

## **LAS LITERATURAS INFANTILES INDÍGENAS DE VENEZUELA: PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL\***

**GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, VÍCTOR FRANCISCO**

Instituto Pedagógico de Caracas, Venezuela

**Correo electrónico:** victorfranciscogonzalez@gmail.com

### **RESUMEN**

La investigación que se aborda está relacionada con el tema de las literaturas infantiles indígenas del Estado Amazonas en el ámbito del patrimonio cultural inmaterial de los venezolanos. La salvaguardia de este patrimonio inmaterial de los pueblos indígenas es una necesidad apremiante para la preservación de la diversidad cultural y la consolidación del pluralismo cultural. En lo que respecta a la metódica, partimos de algunos supuestos teóricos propios de la filosofía de la cultura y de la antropología filosófica y cultural. Finalmente, al investigador le pareció muy actualizada la propuesta sobre Oraliteratura de la escritora Nina de Friedemann, quien considera necesario un diálogo cultural entre la razón total y dialogante, la oral aborígen, y una razón letrista.

**PALABRAS CLAVE:** Literaturas infantiles indígenas, patrimonio inmaterial, oralidad, oraliteratura.

## **THE INDIGENOUS CHILDREN'S LITERATURE OF VENEZUELA: INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE**

### **ABSTRACT**

The research addressed is related to the issue of indigenous children's literature of the Amazon State in the field of intangible cultural heritage of Venezuelans. The safeguarding of this intangible heritage of indigenous peoples is a pressing need for the preservation of cultural diversity and the consolidation of cultural pluralism. With regard to methodics, we start from some theoretical assumptions of the philosophy of culture and of philosophical and cultural anthropology. Finally, the proposal on Oraliteratura by the writer Nina de Friedemann, who considers a cultural dialogue between the total and dialogic reason, the aboriginal oral, and a lyricist reason, seemed very up to date to the researcher.

**KEY WORDS:** Indigenous children's literature, intangible heritage, orality, oral literacy.

---

\*Fecha de recepción: 27-11-2019. Fecha de aceptación: 20-03-2020.

## 1. INTRODUCCIÓN

Perder la memoria histórica o cultural de un país es perder su propia identidad. Precisamente, la investigación que se aborda está relacionada con el tema de las literaturas infantiles indígenas en el ámbito del patrimonio cultural inmaterial de los venezolanos. Específicamente, estamos hablando del patrimonio autóctono e inmaterial de los pueblos indígenas del Estado Amazonas, plasmado a través de sus literaturas y, concretamente, aquéllas que ha sido el resultado del imaginario de los pueblos indígenas de la región amazense.

Al respecto, es importante citar a la autora Olga Lucía Olano (2008: p.6), quien entre otras autoras, plantea que: “El patrimonio cultural es importante para una sociedad porque es la historia entre la memoria individual y la colectiva, es parte de la transmisión de lo que ha sucedido en un territorio determinado”. De tal manera que para el desarrollo del estudio es fundamental considerar la diversidad de los lugares, las geografías y las múltiples características de los seres humanos de esta vasta región amazense de la nación.

## 2. ELEMENTOS QUE IDENTIFICAN A LAS LITERATURAS INDÍGENAS DEL ESTADO AMAZONAS Y SU VINCULACIÓN CON EL PATRIMONIO CULTURAL DE LA NACIÓN

*La literatura es, por esencia un arte oral, histórica y conceptualmente anterior al signo que la recoge, sea jeroglífico, ideograma o letra. Hasta el que lee habla interiormente. No digamos ya el que escribe.*

Alfonso Reyes. “Lo oral y lo escrito”. Al Yunque, 1960

Un aspecto que ha de tenerse en cuenta para este estudio, es que el Estado Amazonas es la entidad federal con mayor población indígena del país. De acuerdo con el último Censo de esta población del año 2011, un 50,6% de la población la inte-

gran los indígenas que habitan la región. Este dato, no deja de ser importante, pues a pesar del embate modernizador y de los acelerados cambios que se generó en las urbes, muchos de sus habitantes de esta región del país aún conservan rasgos de sus patrones ancestrales milenarios. Uno de los elementos más notables se plasma en la Oralidad. Por tal motivo, hemos considerado discutir la importancia que tiene la oralidad en estos pueblos para la transmisión de los elementos constitutivos de sus propias culturas, dándole para ello, especial énfasis a las literaturas indígenas infantiles. Además, en el caso venezolano y de varios países latinoamericanos, hoy día aparece consagrado en sus Constituciones el derecho de los pueblos indígenas de garantizarles una Educación Propia que tome en consideración los rasgos multiétnicos, multiculturales y plurilingües de cada pueblo. Ello también incluye sus literaturas.

En lo se refiere al binomio Oralidad y Patrimonio cultural, hoy día constituye todo un tema de discusión en los eventos internacionales de todos los países. En este contexto, la relegación del patrimonio inmaterial ha sido evidente, aunque, si todas las formas del patrimonio cultural son frágiles, las expresiones inmateriales, que habitan la mente y el corazón de los seres humanos, lo son muy especialmente. El patrimonio inmaterial -tradiciones orales, costumbres, lenguas, música, danza, artes escénicas, rituales, fiestas, medicina tradicional, artes culinarias, entre otros.- es sin embargo para muchas culturas, en particular las de las minorías y las de los pueblos indígenas, la fuente esencial de su identidad. La salvaguardia de este patrimonio es una necesidad apremiante para la preservación de la diversidad cultural y la consolidación del pluralismo cultural. La UNESCO juega un papel pionero en su preservación.

Pero, ahora acerquémonos a las fuentes inspiradoras y motivadoras de las narrativas orales presentes en las literaturas originarias de los pueblos indígenas del Amazonas. En principio,

es importante resaltar que los relatos de estos pueblos pueden evidenciarse en los mitos y las leyendas de origen colectivo y anónimo considerados como verdades entre los pueblos antiguos que muchas veces fueron legados a sus descendientes a través de la oralidad y los rituales que los trasladan-a menudo con transformaciones notables- hasta el presente.

Cabe señalar, que la cotidianidad en la vida y el acontecer de los pueblos de la región parece ser una constante que valdría la pena examinar en el caso de sus literaturas. Para este propósito hemos pensado en lo que plantea el antropólogo venezolano Omar González Nãñez (2000) . Se cita en extenso:

Las sociedades indígenas hacen de la oralidad un recurso estratégico para la incorporación del niño a la matriz sociocultural, política y productiva de su sociedad. En los diversos sistemas discursivos asociados con ceremoniales rituales, tales como los rituales de iniciación (o ritos de pasaje), y otros eventos comunicativos en algunas de estas sociedades (especialmente en el caso de los arawakas del sur de Venezuela, que son los que más hemos estudiado) encontramos codificadas las pautas a seguir por los jóvenes al pasar a la adolescencia dentro de su sociedad. Estos rituales, asociados con una historia mítica que deposita en su memoria y transmite oralmente el chamán o el “cabezante” (mãdzaru) de una iniciación constituyen un aspecto importante del proceso de pedagogía aborigen, pues allí recibirá información desde que en ILLO TEMPORE (En aquel tiempo) el Creador de su sociedad, comenzó el Mundo y las Gentes; allí aprenderá las destrezas necesarias para desenvolverse en el conuco, en la artesanía y en sus relaciones con los otros hombres y mujeres de sus sociedad. (González, 2000:40)

Las temáticas sobre el “conuco”, “la artesanía” y la propia iniciación de los jóvenes de las sociedades indígenas, los rituales que expone González Nãñez, constituyen en gran medida, parte

de las narrativas ancestrales y literaturas a las que nos referimos. No obstante, la lógica y estética eurocentrista y occidental habitó al lector a ignorarlas y dejarlas de lado. De ahí la importancia de estas literaturas en los estudios sobre patrimonio cultural del país.

En ese sentido, surge en la investigación la posibilidad de abrir asignaturas en las universidades latinoamericanas que incluyan en sus programas de doctorado la formación de investigadores, catedráticos y tutores que ahonden de manera crítica la complejidad cognoscitiva que implica el término “cultura”, y en particular, desde la realidad y conocimiento de los pueblos indígenas de toda la región latinoamericana, pero con mayor énfasis en las literaturas de estos pueblos que, como ocurrió con otros pueblos de la región, fueron sometidos a un proceso “civilizatorio” que devino en aculturación y enculturación forzada o natural, así como a la escasa importancia que los funcionarios de los niveles centrales conductores de las políticas educativas (en ocasiones, orientados bajo una lógica elitista) les conceden, por no decir las anulan, a las literaturas orales indígenas; situación ésta que se refleja en la elaboración de los limitados y aún tradicionales diseños curriculares que se imparten en los centros escolares de la región. En síntesis, se trata de evitar una educación mimetizada, así como mediática impuesta por un modelo hegemónico que se ufana en repetir los mismos errores del pasado colonial. Afortunadamente, hay posibilidades reales de que esta situación cambie con la reciente creación del Instituto Nacional de Idiomas Indígenas, como ente rector creado por la Ley de Idiomas Indígenas<sup>1</sup>.

Cabe destacar, que la ausencia del indígena en las literaturas del país y la necesidad insoslayable de darle un giro distinto a esta situación ha sido motivo de preocupación de muchos de nuestros más notables escritores. Entre ellos, Uslar Pietri (1953), Gustavo Pereira (2001), Miguel Ángel Jusayú (1986), Alberto Rodríguez Carucci (2011), entre otros. Consideramos de mucho interés citar

las palabras de Rodríguez Carucci sobre el tema:

En todo caso, los indígenas de Venezuela son –casi- elementos ajenos a la literatura y no han sido referencia relevante etapa de su historia. Tal vez porque desde los cronistas han sido enfocados como el oponente a vencer, y luego porque la cultura criolla-además de segregarlos socialmente- los asumió como opuestos al “progreso” o como seres irrelevantes que no tienen el “pasado glorioso” de los araucanos ni configuran una imagen decorativa en el ámbito conflictivo de todos los días de un país fundamentalmente urbano, donde tematizar al “indio” podría verse como una evasión frente a otras cuestiones consideradas más urgentes (2011: 15).

Rodríguez Carucci le concede una importancia fundamental al imaginario en las literaturas indígenas de Venezuela. En particular, hace reflexiones muy interesantes sobre el Mito de Amalivacá: Ser Supremo y héroe mítico en la cultura de los Tamanacos.

### **3. LA METAMORFOSIS. UNA CONSTANTE EN LOS MITOS Y LAS LITERATURAS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL ESTADO AMAZONAS.**

Partimos de algunos supuestos teóricos propios de la filosofía de la cultura y de la antropología filosófica. Como ha sido materia de discusión de múltiples pensadores, en los mitos- nosotros sumamos a ello algunos elementos presentes en las literaturas indígenas infantiles-, hay características que vinculan a sus personajes o actores con el Gran Tiempo, el Tiempo Sagrado o “Aquel Tiempo”. Justamente en ese tiempo mítico, ahistórico y primordial el hombre convivía y compartía su comunicación con los dioses y con todos los seres que conformaban las especies animales existentes. En efecto, había una armonía, una “correspondencia”; no había separación entre el Cielo y la Tierra. Era

un tiempo universal totalmente distanciado de Cronos. Pero, algo distinto ocurrió cuando se produjo la degradación de ese tiempo, lo que bíblicamente se conoce como “La Caída”.

Relatos o narraciones de este tipo han sido objeto de estudios de los más destacados mitólogos. Elocuentes han sido las investigaciones de Mircea Eliade, de filósofos como Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854), antropólogos como Herbert Kühn y Levi Bruhl, Frazer, Claude Levi-Strauss, entre otros. En resumen, el nuevo hombre traspone los límites brumosos de la época “relativamente mítica” para penetrar en el ámbito de la historicidad. Posteriormente, sólo quedará la nostalgia y el recuerdo- por cierto, muy usual en los poetas románticos, místicos y ocultistas. Para el hombre caído, que ha perdido la facultad de aprehender la imagen real del universo, la poesía es una vía más accesible que las técnicas del éxtasis, para desarraigarse del tiempo y de la historia.

Consideramos de gran interés colocar la siguiente cita de Eduardo Azcuy (2013: 35-36) por estar estrechamente asociada con la investigación:

En lo profundo de su psique, el hombre guarda un sentimiento ahistórico, la huella de una existencia más completa, más rica, de una época en la que participó de la condición paradisiaca del Hombre perfecto. Esa situación primordial tuvo lugar in illo tempore, en el Gran Tiempo de los orígenes, en una Edad de Oro “absolutamente mítica”. En ese tiempo fabuloso, el hombre “natural”, en estado de beatitud y libertad, se hallaba frente a frente a los superhombres que descendían a la Tierra, para mezclarse en sus asuntos y orientar su vida. Los mitos de ascensión nos hablan de la extrema “proximidad” entre la Tierra y el Cielo. Sin embargo, un profundo trastrocamiento alteró ese régimen existencial. El hombre experimentó una modificación cualitativa en el interior de su ser y fue proyectado al cauce de la temporalidad. La caída significó una “ruptura” esencial en la condición humana. Sus consecuencias fueron el sufrimiento, la sexualidad, el politeísmo y la muerte. El cielo se tornó le-

jano, las “escalas” que comunicaban con los niveles superiores, fueron abatidas y la montaña mágica aplana-  
nada. La época paradisíaca llegó a su fin y el hombre,  
privado de su condición original, se convirtió en un  
ser caído.

Después de ese “Tiempo Primordial” sólo quedó el  
silencio y la nostalgia por haber perdido la armonía  
con el universo. Ante esta circunstancia dolorosa, la  
“oralidad” constituyó el mejor vestigio o instrumen-  
to para volver a ese tiempo mágico. Aún podemos  
presenciarlo en el trabajo de los chamanes y de los  
sacerdotes y curanderos auténticos de la humanidad,  
quienes al decir de Mircea Eliade se convirtieron en  
“los principales guardianes, de la rica literatura oral”  
(1961).

Creemos que hay evidencias de lo anterior en algunos de  
los textos tomados de las literaturas de los pueblos Warekena y  
Baré del Estado Amazonas. Como podrá notarse, en sus narrati-  
vas hay relación con el origen y transformación de los seres y de  
su lugar en el cosmos. De hecho, el gran Maestro y antropólogo  
Claude Levi-Strauss estudió detenidamente el problema cuando  
hace referencia a la lógica que subyace en las clasificaciones toté-  
micas (1964: 63). Particularmente, uno entre los múltiples ejem-  
plos de su estudio llamó nuestra atención. Así lo expone el insig-  
ne Maestro:

Los propios indígenas tienen a veces el sentimiento  
agudo del carácter “concreto” de su saber, y lo opo-  
nen vigorosamente al de los blancos: Sabemos lo que  
hacen los animales, cuáles son las necesidades del  
castor, del oso, del salmón y de las demás criaturas,  
porque antaño, los hombres se casaban con ellos y  
adquirieron este saber de sus esposas animales... Los  
blancos han vivido poco tiempo en este país, y no co-  
nocen mayor cosa de los animales; nosotros estamos  
aquí desde hace miles de años y hace mucho tiem-  
po que los propios animales nos han instruido. Los  
blancos anotan todo en un libro, para no olvidar; pero  
nuestros ancestros se desposaron con los animales,

aprendieron todos sus usos y han transmitido estos conocimientos de generación en generación.

Ahora bien, en el caso de los textos literarios indígenas del Estado Amazonas que nos correspondió examinar, también es notoria esta Otra lógica, esta característica peculiar o esta relación armónica existente entre los seres que poblaban el universo. Para ilustrarlo, hemos colocado sólo una parte de la traducción de la Historia de Kuámasi, un texto de la Mitología Warekena del Profesor Omar González Ñáñez (2005):

Érase una vez un hombre llamado Kuámasi, el hijo de Puméyawa.

Puméyawa era una mujer bonita y perfumada.

Su nombre se debía a su perfume.

Por eso le dieron el nombre de Puméyawa

Ella andaba por todas partes en los comienzos del Mundo.

.....

Ésa noche todos los hombres bailaron y la vieron apetecible.

Después las mujeres oyeron a los hombres que venían bailando hacia ellas.

Según cuentan, aquellos hombres vestían trajes muy elegantes.

Entonces, Epírari habló

Yo bailaré con Puméyawa, él dijo.

Epírari era un pajarito de pinta muy bonita al cual los criollos le dan el nombre de "azulejo".

Entonces ella volvió a brincar donde el Bakáko. Bailamos, le dijo.

Sí, le contestó

El bailó con ella, por eso es que ahora tiene su cuerpo manchado.

Por esa razón, aunque todos la deseaban por esposa, nadie se atrevió o tuvo miedo de hablar con ella.

Sólo uno habló con ella, el Puákari.

Entonces ella se casó con Puákari

Después él se la llevó a su pueblo.

Como podrá observarse en el mito warekena traducido por

González Ñáñez, la Princesa Puméyawa pierde su encanto, su fragancia perfumada al rallar con las otras mujeres del lugar. En ese momento preciso, aparece la opacidad, la carencia del tiempo mítico: Es como una “caída” o ausencia. Por el contrario, el mito deberá iluminar y fortalecer la luz. De hecho, “Epírari” (el azulejo) no quiso mancharse, pues tal vez temía perder su atractivo edénico. En lo sucesivo, Puméyawa irá perdiendo la belleza de “aquel tiempo” hasta morir. No obstante, algo análogo ocurrirá con Kuámasi (hijo de Puméyawa), quien posteriormente vengará la muerte de su madre. La continuación del ciclo marcará la ausencia de ese tiempo primordial.

Por otra parte, hay dos leyendas orales que han sido perpetuadas en la memoria colectiva del pueblo Baré por el maestro Pompilio Yacame, pasando así de la oralidad a la escritura y salvando una rica tradición popular que, de otro modo, pudo haber sucumbido en el tiempo y el olvido. Nos referimos a las Leyendas del Áparo y la del Curimacare. Con respecto a la primera, entre las interesantes y múltiples leyendas de las tribus del Río Negro (Amazonas), que se pierden en la noche de los tiempos, está la del ÁPARO, referido a un pueblo de misterioso origen y desconocido destino. Dicho pueblo estaba formado por “sapos que son gentes” o mejor dicho, gentes que fueron convertidas en sapos por un poder sobrenatural de un Dios Arawaco, como sería el Supremo Dios Túpana. Se presenta parte de la traducción al español del texto original Baré:

-El hábitat preferido por los Áparos es el fondo de los caños o lagunas en lugares apartados. De estos tranquilos y húmedos lugares salen en determinadas épocas del año, cuando se produce y se extiende por todas partes una densa neblina acompañada de un gran frío, muy extraño en estas regiones ecuatoriales. Dicen que este móvil pueblo

no vivía en casas, porque siempre estaban viajando.  
-La leyenda dice que los Aparos antiguamente peleaban con otras gentes que poblaban la tierra y cuando lo hacían era amparándose en esta neblina que producen ellos mismos. De esta manera navegaban silenciosamente, semiocultos, llegando así sin ser notados a las casas, campamentos o rancherías que estuvieran habitadas, mataban a todos sus moradores sin dejar huellas, usando en el ataque como arma, el mismo canaleta utilizado para navegar y el que tiene forma de una fuerte lanza, hecho de una madera muy dura llamada en Brasil “madera de piedra” con el mismo sigilo con que llegaban, desaparecían amparándose en las densas neblinas para regresar a sus escondrijos.

Según Acero Duarte (2015):“El hombre Áparo u hombres sapos peleaban con otros humanos para controlar sus tierras. Eran sigilosos y audaces para sorprender al oponente, pero se le iba la mano atacándolo. Por lo que fueron castigados por el Dios Arawaco, convirtiéndolos en sapo”.

Citamos otra de las leyendas Baré traducidas por el Maestro Pompilio Yacame (junio, 2009):

### **Curimacare: “leyenda Baré”**

-Es una elevación rocosa enclavada en el caciqueare, cuyo nombre en idioma Baré significa MORROCOY GRANDE. Tiene dos formaciones con siluetas. Bakunwenuntetibaatjama KASIKIALIUTE, namajabaleukwa KULIMAU KUMALEJE. Ikunibikumana forma siluetas sinka.  
-Cuenta la leyenda Baré que eran dos hermanos, una hembra y un varón que tenían la costumbre de quedarse solos mientras sus padres iban al conuco.  
Idinani leyenda bale kujuniminejebikúnamawajanú-

jube, bakúnjinátati

Y bakúnjeinali, nabialimetjanakamejeúnajaikábulememiasenujiwaka memiuleute. -Esta soledad hizo que el hermano cortejara a la hermana sintiendo deseos por ella.

Ejebitemetjanakabíalimejeúnakaidékadauwaja cortejara iwalajaatedaniijísakaatedaniijísakakujú. -Esta sucumbió ante los deseos del hermano e hicieron el amor, acto que fue visto por sus padres quienes repudiaron tan enormemente el hecho, que estos hermanos quedaron convertidos en piedras.

Iteimedekadánaka el amor. Ijebitemedekadakaisinka Mewekadanitiba.

-Por eso, desde lejos se ve el curimacare y la silueta de dos personas abrazadas y besándose.

IjebiteKudejéteibayádaka KURIMAKARE y la silueta ideka

Bikunamakinanuadukuluka y mekuyutanimenuma.

Desde el ámbito de lo estético o literario es notorio, que en la Leyenda del Áparo, así como en los mitos y narrativas en general de los pueblos indígenas del Estado Amazonas que hemos venido examinado sobresale por excelencia y como anticipo lo que ha sido calificado como “realismo mágico”. En efecto, muchos escritores integraron en sus narrativas el manejo de lo fantástico y lo absurdo de la estética surrealista. Características que ya se plasmaba en los mitos y en las literaturas de los pueblos indígenas de esta vasta región del continente, al mezclar con elementos propios de la naturaleza (animales, árboles...) que piensan, sienten y hablan. Es decir, la magia y la realidad combinadas.

A partir de los contenidos y desarrollo de las literaturas examinadas, parece fortalecerse la dicotomía orden y poder. Por ejemplo, se observa como una respuesta segura “el castigo” en quienes pretendan violentar el orden de lo establecido. Posiblemente, pudiera entenderse como la profanación de lo sagrado o sacralizado.

Como podrá notarse, en ambos relatos la característica

principal es la separación de la naturaleza y la cultura, es decir la disyunción entre lo crudo y lo cocido. Sin embargo, estas narrativas míticas se despliegan mucho más allá de esta problemática inicial, avocándose a resolver los problemas centrales de la vida en sociedad; esto es, el origen, funcionamiento y reafirmación del sistema social.

En el caso de la primera narrativa, se observa como la intriga, la dominación violenta de la territorialidad del otro y su ilimitado maltrato deshumaniza a los seres humanos convirtiéndolos en Áparos u hombres sapos. Mientras que en la segunda, mediante la prohibición de las relaciones entre hermanos (El tabú del incesto) se prescriben implícitamente las normas sociales de convivencia.

## 5. CONCLUSIONES

La temática estudiada nos permitió llegar a varias conclusiones: Primero, coincidimos con el criterio del investigador Esteban Emilio Mosonyi en lo que respecta al futuro de las literaturas indígenas. Así lo expone Mosonyi (2005: 188):

Visto en esta forma, el cuerpo literario de cualquier etnia es un ente inagotable y en pleno proceso de expansión. Lo que se ha logrado recoger hasta la fecha sólo representa muy parcialmente la verdadera riqueza subyacente, que ya estamos en condiciones de apreciar en su verdadera magnitud cualitativa y cuantitativa.

Segundo, la oralidad en la transmisión de los saberes y de todos los aspectos que integran el patrimonio cultural inmaterial de los pueblos indígenas de la región, constituye el centro principal de esta investigación. Al respecto, nos pareció muy actualizada la propuesta sobre Oraliteratura de la escritora colombiana ya fallecida Nina de Friedemann, quien considera necesario un

diálogo cultural entre la razón total y dialogante, la oral aborígen, y una razón letrista en su texto *Poesía del agua en el Pacífico colombiano y ecuatoriano* (1995).

Tercero, hay otra aspecto que requiere ser considerado en quienes se proponen estudiar el tema de las literaturas indígenas; en especial aquellas que están vinculadas con las poblaciones infantiles en las zonas urbanas y rurales del país. El estudio de las realidades múltiples y de los mundos de vida de los pueblos indígenas de nuestra región demanda un conocimiento previo para poder ser comprendidos por los miembros de otras sociedades. Mosonyi lo denomina una “traducción intercultural” (2005: p. 190). Así lo explica el autor:

Cuando esta traducción intercultural de las narrativas infantiles diseñada para el público infantil no es desempeñada por antropólogos o especialistas, es recomendable explicar conceptos y acepciones oscuras para el lector principiante, remitir los elementos a un matriz cultural mayor, explicar relaciones explícitas donde el nativo las capta implícitamente, suprimir o atenuar fórmulas de énfasis o repetición, incluso, agregar o quitar algunos componentes si ello fuera aconsejable para una comprensión global.

Cuarto, utilizamos los enfoques provenientes del estudio de los mitos (Mircea Eliade, Claude Levi-Strauss, entre otros) y de las orientaciones de la filosofía de la cultura y de la antropología filosófica, a los fines de lograr una aproximación para la comprensión las literaturas indígenas infantiles citadas. En ese sentido, los esquemas teóricos elaborados por estos pensadores pueden arrojar información valiosa sobre las literaturas de los pueblos indígenas. Las reflexiones teóricas del investigador contribuyeron a darle sentido al estudio de estas narrativas.

Finalmente, reafirmamos la urgente necesidad de incluir los temas sobre las literaturas indígenas infantiles en los programas de estudio sobre el patrimonio cultural inmaterial de la nación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Allais, María Luisa. 2011. *Censo Indígena 2011*. Ministerio Popular para los Pueblos Indígenas: Venezuela.
- Azcuy, Eduardo. 2013. *El ocultismo y la creación poética*. Editorial Biblos: Buenos Aires.
- Carucci, Alberto. 2011. *Sueños originarios, memoria y mitos en la literatura venezolana*. Fundación Editorial El perro y la Rana: Caracas.
- Friedemann, Nina y Niño, H. (Eds.). 1995. *Poesía del agua en el Pacífico colombiano y ecuatoriano*. Instituto de Genética Humana, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.
2008. *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela N°38.981*, publicada el 28 de julio de 2008.
- González Nãñez, Omar. 2000. "Ser niño indígena: Etnicidad y derechos culturales". En: *Revista Presencia Ecuménica*, Número 55, Caracas.
- \_\_\_\_\_ 2005. *Mitología y vida cotidiana*. Centro de Investigaciones Etnológicas, Maestría en Etnología, Universidad de los Andes: Mérida.
- Levi-Strauss, Claude. 1964. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica: México.
- Eliade, Mircea. 1961. *Mitos, sueños y misterios*. Fabril: Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ 1994. *Mito y realidad*. Editorial Labor: Colombia.
- Mosonyi, Esteban Emilio. 2006. Aspectos de la génesis de la Educación Intercultural Bilingüe para los pueblos indígenas de Venezuela. Ministerio Popular para la Educación: Caracas.
- Otero Herrera, N. 2015. "Entrevista al botánico Acero Duarte en Moganbo". *El jardín del Eden*. Disponible en: <https://pacifista.tv/medio/ver/>
- Pereira, Gustavo. 2001. *Costado Indio (Sobre poesía indígena*

*y otros textos*). Biblioteca Ayacucho, Colección Paralelos:  
Caracas.

**NOTAS**

- 1 Ver Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, N°38.981 de fecha 28 de julio de 2008.