico de Machiques, Vicariato Apostólico de Santa Elena de Uairén, Universidad de los Andes, Universidad del Zulia, etc.);

5) las discusiones y el sostenido apoyo de diversas instituciones y expertos a la adhesión de Venezuela al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre protección de los derechos de los pueblos indígenas, que fue aprobado en diciembre de 2000, pero sólo se publicó en la *Gaceta Oficial* el 17 de octubre de 2001;

6) la propuesta de una Ley de Etnias que movilizó a un grupo liderado por el entonces diputado Alexander Luzardo y el Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho⁸;

7) el inicio, en 1994, de la autodemarcación de las tierras de los Ye'kuana del Alto Orinoco y posteriormente de los del Caura⁹;

8) la impugnación ante la Corte Suprema de Justicia por parte de la Organización Regional de Pueblos Indios de Amazonas (ORPIA), con el apoyo del Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho, de la Ley de División Político-Territorial del nuevo Estado Amazonas, argumentando que no habían sido consultados los pueblos indígenas respectivos, la cual fue aprobada en 1997; y, finalmente,

⁸ Este proyecto de Ley, presentado en enero de 1989, en el Congreso de la República a finales de la Legislatura 1984-1989, siguió un sinuoso camino. Considerado en la Legislatura 1989-1994, en 1992, con los aportes del Consejo Nacional Indio de Venezuela (CONIVE) y algunos expertos (antropólogos y juristas), se había elaborado un nuevo proyecto. Sin embargo, en la Legislatura 1994-1999 se hizo otro proyecto nuevo sobre las modificaciones del anterior. A partir de la aprobación de la nueva Constitución de 1999, en la Disposición Transitoria Sexta se le dio carácter de urgencia a la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas, la cual debía ser aprobada por la nueva Asamblea Nacional en un lapso de dos años, el cual venció en 2002. Sin embargo, sólo fue aprobada en diciembre de 2005 y publicada en la *Gaceta Oficial* el día 27 de diciembre de 2005.

⁹ Sobre el inicio del proceso de demarcación de las tierras ye'kuana del Alto Orinoco ver Jiménez y Perozo (1994).

9) el Decreto N° 3273 del presidente Rafael Caldera, del 29 de enero de 1999 (publicado en la *Gaceta Oficial* del 1° de febrero de 1999), que establecía el Reglamento para el Reconocimiento de la Propiedad sobre las Tierras Tradicionalmente Ocupadas por Comunidades Indígenas.

Las luchas por la territorialidad pueden interpretarse como una manifestación de procesos de reafirmación étnica. Estos procesos de larga duración y extrema complejidad sociohistórica, considerados genéricamente como fenómenos de etnogénesis requieren de un marco teórico aún en construcción que, desde una perspectiva latinoamericana, permita interrelacionar conceptos como transfiguración étnica, transculturación, desindianización, reindianización, etc. Aunque el objetivo de este trabajo no es afinar ese marco teórico, estoy consciente de que los fenómenos aquí discutidos no siempre encuentran una armonía conceptual para su interpretación. Sin embargo, en la medida en que sean abordados analíticamente se podrá afinar su comprensión teórica.

En síntesis, el proceso más general de Particularización y de lucha por los derechos de los pueblos indígenas en América Latina, como marco general, y su concreción en Venezuela, como marco particular, sirven de contexto internacional, macrorregional (latinoamericano) y venezolano a las dinámicas étnicas que han ocurrido en el Nororiente de Venezuela desde, por lo menos, finales de la década de 1960.

Este trabajo estudia las relaciones entre las dinámicas étnicas del Nororiente de Venezuela y la lucha por el reconocimiento de sus derechos territoriales y la consecuente demarcación de sus tierras tradicionales. Para ello se abordan dinámicamente los conceptos de identidad, sociedad, cultura y memoria. Posteriormente se hace una síntesis etnohistórica sobre la sociodiversidad del Oriente de Venezuela y se discuten asimismo las dinámicas étnicas recientes en dicha región. Luego se relacionan estas dinámicas con la demarcación de territorios en el contexto del nuevo ordenamiento jurídico administrativo del país. Para concluir se presenta una discusión general de todos estos aspectos. .

Identidad étnica: sociedad, cultura y memoria

Como ha señalado el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1987) al hacer una síntesis del debate antropológico sobre identidad étnica, todo agregado de individuos (sociedad) que delimita un núcleo de cultura propia, sobre el cual puede ejercer decisiones también propias, construye una relación de identificación con esa cultura. Tal identificación o identidad constituye un producto del agregado social mismo. Al construirse y reconstruirse en forma bidireccional el agregado y su identidad se fortalece el tejido social (sociedad) y se enriquece asimismo la cultura. Esa relación de identificación entre la sociedad misma y su cultura es, precisamente, la

identidad étnica; es decir, aquel sentimiento o ideología de mutuo reconocimiento: la cultura es un producto de la sociedad y la sociedad se estructura y reproduce, enriqueciéndose, sobre la base de su propia cultura. En pocas palabras, sociedad y cultura se suponen mutuamente y esa relación genera una identificación que es la identidad étnica.

Ahora bien, la cultura no permanece inmutable a lo largo del tiempo, sino que, mediante diversos procesos, va incorporando y también desechando recursos. Esto tiene un efecto dialéctico: transforma a la sociedad, pero la transformación de la sociedad -relacionada con cambios en la cultura- genera, a su vez, otros cambios culturales que se agregan a los anteriores y se unifican. Todo esto explica la naturaleza flexible y cambiante de la cultura frente a una errónea visión estática e inmutable.

La identidad es, pues, una construcción social; es decir, una representación culturalmente determinada y, en consecuencia, un producto histórico variable en el tiempo. En otras palabras, la identificación entre un agregado de individuos y sus recursos culturales puede ser entendida como una imagen que se crea un grupo o sociedad sobre sí mismo, sobre su semejanza interna y su distancia con otros grupos. Se trata de una ideología que traza fronteras -a veces rígidas, a veces flexibles- entre la "igualdad" y la "alteridad" de un grupo determinado con respecto a otros grupos.

Tanto la igualdad como la alteridad también son productos culturalmente determinados. Como tales pueden variar diacrónicamente de un momento a otro y sincrónicamente de una coyuntura o contexto a otro. En su elaboración intervienen los recursos ideológicos y simbólicos de una sociedad. En consecuencia, la tensión entre "igualdad" y "alteridad" se ajusta a los patrones culturales de cada grupo. Atribuir valores de semejanza o diferencia a un recurso cultural es un universal sociocultural; pero no así el contenido real de esa valoración¹⁰.

En su accionar diario las sociedades, colectivamente, van seleccionando indicadores que convierten en diacríticos que, a su vez, marcan y sustentan la ideología de la identidad. Estos diacríticos son elementos o recursos culturales que pueden ser enfatizados o desenfanzados para marcar las diferencias o atenuarlas (Barth 1976).

Si la identidad es un producto a la vez cultural e histórico, no está exenta entonces ni de las circunstancias históricas ni del complejo juego de intereses colectivos o individuales de quienes la invocan. Cada sociedad, o los individuos que la conforman, pueden manipular coyunturalmente su identidad para adaptarla a las condiciones de un momento histórico particular o a la conveniencia social o individual de sus portadores. Se puede afirmar que la identidad es a la vez objetiva (porque emplea diacríticos que son privilegiados para su delimitación colectiva) y subjetiva (porque es

¹⁰ Esto aplica tanto a las diferencias y semejanzas intrasocietarias como a las intersocietarias.

susceptible de ser construida y desconstruida por los individuos, tanto con una proyección colectiva como personal).

La identidad ni es inmutable en el tiempo ni tiene una evolución unilineal: cambia y no sigue una progresión irreversible. Una identidad puede aparecer, desaparecer, transformarse, reaparecer, permanecer en estado de latencia o hacerse patente, traslaparse, difuminarse, etc. Muchos de estos fenómenos han sido considerados genéricamente como “etnogénesis” o surgimiento de una entidad étnica (es decir, el complejo sociedad + cultura + identidad)¹¹. Al tratarse de identidades colectivas -activadas o hechas patentes mediante la praxis cultural individual-, constituyen fenómenos no sólo intrínsecamente complejos sino de larga duración que pueden abarcar varias generaciones o períodos muy prolongados. Por estas razones, la aprehensión de estos fenómenos por parte de un analista plantea retos epistemológicos y metodológicos considerables. En todo caso, especialmente cuando se estudian fenómenos identitarios o dinámicas étnicas activadas, no es posible aspirar ni a predicciones inexorables como tampoco a conclusiones definitivas y excluyentes, incluso de escenarios no previsible en el momento del análisis.

Así pues, en la construcción de la identidad (en su triple condición de ideología, producto cultural y producto histórico), la memoria social juega un importante papel. Los mecanismos de la memoria, también afectados por la cultura y la historia de un grupo y sus individuos, jerarquizarán diacríticos, fragmentos de la historia, recursos simbólicos e ideológicos, etc., para lograr una síntesis que sustente una determinada ideología de identidad en un momento concreto.

La memoria histórica colectiva actúa como el mecanismo que posibilita la construcción social de la identidad. Esta memoria, a su vez, está fuertemente influida por diversos factores. Siendo un producto cultural, los recursos simbólicos e ideológicos de una sociedad¹² intervienen y determinan la selección de elementos para la elaboración de la memoria, otorgan mayor o menor énfasis a ciertos eventos, y éstos son interpretados de determinada forma.

En el caso de los pueblos indígenas de Venezuela, no ha sido fácil desenmarañar la trayectoria de la construcción de sus identidades. En situaciones de opresión colonial y neocolonial, la construcción de las identidades estuvo sometida a dos fuerzas distintas: las endógenas

¹¹ Se designa “etnogénesis” a los fenómenos de constitución y/o re-constitución de identidad de un conglomerado o agregado de personas (sociedad), herederas -como colectivo- de un patrimonio cultural común. Puede designar la cristalización de un grupo étnico, o la reasunción o redefinición de una determinada identidad étnica. Por lo general, estos procesos suelen ser muy complejos, multilineales (en el sentido de que no siguen patrones unilineales), e históricamente determinados, por lo que la predicción de sus manifestaciones concretas puede conllevar elevados márgenes de error.

¹² Sistemas cognoscitivos, categorías sociohistóricas, sistemas de clasificación, parámetros de interpretación, etc.

(provenientes del grupo mismo y de la interrelación de éste con segmentos políticamente equivalentes) y las exógenas (provenientes de los sectores políticamente dominantes). Los diversos tipos de articulación social (con o sin subordinación)¹³ generaban también distintas formas de identidades, o sea, maneras distintas de manipular éstas para adecuarse a los contextos político-económicos y socioculturales. Por ejemplo, en la historia republicana la caracterización de “indio” podía, en algunos contextos, acarrear penas o sanciones morales (desmerecimiento, vergüenza étnica, cultural y lingüística, etc.). De allí que una respuesta posible fuera el ocultamiento social de una identidad. En otras ocasiones, en cambio, la identidad indígena puede traer provechos, como en la coyuntura política venezolana actual en la que el ordenamiento constitucional y legal del país promueve un modelo de país pluriétnico y multicultural y reconoce los derechos de los pueblos indígenas. Consecuentemente, el Estado acuerda beneficios socioeconómicos que pueden estimular la superación de la vergüenza originada por una identidad estigmatizada durante varios siglos. No se trataría solamente de un mero interés material o crematístico, sino de la percepción de la ocurrencia de una circunstancia favorable para reenfatizar una antigua identidad que permanecía en latencia, aparentemente concluida o desaparecida.

La aprehensión de los fenómenos e identidades étnicas por parte de observadores externos está fuertemente influida por diversos factores y sesgos, también culturalmente determinados. En el caso de identidades de grupos subordinados, la ideología colonial o neocolonial, según el caso, sesga la comprensión y aceptación de tales fenómenos. Forman parte de ello no sólo la memoria histórica del grupo que percibe la alteridad y la legítima sino también prejuicios de antigua data sobre las poblaciones indígenas, por ejemplo, e intereses “étnicos” o del grupo subordinante¹⁴.

Así, pues, en ocasiones puede ocurrir una desindianización o proceso de pérdida total o casi total de la cultura e idioma propios de un pueblo amerindio¹⁵; y en otras una reindianización que sería el fenómeno de readopción y/o reconstrucción de una identidad amerindia. Estos procesos originaron una transfiguración étnica (Ribeiro 1970; Ribeiro y Gomes 1995)¹⁶.

¹³ Sobre este tema de la articulación interétnica ver el trabajo de Cardoso de Oliveira (1977).

¹⁴ En América Latina, estos prejuicios tuvieron su origen en la época colonial y buscaban justificar la opresión sobre los pueblos indígenas. No obstante, sería un simplismo aceptarlos sólo como una forma de opresión. También fueron el resultado de un complejo de valores, percepciones, imaginarios y referentes reales y míticos de los europeos de la época.

¹⁵ Entendemos por “desindianización” el proceso de pérdida total o casi total de la cultura e idioma propios de un pueblo amerindio y, consecuentemente, la transformación o reinención -según el caso- de su identidad étnica. Por tratarse de procesos temporalmente prolongados y sociohistóricamente complejos, que involucran varias generaciones, su abordaje no resulta simple.

¹⁶ La transfiguración étnica es “el proceso por el cual un grupo étnico experimenta alteraciones sustanciales en su modo de ser y vivir como resultado de su dinámica cultural interna y,

En este sentido, en Venezuela muchos pueblos indígenas han sido considerados como extintos o desaparecidos. Esta negación del ethos étnico se ha concretado en la falta de aceptación de segmentos de la población venezolana, en su invisibilidad social y en la consecuente negación de sus derechos colectivos (como el reconocimiento de sus tierras o de su diferencialidad, por ejemplo). Se trata de las mismas argumentaciones que se han utilizado para elaborar definiciones de “indio” o “indígena” que han excluido a quienes no cumplan con los criterios establecidos desde afuera para definirlos. El censo indígena de 1982 definió como “indígena” a aquella persona que “habla o habló cuando niño una lengua indígena, o cuya madre o abuela hablan o hablaron cuando niñas una lengua indígena” (Venezuela 1985: 23). En cambio, la definición censal de indio cambió en 1993 y se asumió que era indio “todo persona que al momento del censo se declaró miembro de un grupo étnico [indígena] presente actualmente en Venezuela y/o países vecinos” (Venezuela 1993: 25). En el censo de 2001 esta última definición se varió y se aceptó como indio a todo aquel que así se declarase.

Fenómeno de difícil captación, las identidades étnicas parecen evaporarse o pasar a un estado de latencia en circunstancias adversas y aflorar en coyunturas propicias para la reafirmación de la etnicidad o expresión de identidad de una sociedad.

La complejidad étnica del Oriente de Venezuela: una visión etnohistórica

En el Oriente de Venezuela vivían en el siglo XVI varias sociedades indígenas, muchas de ellas ampliamente documentadas en las fuentes coloniales. Las ubicadas al norte de la región fueron las primeras sociedades amerindias contactadas por los conquistadores españoles. Consecuentemente recibieron los primeros impactos del proceso de conquista y colonización y enfrentaron los procesos iniciales de transculturación y de inserción temprana en la sociedad colonial¹⁷. Por estas razones, la imposición y enajenación de recursos culturales tuvo una mayor incidencia sobre estas sociedades. Así pues, los cambios socioculturales generados contribuyeron también tempranamente a la transfiguración étnica de estas sociedades.

A pesar de la violencia del proceso colonial, algunas de las sociedades aborígenes del Oriente de Venezuela continúan existiendo como segmentos cultural y lingüísticamente diferenciados y ampliamente reconocidos en el contexto indigenista venezolano actual. Otras de esas sociedades han tenido

principalmente, debido a su relaciones con el exterior, pero puede mantener, aun así, su identidad propia como pueblo ¿singul-[/³⁹] lar?, diferente de todos los demás” (Ribeiro y Gomes 1995: 38-39).

¹⁷ Sobre la inserción de las poblaciones indígenas del Nororiente de Venezuela en la sociedad colonial ver los trabajos de Ojer (1966) y Castillo Hidalgo (2005).

un reconocimiento más bien intermitente o escaso cuando no nulo en las últimas décadas. Entre las sociedades ya descritas en el siglo XVI sobresalen los siguientes:

1) Los Caribe o Kari'ña (como se les conoce en la actualidad) habitaban al sur y en el centro del Oriente de Venezuela y en sectores contiguos de la Guayana. Todavía actualmente ocupan sus tierras tradicionales y constituyen uno de los pueblos indígenas más numerosos de Venezuela. En el siglo XVI eran una sociedad demográficamente muy importante en el contexto de las relaciones interétnicas. Ejercían el liderazgo de un amplio sistema interétnico regional que tenía como eje geográfico el río Orinoco¹⁸. El idioma caribe o kari'ña pertenece al tronco lingüístico caribe, al cual precisamente le da nombre. Aunque tenían una organización sociopolítica descentralizada, constituían alianzas interaldeanas coyunturales para enfrentar amenazas bélicas. Estas alianzas ocurrían especialmente entre aldeas pertenecientes a bloques regionales, denominados muchas veces "provincias" en las fuentes españolas. Adicionalmente los Kari'ña mantuvieron diversas alianzas antihispánicas con los imperialismos europeos rivales (principalmente con los holandeses de la Guayana) como una manera de enfrentar el avance conquistador español. Si bien la historia kari'ña ha sido bastante estudiada, aún quedan por resolverse ciertos aspectos. Entre éstos, destacan los relativos a la variabilidad intraétnica de los kari'ña. Es posible que los Kari'ña, alrededor del siglo XVI, hubieran estado absorbiendo algunas proto-etnias o grupos que no llegaron a cristalizar como sociedades diferenciadas¹⁹.

2) En el siglo XVI diversos grupos caribe hablantes habitaban en la porción septentrional del Oriente de la actual Venezuela. Entre esos grupos se pueden mencionar los Cumanagoto, Chaima, Coaca, Palenque, Core, Pariagoto y Guaiquerí (estos últimos vivían en la Isla de Margarita)²⁰. Las fuentes coloniales parecen otorgar una mayor singularidad sociocultural a los Cumanagoto, Chaima y Guaiquerí, lo que podría sugerir que en realidad éstos eran grupos regionalmente destacados y que las variantes etnonimicas no aludirían a una diversidad sociocultural sino a diferencias internas (subgrupos), aunque también algunos grupos mencionados podrían haber constituido proto-etnias²¹.

¹⁸ Sobre el sistema interétnico regional del Orinoco ver los trabajos de Arvelo-Jiménez y Biord (1994); Arvelo-Jiménez et al. (1989); Biord (2006); Biord-Castillo (1985) y Morales-Méndez y Arvelo-Jiménez (1981). Presentan evidencias complementarias de este sistema los trabajos de Amodio (1991); Biord (2005, 2006); Dreyfus (1983-1984); González-Tarbes (1986); Morey (1975, 1976); y Morey y Morey (1975).

¹⁹ Sobre la historia kari'ña ver los trabajos de Civrieux (1976); Morales Méndez (1979, 1990); Morales-Méndez et al. (1987) y Whitehead (1988).

²⁰ Sobre la historia de estos grupos ver los trabajos de Acosta Saignes (1946); Ayala Lafée (1994-1996); Biord (1992); Civrieux (1970, 1972, 1980, 1998); y Da Prato-Perelli (1990).

²¹ Ver los datos presentados por Civrieux (1972, 1980).

Todos estos grupos o subgrupos hablaban lo que probablemente era una misma lengua con algunas variantes regionales (diferencias diatópicas o dialectales). Esto último se puede inferir tanto de (I) los datos léxico-estadísticos de Villalón (1987), quien encontró un porcentaje mínimo de diferenciación entre el cumanagoto y el chaima; como de (II) la comparación de vocabulario y los sonidos del cumanagoto con la lengua de los aborígenes de la región centro-norte de Venezuela y los datos sociolingüísticos extraídos de fuentes históricas por Biord (2005). Este idioma común, con diversas variedades dialectales, podría denominarse caribe septentrional. Es probable que corresponda al “chotomaimú” o lengua cumanagota, que ha señalado Civrieux (1980: 37-38). La poca diferenciación lingüística podría ser un indicio de una mínima distancia estructural; en otras palabras, los nombres étnicos o etnónimos antes citados corresponderían a subgrupos de una misma sociedad o pueblo indígena, algunos de los cuales podrían haber estado viviendo entre los siglos XVI y XVIII un proceso de integración a unidades étnicas mayores. A este pueblo indígena o unidad puede denominarse genéricamente “Cumanagoto, en sentido lato”. Civrieux (1980: 37) ha propuesto llamarlos grupos “shoto” o Caribanos del Norte, tanto por su ubicación geográfica como por su condición de caribe-hablantes²².

Estos grupos fueron de los primeros en ser contactados por los españoles y, consecuentemente, han tenido una más prolongada interacción con los agentes coloniales y neocoloniales. De hecho, el cumanagoto es una de las lenguas amerindias que más indigenismos léxicos le ha aportado al español general (Zamora Munné 1976: 113). De este intenso contacto, han resultado profundos efectos de transculturación así como de erosión y pérdida lingüística. De hecho, hoy en día se encuentran virtualmente extintos el cumanagoto, el chaima y el guaiquerí, que quizá fueron las variantes dialectales del “chotomaimú” con un mayor número de hablantes²³.

La gran mayoría de estos indígenas fueron sometidos durante los siglos XVII y XVIII al régimen misional y a las encomiendas (Castillo Hidalgo 2005, Da Prato-Perelli 1990). Se fundaron pueblos de indios bajo la autoridad misional y en estos pueblos, por lo general, se agruparon familias pertenecientes a diversos grupos. Con frecuencia se reportan indígenas cumanagoto, chaima, kari’ña (caribe), guaraúno (warao) que eran concentrados en un mismo pueblo de indios.

En general, muchos de los pueblos de indios de la antigua Provincia de la Nueva Andalucía y la Nueva Barcelona conservan en su memoria un origen indígena, aunque éste no pueda precisarse más detalladamente.

²² Acosta Saignes (1946) fue uno de los primeros estudiosos modernos en advertir la unicidad sociocultural de todos estos grupos.

²³ Algunos chaima en la actualidad recuerdan palabras y frases del idioma indígena; igual sucede también con algunos descendientes de indígenas cumanagoto.

Adicionalmente los recursos culturales de origen indígena son comunes a gran parte del Oriente de Venezuela, lo cual también sugiere un activo sustrato cultural y lingüístico común.

3) los Warao o Guaraúno, como también se les ha conocido en la literatura antropológica, hablan una lengua aún no clasificada²⁴. En el siglo XVI los Warao eran la principal sociedad no caribe-hablante del Oriente de Venezuela. En la actualidad constituyen uno de los pueblos indígenas más numerosos del país. Habitan principalmente en el Delta del Orinoco y en zonas contiguas a los humedales deltaicos (estado Delta Amacuro). También hay asentamientos warao en la fachada atlántica (estados Monagas y Sucre). Si bien su gentilicio parece designar a “gente de la canoa”, para aludir a la ubicación de los Warao en ecosistemas deltaicos, es probable que también algunos subgrupos warao hubieran ocupado zonas montañosas. Las actividades evangelizadoras entre estos indígenas comenzaron en la década de 1920, a cargo de los misioneros capuchinos. Sin embargo, en la época colonial algunos Warao fueron concentrados en pueblos de misiones junto a indígenas caribe-hablantes (principalmente cumanagoto, en sentido lato). Esto último quizá sea una evidencia indirecta de la presencia de Warao en zonas no deltaicas.

Como sucedió en las restantes regiones del Continente sometidas a la conquista española, con la implantación de la sociedad colonial en el Oriente de Venezuela se estableció un nuevo contexto político-económico y sociocultural que determinó, en gran medida, los cambios y procesos de transculturación. A partir de allí las sociedades, culturas e identidades indígenas empezaron a experimentar graduales cambios como parte de un nuevo contexto histórico signado por la situación colonial. Vistos transversal y diacrónicamente, estos procesos muestran dinámicas étnicas que modificaron la situación inicial y generaron reacomodos en las identidades cuyos resultados pueden verse en la actualidad. Entre esos reacomodos pueden mencionarse la unificación y el solapamiento de identidades, la transfiguración étnica y la desindianización.

Dinámicas étnicas recientes

En las últimas décadas, en el Nororiente de Venezuela han comenzado a manifestarse diversas dinámicas étnicas que se han ido reiterando y cobrando mayor fuerza.

Al norte de Anzoátegui, así como en los estados Monagas y Sucre, algunas comunidades descendientes de pueblos de indios de composición mixta, han comenzado a invocar su condición de indios²⁵. Estas

²⁴ Sobre etnografía warao véanse los trabajos de Suárez (1968) y Heinen (1988), Wilbert, Wilbert y Ayala.

comunidades, además, poseen títulos coloniales sobre sus tierras, provenientes de una mensura efectuada por la Real Audiencia de Santo Domingo durante una visita a la Provincia de la Nueva Andalucía efectuada entre 1783 y 1784²⁶.

Muchas de esas comunidades han invocado su origen y condición indígena²⁷. Sin embargo, en la mayoría de tales comunidades se había perdido o, al menos, fragmentado la memoria acerca de los orígenes étnicos y se había prácticamente olvidado el etnónimo correspondiente. Por lo general, los miembros de dichas comunidades se autorreconocían como “comuneros” y con frecuencia se trataban entre sí de “primos”, evidencia de un antiguo sistema de parentesco hoy no asumido en su totalidad, pero que recuerda lazos y conexiones parentales reconocidas todavía aunque de una manera imprecisa. Más raramente algunas personas admiten públicamente y ante desconocidos ser “indios”. En la Meseta de Santa Fe (estado Sucre) es común que familias indígenas se reconozcan como tales, pero al preguntárseles a cuál pueblo indígena pertenecen una respuesta frecuente es “somos indios, pero no sabemos de qué raza”. Adicionalmente la visibilidad social de los Cumanagoto (tanto en sentido estricto como en sentido lato) se había reducido o difuminado.

No obstante, siguiendo marcos teóricos muy estrechos e inadecuados para explicar los fenómenos étnicos, su persistencia y naturaleza, la literatura antropológica los daba por extintos y las autoridades indigenistas en ese momento no los reconocían como un pueblo indígena. Por ello, estas aldeas debieron negociar con dirigentes kari’ña invocando sus antiguos orígenes indígenas para ser reconocidos como indios (kari’ña).

Así, pues, en el Censo Indígena de 1982 fueron reconocidas como kari’ñas varias comunidades del norte de Anzoátegui, Monagas y Sucre que presentaban contrastes marcados con el resto de las comunidades kari’ña²⁸. Se pueden identificar cinco indicadores sociales, culturales e identitarios de los Kari’ña actuales²⁹: 1) todas las aldeas se autoadjudican inequívocamente el etnónimo “Kari’ña”; 2) todas las aldeas recuerdan al menos fragmentos de la historia étnica; 3) todas las aldeas están relacionadas mediante alianzas matrimoniales y, en consecuencia, es teóricamente posible reconstruir los

²⁶ En la época colonial, esos pueblos de indios fueron integrados por Cumanagoto en sentido estricto, principalmente, y otros pueblos indígenas (Chaima, Guaiquerí, Waraos, etc.). Esta agregación de individuos de diversos pueblos probablemente favoreció la posterior emergencia de una identidad genérica.

²⁶ Sobre esta visita ver el trabajo de Laserna Gaitán (1993) y Pérez Ramírez (1946).

²⁷ Algunas de ellas ya fueron reconocidas como comunidades indígenas en el Censo Indígena de 1982, a pesar de la pérdida lingüística habida cuenta de que en dicho censo se utilizó el conocimiento de un idioma amerindio como criterio de identidad indígena.

²⁸ La Isla de Tácata conformada por La Isla, Paramán, Sombrerito, San Vicente y otros caseríos, al norte del estado Anzoátegui, sobre los cuales puede verse el trabajo de Croes y Biord Castillo (1999); San Ramón de Areo y El Guamo en el estado Monagas; y la Meseta de Santa Fe, en el estado Sucre.

²⁹ Sobre estos indicadores y la división en tres zonas ver Biord y Mosonyi (2001) y Biord (2007).

lazos genealógicos que unen a las aldeas; 4) en todas las aldeas hay personas que hablan o al menos hablaron u oyeron hablar cuando niños la lengua kari'ña; y 5) en todas las aldeas se recuerda, total o parcialmente, la historia sagrada y el ritual y hay o ha habido hasta tiempos recientes especialistas en el ritual (püddai). Ninguno de estos indicadores, sin embargo, se cumple en las aldeas del norte de Anzoátegui, Monagas y Sucre.

Siguiendo estos indicadores la actual población kari'ña de Venezuela se divide en tres zonas: (I) la Mesa de Guanipa, el sur del estado Anzoátegui y las riberas del Orinoco (estados Bolívar y Anzoátegui); (II) la Sierra de Imataca (región de Tumeremo y El Bochínche, estado Bolívar); y (III) el norte del estado Anzoátegui, Monagas y Sucre. En la zona I se cumplen todos estos indicadores, aún en las aldeas más transculturadas; igual ocurre en las aldeas de la zona II, aunque no existe una transitividad entre las zonas I y II debido a la desarticulación que provocaron el régimen colonial y el sistema de las misiones capuchinas del Caroní durante la época colonial. La zona III, en cambio, puede entenderse para fines descriptivos como neo-kari'ña, no porque esas comunidades no sean indígenas sino porque sólo recientemente (en las últimas tres o cuatro décadas) han adoptado una identidad kari'ña, es decir una identidad indígena más específica frente a la categoría de indios genéricos.

En agosto de 1998 un anciano de Paramán, caserío de la comunidad de Tácata, al norte del estado Anzoátegui, expresó que sus padres siempre decían que “el lenguaje de nosotros los indios [tal vez Cumanagoto] era distinto al lenguaje de los Caribeés [Kari'ña]”. Este anciano ya no hablaba la lengua de sus mayores, pero recordaba como expresión de la memoria colectiva de los ancianos, que sus mayores eran indios mas no Kari'ña. Dada la ubicación antigua de los Cumanagoto y de sus descendientes, es posible interpretar entonces que estas comunidades descienden de pueblos de indios conformados principalmente por Cumanagoto en sentido estricto.

Entre estos Neo-kari'ñas, la lucha por el reconocimiento de sus tierras ha sido un poderoso precipitante, mas no el único, de la reivindicación de su condición indígena. En lo profundo del inconsciente y la memoria colectivas se han agitado tal vez fuerzas más poderosas relativas a la identidad india así como a la conformación de diacríticos culturales y antiguos arquetipos han comenzado a emerger (el indio luchador, que resiste y procura activamente sus derechos, por ejemplo). Sin postular una relación causa-efecto, esto coincide con los cambios en la opinión pública venezolana sobre la herencia cultural indígena, los fundamentos de la identidad nacional³⁰ y movimientos similares en todo el mundo en pro de las minorías étnicas y sus derechos.

³⁰A finales de la década de 1970 y principios de la década de 1980, en Venezuela se dio un activo movimiento promovido por antropólogos, indigenistas, indígenas y diversos intelectuales que abogaban por una reevaluación de la historia venezolana, la conformación sociocultural de país y la “identidad nacional” para lograr, entre otros objetivos, una mayor visibilidad social de los

Con el reconocimiento formal de estas comunidades como pertenecientes al pueblo kariña, se les incluyó en las deliberaciones para constituir una organización indígena kariña³¹, lo cual permitió encuentros periódicos entre dirigentes y líderes comunitarios. De aquí se generaron, a su vez, esfuerzos para “reapropiarse” de la cultura kariña, entre otras razones como forma de recuperar visibilidad social en ámbitos regionales. Por ejemplo, a algunas comunidades neo-kariña se enviaron maestros kariña para que enseñaran el idioma indígena, ocurrieron matrimonios entre jóvenes miembros de estas comunidades y de aldeas kariña de la Mesa de Guanipa, con lo cual se han empezado a crear lazos parentales todavía muy débiles entre comunidades de la zona I y la zona III.

Muchos maestros de estas comunidades neo-kariña refieren que al adoptarse, aunque de manera parcial, el régimen de educación intercultural bilingüe en las escuelas, han encontrado resistencia por parte de algunos padres de familia. Éstos se muestran inconformes con que a sus hijos se les enseñen aspectos de la cultura y el idioma kariña, alegando que ellos no son indios. Con frecuencia estos mismos maestros deben argumentar en sus mismas comunidades que no sólo se puede aceptar la condición de indígenas para defender las tierras sino que se trata de asumir plenamente una vieja y compleja identidad. Esto genera fuertes rechazos en algunos miembros de la comunidad debido a la vergüenza étnica. Como dice Octavio Paz (1984: 13), se trata de un péndulo “que ha perdido la razón y que oscila con violencia y sin compás” entre el reconocimiento y el no reconocimiento de la condición de indígenas, entre la aceptación y el rechazo, entre el orgullo y el estigma inducido por el desprecio social hacia los indios que han mostrado amplios sectores no indígenas.

A principios de la década de 1970, cuando se planificó la construcción de la represa del Turimiquire, en el estado Sucre, la comunidad de la Meseta de Santa Fe intentó que a sus miembros se les reconociera un pago satisfactorio por la afectación de las bienhechurías. Para ello invocaron el título colonial que les había sido otorgado por la Real Audiencia de Santo Domingo en 1783. Además de la larga batalla legal, así comenzó también entre los miembros de la comunidad una prolongada lucha que ha durado hasta el presente por la aceptación de su condición de indígenas y el reconocimiento externo de tal situación por parte de las autoridades y vecinos. La reasunción de una identidad indígena ha contado con mucha resistencia, interna y externa. Algunos miembros de la comunidad se miran con recelo y parecería que muchos de ellos temen que el “secreto” de sus

indios y prestigiar sus aportes a la cultura venezolana, así como también de los negros y otros grupos y manifestaciones socioculturales subordinadas. De hecho, los denominados “Movimiento por la Identidad Nacional” y “Movimiento Indígena por la Identidad Nacional” pueden considerarse precedentes importantes en las luchas por la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas.

³¹ El Consejo Indígena Kariña (CONIKA), fundado a mediados de la década de 1980.

orígenes sea divulgado. No obstante, la identidad indígena ha permanecido en una especie de estado de latencia que requiere de factores precipitantes para hacerse patente, para lograr su reafirmación. Por ejemplo, en julio de 1992, cuando coordinaba el censo de la población kari'ña, participé personalmente en el empadronamiento de la comunidad de la Meseta de Santa Fe. Mientras recorría a pie una zona montañosa entre Los Altos de Santa Fe, El Palmar y el vecindario de San Pedro, varias personas inquirían por mi presencia y actividades en aquellas zonas rurales. Cuando decía que estaba trabajando en el censo indígena, muchas personas me señalaban sin inmutarse y sin ningún tono dubitativo dónde conseguiría familias indígenas. Esto me sorprendía ya que se trata de zonas rurales, pero no muy distantes de grandes ciudades, como Cumaná, y conglomerados urbanos como Barcelona-Lecherías-Puerto La Cruz- Guanta (estado Anzoátegui). El de Santa Fe no es un caso único, ya que localmente muchas comunidades son reconocidas como indígenas.

Esta conciencia social sobre la presencia de indios en aquellas zonas, contrasta con la visión expresada por funcionarios públicos. Cuando se planificaba el Censo Indígena de 1992, en marzo de ese año, un alto funcionario de la gobernación del estado Monagas me confió que los Kari'ña y Chaima eran sólo unos vivos o listos que querían apoderarse de las tierras contiguas a sus comunidades y que los únicos indígenas que realmente existían en ese estado eran los Warao.

En efecto, la comunidad de Jesús, María y José de El Guamo (estado Monagas) entabló una demanda ante la Corte Suprema de Justicia por los reiterados atropellos del Concejo Municipal de Maturín, que pretendía declarar las tierras de la comunidad como ejidos argumentando la extinción de hecho de los antiguos resguardos indígenas. El proceso duró unos 9 años y finalmente en 1998 la Corte falló a favor de los indígenas y reconoció la validez del título colonial que amparaba las tierras de la comunidad (Morales M. 1996).

También durante la fase de preparación del Censo Indígena de 1992 varias comunidades de Cumanagoto en sentido estricto, como San Bernardino y Pozuelo (esta última en la zona urbana de Puerto La Cruz), ambas en el estado Anzoátegui, intentaron ser incluidas dentro del empadronamiento y, por esta vía, obtener un reconocimiento formal. No había un criterio unánime entre los funcionarios censales para aceptar tal proposición. Básicamente prevaleció la duda sobre cómo explicar que de pronto resurgía o resucitaba un pueblo indígena como el cumanagoto, tenido socialmente por extinto y consagrado así en los manuales de historia y antropología. Por su parte, los dirigentes de estas comunidades ante el temor de quedar excluidos presionaban por ser reconocidos como Kari'ña. Lo importante para ellos era lo percibido, en este caso, como sustantivo (ser indio, genéricamente) y no lo adjetivo (ser Cumanagoto o Kari'ña).

Poco antes, en 1990, la entonces Oficina Regional de Asuntos Indígenas de la Región Nororiente (hoy Dirección Regional de Asuntos Indígenas)³², había elevado una consulta a la Dirección de Asuntos Indígenas (DAI)³³, de la cual dependía, sobre este mismo problema de los reclamos de identidad de las comunidades cumanaagoto. A finales de la década de 1990, la comunidad de Caigua, de origen cumanaagoto, reclamaba ante CORPOVEN, filial de la empresa petrolera estatal Petróleos de Venezuela, S. A. (PDVSA), una indemnización por haber afectado terrenos que la Corona española había reconocido a la comunidad. PDVSA argumentaba que esa comunidad ya no era indígena. Un anciano de Caigua reconocía en julio de 1997 que los miembros de la comunidad eran indefectiblemente indios.

Los Chaima -ubicados en las montañas de Caripe, serranía de Turimiquire, entre los estados Monagas y Sucre- han conservado una mayor visibilidad social, así como la memoria de sus orígenes, su identidad y su etnónimo. Algunos de sus dirigentes habían participado en diversos encuentros indígenas, aunque seguían sin un reconocimiento oficial. De hecho, no fueron empadronados en los censos indígenas de 1982 ni de 1992. Finalmente, una representación chaima fue admitida en las actividades preparatorias de la Asamblea Nacional Constituyente de 1999, con lo cual se terminó de dar un reconocimiento formal a este pueblo indígena. Hoy en día luchan por la demarcación y titulación de sus tierras y el reconocimiento pleno de sus derechos colectivos como indígenas.

Por su parte, los Guaiquerí de la Isla de Margarita (estado Nueva Esparta), que también se creían extintos, recobraron su visibilidad social al reconocerse cerca de tres mil personas como Guaiquerí en el censo general de 2001³⁴.

Como se ve existen diversas manifestaciones de dinámicas étnicas en plena ebullición en el Nororiente de Venezuela. A continuación se presentan dos tablas con las cifras demográficas proporcionadas por el censo de 2001 sobre la población indígena correspondiente a los pueblos indígenas tradicionalmente asentados en las entidades federales del Oriente de Venezuela.

³² Con jurisdicción sobre los estados Anzoátegui, Monagas y Sucre.

³³ Actualmente Dirección General de Asuntos Indígenas, adscrita al Ministerio de Educación. Desde finales de 1976, y hasta la promulgación de la reciente Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas, ésta ha sido el órgano rector de los asuntos indígenas en Venezuela. Dicha consulta fue elevada al Laboratorio de Etnología del entonces Departamento de Antropología del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, en las personas de la Dra. Nelly Arvelo-Jiménez y del autor de este trabajo.

³⁴ El censo general de población y vivienda de 2001 incluía una pregunta, hecha a todos los ciudadanos venezolanos, sobre su pertenencia a un pueblo indígena. En caso de una respuesta afirmativa, se le preguntaba que a cuál pueblo indígena pertenecía. En este censo 2.839 personas se reconocieron como Guaiquerí (2.767 en el estado Nueva Esparta).

Tabla N° 1

Población indígena correspondiente a los pueblos indígenas tradicionalmente asentados en las entidades federales del Oriente de Venezuela

	Anzoátegui			Monagas			Nueva Esparta			Sucre		
	Com.	Gral.	Total	Com.	Gral.	Total	Com.	Gral.	Total	Com.	Gral.	Total
Caribe	-	23	23	-	17	17	-	4	4	-	5	5
Cumanagoto	1	491	492	-	2	2	-	2	2	-	-	-
Chaima	5	12	17	-	1.933	1.933	-	8	8	1.196	873	2.069
Guaikerí	-	5	5	-	3	3	-	2.767	2.767	-	3	3
Kariña	7.992	2.979	10.971	947	227	1.174	-	12	12	2	373	375
Piritu	-	211	211	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Warao	-	137	137	2.855	1.333	4.188	-	43	43	303	212	515
No declarado	62	1.045	1.107	36	799	835	-	348	348	34	431	465
Total	8.060	4.903	12.963	3.838	4.314	8.152	-	3.184	3.184	1.535	1.897	3.432

Fuente: Datos preliminares del censo general de población y vivienda de 2001. Instituto Nacional de Estadísticas.

Leyenda: Com.: datos provenientes del censo de comunidades indígenas; Gral.: datos provenientes del censo general.

Tabla N° 2

Total de población indígena correspondiente a los pueblos indígenas tradicionalmente asentados en las entidades federales del Oriente de Venezuela y total de esos mismos pueblos indígenas en Venezuela

	Nororiente		Venezuela				
	Com.	Gral.	Total	%	Com.	Gral.	Total
Caribe	-	49	49	29,70	3	162	165
Chaima	1.201	2.826	4.027	98,60	1.202	2.882	4.084
Kariña	8.941	3.591	12.532	75,10	11.789	4.897	16.686
Cumanagoto	1	495	496	89,69	1	552	553
Píritu	-	211	211	89,41	1	235	236
Guaikerí	-	2.778	2.778	97,85	1	2.838	2.839
Warao	3.158	1.725	4.883	13,55	28.633	7.395	36.028
No declarado	132	2.623	2.755	13,00	2.064	19.133	21.197
Total	13.433	14.298	27.731	33,91	43.694	38.094	81.778

Fuente: Datos preliminares del censo general de población y vivienda de 2001. Instituto Nacional de Estadísticas. El término geográfico Nororiente engloba a los estados Anzoátegui, Monagas, Nueva Esparta y Sucre. El porcentaje de población incluido en la tabla de Nororiente corresponde al total de la población del respectivo pueblo indígena para Venezuela.

Leyenda: Com.: datos provenientes del censo de comunidades indígenas; Gral.: datos provenientes del censo general.

Etnicidad y demarcación de territorios

La mayoría de las comunidades que actualmente invocan un origen y una consustancial identidad indígena en el Oriente de Venezuela, proviene de antiguos pueblos de indios a los que la Corona española les reconoció sus tierras. La vinculación de estas comunidades a sus tierras, no sólo como recursos materiales o medio de producción, sino como asiento de referentes sagrados e históricos y depósito de los restos de los antepasados, es profunda y ha perdurado en el tiempo. Esto sugiere un fuerte apego y arraigo más allá de la mera dependencia productiva y económica. A ello han de sumarse los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad, los cuales obviamente guardan una íntima relación con el hábitat. Todo esto configura una fuerte relación -construida- entre las comunidades y su entorno físico. De allí la fuerte defensa que tales comunidades han hecho de sus tierras.

Muchas de las dinámicas étnicas actuales en el Nororiente de Venezuela están estrechamente relacionadas con la posesión y propiedad de la tierra.

Con frecuencia la identidad indígena es invocada como una condición necesaria para reivindicar la propiedad de la tierra. La defensa de las tierras ha servido en diversas oportunidades como un factor aglutinador de la identidad y de la capacidad de movilización de las comunidades indígenas, así como un detonante de luchas reivindicativas más amplias. Así pues, ante la angustia generada por la falta de visibilidad y de reconocimiento externo, miembros de algunas comunidades han emprendido el arduo trabajo de (re)aprender un idioma indígena o se han mostrado dispuestos a adoptar recursos culturales que sirvan, a su vez, de diacríticos para reafirmar su origen, condición e identidad indígena.

Las aspiraciones a la reivindicación territorial son muy antiguas. De hecho, muchas comunidades reaccionaron fuertemente para preservar sus tierras ante los intentos -mediante leyes de dudosa legitimidad y constitucionalidad- que hizo el Estado venezolano de dividir los resguardos de antiguos pueblos de indios en el siglo XIX (décadas de 1830 y 1880) y a principios del siglo XX (Armellada 1977; Hernández Castillo 1994).

El reconocimiento de las tierras en la Constitución de 1999, la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (del año 2001) y la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (del año 2005), han precipitado y fortalecido más recientemente las dinámicas étnicas que están en plena ebullición en el Nororiente de Venezuela desde por lo menos hace unas cuatro décadas. Por un lado, se trata de comunidades con claros orígenes indígenas que han visto por fin reconocidos sus derechos territoriales y, por otro lado, se debe considerar adicionalmente que la mayoría de estas comunidades ya poseía títulos coloniales y una larga y no siempre admitida tradición legal sobre sus tierras. Sin embargo, muchas de estas tierras les han sido expropiadas, invadidas o desconocidas por las autoridades competentes al asumir que las comunidades indígenas habían desaparecido y eran sólo realidades sociales y jurídicas del pasado. El supuesto de la extinción de las comunidades indígenas, salvo aquellas que conservaban suficientes diacríticos culturales como para marcar una alteridad extrema difícil de ser ignorada o invisibilizada socialmente, fue la excusa perfecta para desconocer los derechos de estas comunidades. Así se ha creado una situación atípica en el contexto indigenista venezolano: tierras tradicionalmente indígenas, reconocidas como tales por la Corona española a finales del siglo XVIII y ahora reconocidas por el nuevo ordenamiento constitucional, legislativo y administrativo-institucional venezolano, pero que paradójicamente no se trata de territorios contiguos sino fragmentados por la presencia de ciudades y centros poblados no indígenas, carreteras, fundos, agroindustrias, instalaciones petroleras e industriales en general, etc. Todo esto plantea diversos retos para demarcar las tierras indígenas en cumplimiento de las disposiciones constitucionales y la novísima legislación indigenista venezolana.

Un problema correlacionado es que muchos de los antiguos pueblos de indios ya en el siglo XVIII tenían un doble patrón de asentamiento. En el núcleo urbano principal, donde estaban la iglesia y los edificios públicos, los indígenas poseían por lo general una casa que sólo ocupaban ocasionalmente; mientras que regularmente vivían en casas construidas en las adyacencias de los conucos. Esto les permitía estar residenciados cerca de sus áreas de trabajo, cotos de caza y de los ríos donde podían pescar. Adicionalmente, este doble patrón de asentamiento les ayudaba a evadir el control colonial y les facilitaba asimismo la reproducción sociocultural. El visitador don Luis de Chávez y Mendoza fue advertido de esta situación y accedió a mensurar no sólo las tierras de los pueblos de misión sino también la de los conucos. En la actualidad, los títulos coloniales de muchas comunidades indígenas del Oriente de Venezuela son en realidad las mensuras correspondientes a los conucos ya que los pueblos-cabeceros se han convertido en ciudades y centros poblados mayoritariamente habitados por no indígenas como es el caso de Cantaura (antigua Chamariapa), hoy capital del municipio Pedro María Freites del estado Anzoátegui. Los antiguos conucos del pueblo de indios de Chamariapa (Cantaura) constituyen la mayoría de las comunidades kariña de la Mesa de Guanipa. Otro caso similar es el de San Joaquín de Pariri (también en el estado Anzoátegui), cuyos antiguos conucos corresponden a la comunidad kariña de Mapiricure.

Un caso parecido es el del antiguo pueblo de Nuestra Señora de los Desamparados de Areocuar³⁵. El título colonial corresponde a esta vieja denominación colonial, aunque la mayoría de los que se consideran indígenas o descendientes de los pobladores indígenas originales viven en un lugar llamado San Ramón de Areo. Esta duplicidad de denominaciones ha generado algunos conflictos para identificar inequívocamente a los “comuneros” o miembros de la comunidad indígena. Por ejemplo, en septiembre de 2005, cuando visité Areo y San Ramón de Areo, la identificación de los comuneros con la finalidad de otorgar el reconocimiento previsto en la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas había generado conflictos. Se debatía entonces si debía considerarse “comuneros” a todos los habitantes actuales de Areo o sólo a aquellos que habitaban en el sector conocido como San Ramón de Areo y adicionalmente a los pobladores de Areo que pudieran demostrar su ascendencia indígena directa. Aquí se entrecruzan y traslapan los fenómenos de invisibilidad social, vergüenza étnica, desindianización, ocultamiento de la identidad y transfiguración étnica a la que hemos hecho alusión.

Las tensiones se agudizaron cuando en virtud de estas consideraciones para la atribución de la identidad indígena algunos dirigentes comunales

³⁵Hoy más conocido como Areo (estado Monagas).

supuestamente abultaron el número de comuneros con la finalidad expresa de justificar mejor el reconocimiento de las tierras. Esto llevó a que las autoridades encargadas de la demarcación ordenaran una investigación que condujera eventualmente a una revisión del documento de reconocimiento de las tierras. Esto último, sin embargo, al parecer no se llegó a efectuar.

A los problemas aquí discutidos se suma el hecho de la percepción generalizada de que las comunidades descendientes principalmente de Cumanagoto en sentido lato no son indígenas sino que se han transformado en campesinas sin que se considere, en cambio, que tales comunidades han experimentado drásticos procesos de transfiguración étnica. Convencer a las autoridades de lo contrario no siempre resulta fácil. Adicionalmente comunidades y/o vecinos no indígenas tratan de asimilarse al caso de los indígenas, invocando para sí supuestos orígenes indios. Aunque los estudios etnohistóricos y antropológicos pueden ayudar a aclarar casos semejantes, con frecuencia se generan confusiones al equipararse historias recuperadas (con el auxilio de expertos y/o con el activo concurso de las comunidades involucradas) con historias inventadas con la finalidad expresa de acceder a los beneficios acordados para la población indígena³⁶.

Estos casos ponen en evidencia la complejidad de las demarcaciones de tierras indígenas en contextos de transculturación, desindianización, transfiguración étnica y transformación y (re)emergencia de identidades étnicas. Pudiera parecer que el acceso a la tierra se constituye en único móvil para reivindicar la identidad indígena. Sin embargo, siendo el acceso a la tierra una causa en sí misma relevante de reindianización, no es ni la única, ni la más importante ni tampoco suficiente en sí misma. Con toda probabilidad se trata de una causa precipitante de fenómenos de reindianización. Éstos se ven activados por la ocurrencia de una circunstancia propicia para reactivar la identidad desenfanzada, reconstruir la memoria histórica y afrontar las consecuencias sociales de reconocerse como "indio" en un contexto de racismo, exclusión y discriminación sociales.

Dado su carácter visible y objetivable, la lucha por la tierra podría parecer la única causa relacionada con fenómenos genéricos de etnogénesis. No obstante, sólo una visión superficial, incompleta y, por tanto, reduccionista de las dinámicas étnicas que actualmente están ocurriendo en el Nororiente de Venezuela y en otras regiones del país y de América Latina podría llegar a tal conclusión.

Discusión

Tal como sucedió en otras regiones de Hispanoamérica y Brasil, los pueblos de misión contribuyeron a forzar el nucleamiento de la población en

³⁶ Ver la discusión de Bernard Lewis (1984) sobre historia recordada, historia inventada e historia rescatada.

asentamientos urbanos, y fundamentalmente a acelerar los procesos de cambio social y cambio lingüístico, como contraparte de la evangelización. De esta manera, ocurrió una transfiguración étnica, acentuada en aquellas comunidades que tienen como origen pueblos de misión fundados mediante el traslado forzoso y la agregación de indígenas de diversos pueblos.

Esta transfiguración, basada en una pérdida significativa de control sobre los recursos culturales propios (entre ellos la lengua indígena), supuso también un reacomodo y una reconstrucción de la identidad étnica. Muchas comunidades conservaron la identidad genérica de “indios” aunque pudieron desenfatar o invisibilizaron al máximo la identidad original. Por ejemplo, en el Nororiente de Venezuela actualmente muchas personas se reconocen y son reconocidos localmente como “indios” aunque admiten no saber a qué “raza” de indios pertenecen. La fragmentación de la cultura, la transformación de la identidad y la pérdida de la lengua han marchado juntas.

Así, en el Nororiente de Venezuela podemos distinguir en la actualidad entre comunidades de Chaima, de Cumanagoto y de los que he denominando -no en sentido despectivo ni excluyente, sino descriptivo- Neo-kariña. El rasgo común de todas éstas en su condición de indígenas pero con características, a mi modo de ver, diversas. Por ejemplo, los Cumanagoto han asumido una identidad de tipo genérico a veces innominada, como se evidencia en el bajo número de personas que se reconocieron como Cumanagoto en el Censo de 2001 (496 en la región de Nororiente; y 553 en todo el país); los Chaima conservan, sin embargo, su nombre étnico como parte de la identidad propia u original; y algunas comunidades, en pueblos que durante la colonia fueron producto de agregación de indígenas de diverso origen (principalmente chaima, cumanaquito y kariña), han asumido durante las últimas tres o cuatro décadas una identidad kariña, de allí que los llame Neo-kariña. Los Guaiquerí de la isla de Margarita reclaman también su identidad indígena, aunque aparentemente sus tierras han sido urbanizadas en gran medida. El caso de otros grupos, como los Piritu, merece mayores estudios³⁷.

Al desenfatar los diacríticos culturales así como al relajarse -como respuesta a las agresiones coloniales- y debilitarse la identidad, se da un fenómeno de evanescencia o invisibilidad social, de los pueblos indígenas. Así, en muchos casos, existen indios que no son vistos o que no parecen indios porque no se corresponden con el estereotipo forjado por los imaginarios de las élites dominantes o popular sobre lo que es o debe ser un indio.

³⁷ En la década de 1980 la entonces Escuela de Sociología y Antropología de la Universidad Central de Venezuela desarrolló el Proyecto Piritu que consistió en intensificar estudios multidisciplinarios sobre la zona de Piritu (al norte del estado Anzoátegui). Habría que evaluar si estos estudios contribuyeron a reanimar en cierta forma la emergencia de una identidad “piritu”.

Ante la fragmentación social y de la identidad, se plantean varios retos que, en el caso de la demarcación de tierras y territorios indígenas, adquieran una pertinencia política y antropológica de gran valor. Me referiré a lo que considero que son tres de esos retos:

Primero: La demarcación no será del todo exitosa si no va acompañada de un proyecto de recuperación de la historia y de revitalización cultural y lingüística, como una forma de fortalecer el tejido social en torno a una identidad indígena debilitada por la vergüenza étnica y lingüística, producto de actitudes coloniales y neocoloniales.

Segundo: La demarcación en sí misma, lejos de ser un proceso simple y en cierta forma mecánico de evocación de antiguos linderos (si bien muchos de ellos fueron reconocidos ya por la Corona Española e incluso ratificados por tribunales de la República), implica la creación de figuras administrativas que se adapten a las características socioculturales de los pueblos indígenas involucrados y garanticen el reconocimiento efectivo de sus tierras. En este sentido, creo que en el Nororiente y Oriente de Venezuela es necesario (y tal vez la propuesta sea válida para otras regiones indígenas del país) demarcar a dos niveles: a) a nivel comunitario, siguiendo en lo posible los linderos de los antiguos pueblos de indios o aquellos reconocidos por el uso, la costumbre y la memoria colectiva; y b) a nivel zonal, creando figuras administrativas ad hoc, que garanticen el pleno disfrute de los derechos que la Constitución y las leyes les acuerdan a los indígenas. Propongo una figura que sería un especie de "Área Especial Indígena" que otorgue derechos especiales a los pueblos indígenas como compensaciones por la pérdida territorial fruto de las agresiones coloniales. De esta manera se lograría reconstruir el territorio étnico y se evitaría la fragmentación de las tierras indígenas en archipiélagos conformados por pequeñas islas que serían las comunidades. Esto no sólo sería pernicioso para la continuidad cultural, sino que tampoco aseguraría la sostenibilidad de los proyectos productivos de las comunidades indígenas. Al crecer la población de éstas, aumentaría la densidad y la presión demográfica en tierras cuya capacidad de carga estaría crecientemente limitada.

Tercero: La demarcación y el reconocimiento de tierras serían insuficientes sin un plan de manejo de recursos naturales, lo cual debe hacerse a partir de conocimientos y saberes propios de las comunidades, con lo que la formulación de estos planes se conecta con el primer reto señalado.

Creo haber puesto de manifiesto la estrecha relación que guardan las dinámicas étnicas y los procesos de etnogénesis, genéricamente entendidos, así como la recuperación de la historia y la revitalización socio-cultural, con la demarcación de territorios y reconocimiento de tierras en el Nororiente del país. Adicionalmente los casos aquí discutidos permiten entender la identidad como la resultante de la construcción social que un pueblo o sociedad haga de su memoria colectiva, lo cual está influido por múltiples factores históricos. De allí que la identidad étnica 1) sea un proceso

dinámico y no una construcción estática e inamovible; y 2) que esté supeditada a eventos históricos y no determinada infaliblemente por la presencia de recursos culturales seleccionados por un analista -desde afuera y de forma unilateral- como criterios indubitables de adscripción étnica o de extinción de un pueblo.

Resumen

Los criterios administrativos que precisan de categorías uniformes y rígidas, como el concepto de "indioū o "indígenaū, pueden constituir un fuerte obstáculo para la demarcación de territorios indígenas. Estas categorías contrastan con las realidades socioculturales y étnicas, especialmente cuando se trata de sociedades caracterizadas simplistamente como "transculturadasū. Éste sería el caso de tres pueblos indígenas del Nororiente de Venezuela: Chaimas, Cumanagoto y Kariñaña, de filiación lingüística caribe. Este trabajo discute las implicaciones entre dinámicas étnicas y demarcación de territorios indígenas, comparando sintéticamente esos casos. Se correlacionan las dinámicas étnicas (etnogénesis, desindianización, reindianización y transfiguración étnica) con las demandas de reivindicación de los derechos culturales, en sentido amplio, y concretamente con los procesos de demarcación territorial.

Abstract

The administrative criteria that require rigid and uniform categories such as the concepts of "Indianū or "Indigenousū may constitute a difficult obstacle for the demarcation of aboriginal territories. These categories contrast with the socio-cultural and ethnic realities, especially when it deals with societies characterized simply as "transculturalized.ū This would be the case of three indigenous groups from the North-western area of Venezuela: Chaima, Cumanagoto, and Kariñaña, of Carib linguistic filiation. This paper discusses and compares the implications between ethnic dynamics and indigenous land demarcation in these case studies. Ethnic dynamics (ethnogenesis, deindianization -losing aboriginal identity-, reindianization -recovering aboriginal identity-, and ethnic transfiguration) are correlated with the demands on cultural rights claiming -in a general sense, and concretely with the processes of territorial demarcation.

Referencias

Acosta Saignes, Miguel

1946

Los caribes de la costa venezolana. México: Acta Antropológica.

- 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.
- Anderson, Benedict
 1997 Comunidades imaginadas Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica (Colección Popular, 498) (1ª reimp. de la 1ª ed. en español de la 2ª en inglés).
- Armellada, Cesáreo de
 1977 Fuero indígena venezolano. *Montalbán* 7: 7-423.
- Arvelo-Jiménez, Nelly
 2000 Three crises in the history of ye'kuana culture continuity. *Ethnohistory* 47 (3-4): [731]-746.
- Arvelo-Jiménez, Nelly y Horacio Biord
 1994 The impact of conquest on contemporary indigenous peoples of the Guiana Shield: the system of Orinoco regional interdependence. En *Amazonian Indians from prehistory to the present anthropological perspectives*. Anna Roosevelt, editor. pp. 55-78. Tucson/London: The University of Arizona Press.
- Arvelo-Jiménez, Nelly, Abel Perozo y Stanford Zent
 1986 Frontera económica y territorios tradicionales al sur del Orinoco. *Boletín Antropológico* 10: 36-54.
- Arvelo-Jiménez, Nelly, Filadelfo Morales M. y Horacio Biord C.
 1989 Repensando la historia del Orinoco. *Revista de Antropología* (Universidad de Los Andes, Bogotá) 5 (1-2): 153-174.
- Ayala Lafée, Cecilia
 1994-1996 La etnohistoria prehispánica guaqueri. *Antropológica* 82: 5-127.
- Barth, Fredrik
 1976 Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. México: Fondo de Cultura Económica (sección de Obras de Antropología) (1ª ed. en español).
- Biord Castillo, Horacio
 1985 El contexto multilingüe del sistema de interdependencia regional del Orinoco. *Antropológica* 63-64: 83-101.
 1992 Organización social y resistencia a la conquista europea. Los casos teque y cumanagoto. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia (Caracas)* N° 297: 51-68.
 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).
 2006 Sistemas interétnicos regionales: el Orinoco y la costa noreste de la actual Venezuela en los siglos XVI, XVII y XVIII. En *Diálogos*

- culturales. Historia, educación, lengua, religión, interculturalidad. Niria Suárez, editora. pp. 85-120. Mérida: 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, N° 2).
- 2007 Los kari'ña. En Salud Indígena en Venezuela. Germán Freire y Aimé Tillet, editores. pp. [75]-139. Caracas: Ministerio de Salud, vol. 2.
- 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.
- Bonfil, Guillermo
- 1995 Diversidad y democracia: un futuro necesario. En Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina. Grupo de Barbados. Alicia Barabas, Miguel Bartolomé y Salomón Nahmad, editores. pp. [9]-18. Quito: Abya- Yala (Biblioteca Abya-Yala, N° 27).
- Cardoso de Oliveira, Roberto
- 1977 Articulación interétnica en Brasil. En Procesos de articulación social. E. Hermitte y Leopoldo J. Bartolomé, compiladores. pp. 282-304. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / Amorrortu Editores.
- Castillo Hidalgo, Ricardo Ignacio
- 2005 Asentamiento español y articulación interétnica en Cumaná (1560-1620). Caracas: Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 259).
- Civrieux, Marc de
- 1970 Los últimos coaca. Antropológica 26: (1)-108.
- 1972 Cumanagoto, a network of modern confusion. Review of Ethnology (Institut für Völkerkunde, Universidad de Viena, Austria) Vol. 3 / 17: 129-136.
- 1976 Los caribes y la conquista de la Guayana española (Etnohistoria kari'ña). Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- 1980 Los cumanagoto y sus vecinos. En: Los aborígenes de Venezuela. Walter Coppins y Bernarda Escalante, editores. Vol. 1. Etnología antigua. Audrey Butt Colson, editora. pp. 27-239. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias naturales,

- Instituto Caribe de Antropología y Sociología (Monografía N° 26).
- 1998 Los Chaimas del Guácharo. Etnología del oriente de Venezuela. Caracas. Banco Central de Venezuela (Colección V Centenario del Encuentro entre Dos Mundos 1492-1992; 1498-1998).
- Clarac Noirtin, Gerald
1983 Las comunidades indígenas del país: núcleos fecundos para un proceso agrario autogestionario basado en el ecodesarrollo y etnodesarrollo. Caracas: Instituto Agrario Nacional.
- Croes Esté, Gabriela y Horacio Biord Castillo
1999 Recuperación de la memoria colectiva en las comunidades de Santa Rosa de Ocopía. En La pertinencia cultural y la equidad: bases para la etnoeducación. Gabriela Croes Esté, coordinadora. pp. 83-94. Caracas: Ministerio de Educación y Organización de Estados Americanos.
- Da Prato-Perelli, Antoinette
1990 Las encomiendas de Nueva Andalucía en el siglo XVII. Visita hecha por don Fernnado de la Riva Agüero Oidor de la Audiencia de Santo Domingo 1688. (Traslado y estudio Preliminar 4 vols. Caracas: Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, I: 202; II: 203; III: 204; IV: 205).
- Dreyfus, Simone
1983-1984 Historical and political anthropological inter-connections: the multilinguistic indigenous polity of the "Carib" Islands and Mainland from the 16th to the 18th century. Antropológica 59-62: 39-55.
- 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.
- Heinen, H. Dieter
1988 Los waraos. En Los aborígenes de Venezuela. Walter Coppens y Bernarda Escalante, editores. Vol 3. Etnología contemporánea, II. Jacques Lizot, editor. pp. 585-689. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología y Monte Ávila Editores (Monografía N° 35).
- Hernández, Francisco
1994 Las comunidades indígenas en Venezuela y el problema de la tenencia de la tierra. En Esperando a Kuyujani: tierras,

leyes y autodemarcación. Encuentro de comunidades ye'kuanas del Alto Orinoco. Simeón Jiménez y Abel Perozo, editores. pp. 45-68. San Pedro de los Altos: Asociación Otro Futuro, Gaia, IVIC (Biblioteca de Antropología: La Cotidianidad Pluricultural de Venezuela, N° 1).

Jiménez, Simeón y Abel Perozo (editores)

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).

Jimeno, Myriam

1996 Juan Gregorio Palechor: tierra, identidad y recreación. *Journal of Latin American Anthropology* 1 (2): 46-77.

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).

Morales Méndez, Filadelfo

1979 "Reconstrucción etnohistórica de los kari'ñas de los siglos XVI y XVII". Trabajo de grado presentado como requisito parcial para optar al título de Magister Scientiarum en Biología, mención Antropología. Centro de Estudios Avanzados. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Caracas.

1990 Los hombres del onoto y la macana. Caracas: Fondo Editorial Trópikos.

1996 "El expediente 392 de la Corte Suprema de Justicia. Los Kari'ña demandan nulidad de ordenanza municipal". (3 vols.). Trabajo presentado para ascender a la categoría de Profesor Titular. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

Morales Méndez, Filadelfo, Mariaelena Capriles de Prada y Horacio Biord

1987 Historia kari'ña de los siglos XVI y XVII. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* (Caracas) N° 277: 79-99.

Morales Méndez, Filadelfo y Nelly Arvelo-Jiménez

1981 Hacia un modelo de estructura social caribe. *América Indígena* 41 (4): 603-626.

- Morey, Nancy K. C.
 1975 "Ethnohistory of Colombian and Venezuelan Llanos". Tesis doctoral. Universidad de Utah. Ann Arbor: University Microfilms International. (mimeo).
 1976 Ethnohistorical evidence for cultural complexity in the Western Llanos of Venezuela and the Eastern Llanos of Colombia. *Antropológica* 45: 41-69.
- Morey, Robert V. y Nancy C. Morey
 1975 Relaciones comerciales en el pasado en los llanos de Colombia y Venezuela. *Montalbán* 4: 533-564.
- Ojer, Pablo
 1966 La formación del Oriente venezolano. I: Creación de las gobernaciones. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. Facultad de Humanidades y Educación. Instituto de Investigaciones Históricas. (Biblioteca de Estudios Universitarios, 6).
- Paz, Octavio
 1984 El laberinto de la soledad. México: Fondo de Cultura Económica y Secretaría de Educación Pública (Lecturas Mexicanas, 27).
- Pérez Ramírez, César (compilador)
 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).
- Ribeiro, Darcy
 1970 As Américas e a civilização. Processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira (Coleção Perspectivas do Homem, Volume 44 A, Série Antropologia) (segundo volumen de la serie Estudos de Antropologia da Civilização).
- Ribeiro, Darcy y Mercio Gomes
 1995 Etnicidad y civilización. En *Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina*. Grupo de Barbados. Alicia Barabas, Miguel Bartolomé y Salomón Nahmad, editores. pp. [29]-53. Quito: Abya- Yala (Biblioteca Abya-Yala, N° 27).
- Suárez, María Matilde
 1968 Los warao: indígenas del Delta del Orinoco. Caracas: Departamento de Antropología, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.

Venezuela República de. Presidencia de la República. Oficina Central de Estadística e Informática (OCEI)

1985 Censo indígena de Venezuela. Nomenclador de comunidades y colectividades. Caracas: Oficina Central de Estadística e Informática.

1993 Censo indígena de Venezuela 1992. T. I. Caracas: Oficina Central de Estadística e Informática.

Villalón, María Eugenia

1987 Una clasificación tridimensional de lenguas caribes. Antropológica 68: 23-47.

Whitehead, Neil L.

1988 Lords of the tiger spirit. A history of the Caribs in Colonial Venezuela and Guyana. 1498-1820. Dordrecht/Providence: Foris Publications. (Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Caribbean Series,10).

Zamora Munné, Juan Clemente

1976 Indigenismos en la lengua de los conquistadores. Barcelona: Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico (Serie Lengua y Folklore) (Colección Uprex; 51).

Recibido:12-03-2007
Aceptado:15-11-2007

Centro de Antropología "José María Cruxent". Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.
Apdo. 21.827. Caracas, 1020-A. Venezuela.
Email: hbiord@ivic.ve
