

Herencia y presencia de lo indígena. Hacia una etnografía de la invisibilidad de lo indio en Venezuela

Horacio Biord Castillo*
[hbiord@gmail.com]
Laboratorio de Etnohistoria y Oralidad
Centro de Antropología J. M. Cruxent
Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, IVIC
Caracas, Venezuela

Resumen

El componente indígena de la sociedad y la cultura venezolana ha sido condenado a una gran invisibilidad social. Como parte de un imaginario muy extendido que privilegia un supuesto y excluyente carácter mestizo euroorientado, se asume que la influencia indígena en Venezuela ha sido mínima o casi inexistente en comparación con otros países latinoamericanos que se invocan como una especie de control. Contrariamente a la afirmación sobre la casi nula influencia de los indígenas en Venezuela, una aproximación desprejuiciada a la sociedad y la cultura venezolana muestra una presencia y una herencia indígena de gran alcance. Este trabajo constituye un análisis etnográfico de la invisibilidad de lo indio en la cultura y la sociedad venezolana. Se emplean como indicadores diversas áreas o campos (Onomasiología, Alimentación, Cultura Material, Afectividad y relaciones sociales, Conocimientos tradicionales: saberes y haceres, Creencias, Memoria histórica).

Palabras claves: Cultura venezolana, Herencia indígena, Indígenas de Venezuela, Invisibilidad, Venezuela

Abstract

Heritage and presence of the indigenous. Towards an ethnography of the invisibility of the indigenous in Venezuela

The indigenous component of the Venezuelan society and culture has been condemned to great social invisibility. As part of a widespread imaginary that privileges a supposed and exclusive Euro-oriented mestizo character, it is assumed that indigenous influence in Venezuela has been minimal or almost non-existent in comparison with other Latin American countries that can serve as a kind of control. Contrary to the claim that the indigenous people have almost no influence in Venezuela, an unprejudiced approach to Venezuelan society and culture shows a powerful indigenous presence and heritage. This paper constitutes an ethnographic analysis of the invisibility of the Indian in Venezuelan society and culture. Several areas or fields are used as indicators (Onomasiology, Food, Material Culture, Affectivity and Social Relations, Traditional Knowledge: Knowledge and Doings, Beliefs, Historical Memory).

Keywords: Indian heritage, Indian societies of Venezuela, Invisibility, Venezuela, Venezuelan culture

* Horacio Biord Castillo es presidente de la Academia Nacional de la Lengua, Venezuela.

Recibido: enero 2021
Aprobado: febrero 2021

Introducción

Me comentaba una colega y amiga que un viejo profesor común solía decir que “nuestra” lógica era aristotélica. Con ello el catedrático aludía al supuesto hecho de que el pensar de las élites venezolanas y latinoamericanas, en general, era, o es, básicamente producto del pensamiento racionalista transmitido por “Occidente” y heredado, en gran parte, de la antigüedad grecolatina. Una consecuencia epistémica de ello sería la imposibilidad o, al menos, futilidad de acercarnos los latinoamericanos a las culturas indias, pues siempre se produciría un desencuentro de racionalidades y pensares. Más tarde, discusiones y reflexiones de por medio, mi amiga coincidió conmigo en que se trataba, la que ella le adjudicaba a aquel profesor, de una posición extrema y probablemente no del todo exacta.

El párrafo anterior intenta reflejar creencias muy extendidas de muchos sectores venezolanos y latinoamericanos, en especial hispanoamericanos, sobre lo indio, su herencia y presencia en nuestras sociedades, sus aportes culturales (y obviamente lingüísticos y epistemológicos).¹ Se trata de un tema ampliamente abordado desde diversas posiciones y enfoques disciplinares, pero que aún dista mucho de ser un asunto concluido en el pensamiento latinoamericano. Llama profundamente la atención que incluso muchos analistas hayan percibido en las décadas de 1960 y 1970 que las sociedades indígenas latinoamericanas estaban irremisiblemente destinadas a desaparecer, bien por transformación o transculturación creciente e indetenible, bien por desaparición física, en función del escaso número de miembros o por los efectos patológicos de una excesiva endogamia. Sin embargo, la realidad fue otra. Ni siquiera los analistas más entusiastas pudimos prever, en toda su completitud, que los pueblos indígenas, sus organizaciones y el reconocimiento pleno de sus derechos tomarían tal auge, tanto en la legislación internacional como en los ordenamientos jurídicos de los distintos Estados.

En el caso de Venezuela, ello es aún más sorprendente. Durante la década de 1980 y principios de la de 1990, en otros países sudamericanos se debatía con fuerza el tema indígena o se llegaba a acuerdos político-jurídicos de gran trascendencia, tras décadas de negación de las realidades indígenas, como en Brasil y Colombia, para solo citar a nuestros vecinos más próximos. Mientras ello sucedía, en Venezuela se continuaba negando no solo la relevancia de la herencia cultural indígena sino incluso la presencia de pueblos indios contemporáneos, herederos y continuadores de los antiguos pobladores originarios del país, pero también proyectados hacia el futuro. Esta proyección puede interpretarse en un doble sentido: hacia su propio futuro como sociedades cultural y lingüísticamente diferenciadas y hacia el futuro común,

¹ Este tema ha sido amplia y ejemplarmente desarrollado para el caso de México por Guillermo Bonfil Batalla. *México profundo. Una civilización negada*. México: Secretaría de Educación Pública / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Foro 2000), 1987, libro para el cual desarrolló una propuesta teórica de gran valor y utilidad: Guillermo Bonfil Batalla. La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Papeles de la Casa Chata* (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México), 1987 N° 3: 23-43.

esto es como parte de un país que los engloba, y de un continente o una macrorregión² que clama por su integración.³

1.- Deslinde conceptual

El término “indio” se ha ido imponiendo en el discurso indigenista desde principios de la década de 1980,⁴ cuando organizaciones y movimientos políticos de defensa de los derechos de los indios comenzaron a utilizarlo como designación inclusiva, aunque aún su uso no se ha generalizado y algunos indígenas han mostrado resistencia al término. En realidad, como es harto sabido, el término proviene de la confusión de Cristóbal Colón de haber llegado a los confines orientales de la India. De allí el apelativo Indias que luego se aplicaría al continente americano;⁵ y más tarde, incluso, se combinaría con los calificativos de “occidentales” y “orientales” para distinguir así las posesiones coloniales europeas de América y Asia.⁶

Los amerindios, o habitantes originales de América, fueron llamados “indios” y sus sociedades, culturas y lenguas recibieron el calificativo de “indias”. Asimismo, también nació el calificativo de “indiano” aplicado al español que viajaba a las Indias occidentales y retornaba al continente europeo, siendo además tildadas sus costumbres y formas de vida recién adquiridas “indianas”. El término “indio” pasó, entonces, no solo a referirse a los indígenas americanos sino también a tener un sentido peyorativo en función de la ideología colonial que desmerece al sujeto sometido a dominación y negación de su ser. De esa manera llegó a designar y a funcionar como una categoría colonial. Como bien lo ha analizado Bonfil Batalla,⁷ “indio” designaba colectivamente a un segmento -o incluso casta- de la jerárquica sociedad colonial hispanoamericana. En rigor, los “indios” eran solo los pueblos sometidos a la metrópoli colonial o sus integrantes individuales, y esto, por supuesto, en la visión europea y eurocéntrica del dominador. En realidad, cada pueblo se autodenominaba y se autodenomina aún, en su idioma propio, en una forma particular, generalmente asociada a la designación de “gente” o “ser

² Macrorregión o bloque regional latinoamericano, también subcontinente. No obstante, prefiero no insistir mucho en este carácter con exclusión de Norteamérica dado que, por ejemplo, Estados Unidos y Canadá cada vez se “latinoamericanizan” más.

³ Véanse las reflexiones de Guillermo BONFIL [BATALLA]. Diversidad y democracia: un futuro necesario. En Alicia Barabas; Miguel Bartolomé y Salomón Nahmad (eds.): *Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina. Grupo de Barbados*. Quito: Abya- Yala, 1995 (Biblioteca Abya-Yala, Nº 27), pp. [9]-18.

⁴ Ver Guillermo Bonfil Batalla (comp.). *Utopía y revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México, Nueva Imagen, 1981.

⁵ Al presente carecemos de la documentación de un término geográfico inclusivo para todo el continente americano proveniente de las lenguas amerindias. En los últimos años se ha utilizado el nombre “Abya yala”, término del idioma guna o kuna, de la familia lingüística chibcha, hablado en Panamá y zonas limítrofes con Colombia. Sin embargo, el uso de dicha designación por parte de organizaciones indígenas e indigenistas tiene un valor más simbólico que realmente geográfico. Significaría “tierra en plena madurez” o “tierra de sangre vital”, según Miguel Ángel López Hernández. *Encuentros en los senderos de Abya Yala*. Quito, Ediciones Abya-Yala, 2004. p. 4.

⁶ Esto dio lugar al empleo de los sintagmas de “Indias occidentales” e “Indias orientales”.

⁷ Guillermo Bonfil Batalla. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 1972 9: 105-124.

humano”, o incluso “hombre” en sentido genérico, mas no varón. Los nombres étnicos por lo común se formaban a partir de ese rasgo semántico (como *kari’ña* = gente; o *ye’kuana* = gente). Sin embargo, esa designación implicó otros fenómenos léxicos como la transcripción inadecuada de los términos o su adaptación excesiva a la fonética española, lo cual podía generar la corrupción de la fonología y las palabras indígenas; la coexistencia de apodos étnicos, muchas veces provenientes o de las propias lenguas o de las tradiciones indígenas o incluso de los encuentros coloniales; la confusión de denominaciones pasando por la generalización de gentilicios parciales, el empleo de nombres locales (de aldeas o de subgrupos y bloques, por ejemplo) o la identificación con personajes locales, usos y costumbres o accidentes geográficos. Todo ello complicó en exceso el empleo de los nombres indígenas, además de su adaptación fonética al español.⁸

El término “indio” sirvió, al menos, a dos propósitos: la designación de una casta colonial en la que fueron unificadas las sociedades nativas americanas y la reducción u homologación socioeconómica y política de la diversidad sociocultural y lingüística. Así, pues, la categoría “indio”, lejos de constituir un nombre etnográficamente descriptivo, pasó a ser un concepto colonial que enfatizaba la subordinación política y encubría mediante una ideología que fundamentaba la negación y el desprecio de la alteridad, sentimientos como racismo, discriminación y exclusión. Por esto, antropólogos e indigenistas (entre ellos, muchos misioneros católicos de la segunda mitad del siglo XX) se opusieron frontalmente al uso de la categoría “indio” por resultar despectiva y etnográficamente empobrecedora. En cambio, abogaron, de manera militante, que fuera sustituida por el término “indígena”, ideológicamente más neutro al significar solo “propio u originario de un lugar” (en oposición semántica a alienígena o forastero).

No obstante, serían los propios indígenas quienes se reapropiaron de la categoría de “indio” dándole un nuevo valor semántico. Así, en un nuevo contexto sociopolítico, “indio” pasó a significar amerindio despojado de sus derechos, sometido a una situación colonial, pero en proceso de liberación y reivindicación de sus derechos. La nueva categoría contribuyó también a devolverle visibilidad social a las sociedades indias. Estas la habían ido perdiendo por el reduccionismo y dessemantización del término “indio”; pero fundamentalmente debido a la carga peyorativa, el desmerecimiento y la desconstrucción a la que fueron sometidas las sociedades indígenas en el continente americano. Todo ello generó, a su vez, subsecuentes manifestaciones de exclusión y autoexclusión, de racismo y de endorracismo y, por tanto, de vergüenza étnica, cultural y lingüística.

La reasunción del término “indio” quiso tener un sentido liberador y antiimperialista y, hurgando más profundamente, también antihegemónico. Aunque la siguiente afirmación pudiera resultar asincrónica, su popularización puede interpretarse como una raíz, o lo que hoy se ha empezado a llamar una

⁸ Sea de los siglos XVI y XVII, principalmente, en los casos antiguos, o también de la primera mitad del siglo XX, en los casos más recientes.

“precuela”, de lo que luego sería la contraposición entre Globalización y Particularización. El uso del término “indio” lo podemos asociar también, aunque de manera temprana y fundacional, por tanto, a la tendencia de buscar una “universalización” como proyecto o versión no hegemónica (y ahora se diría multipolar) de la Globalización.

Estas razones sociopolíticas contribuyen a explicar el uso aún competitivo de los términos “indio” e “indígena” en los discursos político, indigenista e incluso antropológico *sobre* América Latina, y también *desde* América Latina. Este uso competitivo no siempre es bien comprendido por el público no especializado. De hecho, son frecuentes las correcciones o las preguntas, no sin un cierto dejo punitivo, sobre su empleo por parte de analistas y expertos en la materia.

Calificar, respectivamente, con el artículo determinado (en este caso masculino y plural) y el artículo neutro el término “indio” (los indios y lo indio) puede ayudar discursivamente a distinguir a las sociedades indias del presente y del pasado (los indios) de sus aportes (lo indio) y legados,⁹ antiguos, actuales y presentes a las sociedades pluriétnicas y multiculturales¹⁰ nacidas en la época colonial, pero solo consolidadas o asumidas como tales en las últimas décadas. Para simplificar, las llamaremos “sociedades envolventes”. Estratificadas y falsamente homologadas,¹¹ encontraron en el modelo del estado nacional republicano su forma de organización político-institucional tras la independencia de las metrópolis,¹² en la mayoría de los casos ocurrida en la primera mitad del siglo XIX.

2.- Lo indio en la cultura venezolana

Con frecuencia la mayoría de los venezolanos, haciendo una comparación con otros países latinoamericanos, dicen que en nuestro país lo indio es sustancialmente menos importante, tanto en lo cuantitativo como en lo cualitativo, que en el resto del continente. Ejemplo de ello, es la opinión del gran humanista merideño Mariano Picón Salas (1901-1965), un hombre de amplios conocimientos en distintos saberes y, a la vez, un buen representante de las élites intelectuales del país. Picón Salas afirmó que “a la codicia española la

⁹ En síntesis, el término indio o indígena, con artículo determinado, se aplicará a los individuos, pueblos, culturas, costumbres e idiomas concretos: el indio o la india, los pueblos indios, las culturas, costumbres o idiomas indios o indígenas. Por el contrario, el uso del artículo indeterminado referirá a sus aportes, presencias en las sociedades envolventes y herencias del pasado o en construcción para el futuro.

¹⁰ Estas sociedades son a veces calificadas, de manera inadecuada, simplemente como “mestizas”, término que en verdad describe poco, dado que todas las sociedades son mestizas y sus culturas sincréticas. El considerarlas “nacionales” puede ser confuso, ya que una sociedad o formación social es una nación en el sentido socioantropológico y, no necesariamente, un estado nacional o estado-nación. Por ello, prefiero usar el calificativo de “envolventes”, ya que puede resultar más claro.

¹¹ Es decir, sociedades que asumieron la ficción de ser homogéneas cultural y lingüísticamente, lo cual se extiende a sus usos, costumbres, religión, manifestaciones culturales e identidades. Ver Benedict Anderson. *Comunidades imaginadas Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997 (Colección Popular, 498) (1ª reimp. de la 1ª ed. en español de la 2ª en inglés).

¹² Excepciones de la exclusividad del modelo político republicano son Brasil con su régimen imperial, Haití en sus inicios, y los debates monárquicos y sus ensayos en México.

tierra venezolana no podía ofrecer la abundancia civilizada y pacífica de las grandes aglomeraciones y estados indígenas del Perú y México”¹³. Si bien en esas palabras está presente un sentimiento antihispánico y nacionalista (es decir, la idea y las representaciones del “criollo” o blanco venezolano al referirse a “la codicia española”) típico del discurso que fundamenta el nacionalismo, aflora asimismo el menosprecio por lo amerindio indígena (es decir, de Venezuela) en contraste con las civilizaciones prehispánicas de Mesoamérica y los Andes Centrales cuando habla de “la abundancia civilizada y pacífica”. Esto último puede, desde luego, no solo ponerse en duda sino negarse en términos absolutos: la *pax* azteca y la *pax* inca eran, en cada caso, una *pax* imperial como la violenta e imperialista *pax* romana.

Podrían citarse diversos testimonios que apoyan esta percepción tan generalizada como errónea. No obstante, si revisamos distintos aspectos de la cultura venezolana, sin detenernos siquiera en detalles de culturas y tradiciones locales, es posible advertir una presencia más activa y dinámica de lo indio en la cultura venezolana. Veamos algunos casos, divididos en aspectos diversos.

Onomasiología

En el ámbito de los nombres, la presencia india en Venezuela es muy significativa y abarca diversos campos. Aunque el componente indígena en la onomasiología venezolana ha sido ampliamente estudiado conviene insistir en ello, pues con frecuencia y quizá por obvio se desprecia la contundencia de su aporte.

En cuanto a la toponimia, gran cantidad de nombres geográficos provienen de lenguas indígenas: ríos como el Orinoco, Apure, Caroní, Unare, Catatumbo, Cojedes, Guaire, Cuyuní, Ventuari (o Venituari), Caura, Orocopiche, Yuruaní; los nombres de lagos y lagunas como Coquivacoa o Maracaibo, Tacarigua, Mucubají, Guanoco. Islas como Cubagua, Coche y Pararuma.¹⁴ También llevan nombres indígenas saltos de agua como las muy hermosas cascadas de la Gran Sabana: Aponwao, Kamá, Torón, Karuai y el Churún Merú, más conocido, sin embargo, por el nombre de Salto Ángel, en honor del piloto Jimmy Angel que divulgó su existencia al mundo no indígena. Igual sucede con cerros como Mucuñeque, Pipe, Autana y Roraima; y con ciudades como Caracas, Guarenas, Guatire, Cumaná, Barquisimeto, Coro, Charallave, Ocumare y Los Teques, hispanizado con el artículo determinado antepuesto. Algunos nombres se han utilizado para designar a entidades federales como Apure, Guárico, Aragua, Carabobo, Cojedes, Yaracuy, Zulia, Táchira, Barinas e incluso combinadas con palabras españolas como Delta Amacuro. Lo mismo sucede con sectores de ciudades: Chacao, Petare, Caricuao, Catia, Macaracuay, Guasarapa, Naiguatá, Guaparo, Cabudare, Biruaca, Cumanacoa, Píritu.

¹³ Mariano Picón Salas. *Formación y proceso de la literatura venezolana*. Caracas, Editorial Cecilio Acosta, 1940, p. [17].

¹⁴ Una isla en el Orinoco medio que emerge durante la época de sequía cuando baja el caudal del río. Tuvo una gran importancia por ser uno de los mercados más importantes del sistema interétnico regional del Orinoco.

Las designaciones, empero, no se limitan al ámbito geográfico. Muchos zoónimos y fitónimos de origen indígena abundan en el español de Venezuela y contrastan con los empleados en otras regiones de América. Entre los nombres de animales sobresalen, cachicamo, cunaguaro, turpial, querrequerre, danta, tuqueque, lapa, picure, chipichipi, guacuco y corocoro. Entre los nombres de plantas tenemos: araguaney, ceiba, catuche, guraricoco, jobo, curujujul, cajúa, guayacán, moriche, mapora, samán. Otras palabras se refieren a cultura material: arepa, churuata, catumare, mapire, mara. Otras lo hacen a la anatomía: maruto (ombligo). Entre los patronímicos podemos citar, entre muchos otros, Pericoto, Parao, Quiaro, Moroima, Morocoima, Jusayú, Uriana o Uliana, Calcurián, Guaripe, Cudamo, Guaramo.

El trabajo de Lisandro Alvarado¹⁵ constituye quizá la más completa de las recopilaciones de los indigenismos presentes en el español hablado en Venezuela. Estas voces se han incorporado al caudal léxico de esta variedad del español con las adaptaciones fonéticas del caso. También han dado origen a lexías o palabras derivadas según las normas y tendencias flexionales del idioma español. Algunos han generado, a su vez, lexías derivadas como los gentilicios: apureño, cojedeño, zuliano, tequense, orinoquense, guarenero, guayanés, yaracuyano, cumanés, carupanero. Otras terminaciones como el sufijo ‘al’: maporal o mamporal, con una eme epentética (sitios de maporas o chaguaramos); o ‘era’: arepera (establecimiento donde se venden arepas). Así, pues, no es difícil concluir que el español de Venezuela, entre otros aspectos, se caracteriza, como el resto de las variedades regionales hispanoamericanas, por los indigenismos y el sustrato indígena.

Alimentación

Gran parte de los alimentos que consumimos hoy en día en Venezuela son de origen indígena: auyama, apio, ocumo, ñame, guayaba, guanábana, ají, caraotas, frijoles, yuca, anón, chirimoya, mamón y otros típicos, y en algunos casos casi exclusivos de algunas regiones: píritu, ponsigüé, maya, moriche, cotoperí, pomagás o pomalaca, pijiguao, huevos de iguana, camacutos. También son de origen indígena algunas maneras de preparar esos alimentos, como la elaboración de caratos y chichas, o las técnicas de ahumarlos o asarlos, a veces envueltos en hojas de musáceas (plátano o cambur). Destaca también el uso del picante, sobre todo en zonas rurales pues en las urbanas es menos generalizado. Por supuesto, las presas de caza, como lapa, danta, chigüire, báqui, cachicamo, rabipelado, algunas gallináceas y aves zancudas, diversas especies de peces, moluscos, mariscos y cangrejos. Uno de los alimentos más emblemáticos por su origen indígena es el casabe, derivado no solo del tubérculo de una planta indígena (la yuca, especialmente en su variedad amarga), sino confeccionado mediante técnicas desarrolladas por los indios. Sobresale, en este caso, el procedimiento para extraer el yare o veneno de la yuca amarga, exprimiéndolo

¹⁵ Lisandro Alvarado. *Glosario de voces indígenas de Venezuela*. En *Obras completas*. Caracas, La Casa de Bello, 1984 [1921], Tomo I, pp. [23]-[448] (Colección Humanistas Venezolanos, N° 3).

tradicionalmente en el sebucán, una vez rallada la yuca, o más recientemente mediante el uso de ralladores y exprimidores mecánicos que aumentan la eficiencia y el rendimiento del proceso.

Cultura Material

La cultura material en Venezuela también se enriqueció con los legados indígenas. Sin embargo, el fuerte proceso de urbanización y abandono de los campos que vivió el país en el siglo XX, como consecuencia de la sustitución de la economía agroexportadora por la petrolera con la consecuente adopción de los modos de vida de la sociedad industrial, ha condenado muchos elementos indígenas a la desaparición o a la invisibilidad.

En su *Manual de folklore venezolano*, un libro muy hermoso, cuya primera edición es de 1957 y que constituye un retrato de esa Venezuela rural y campesina que desaparecía a finales de la primera mitad del siglo XX, Isabel Aretz¹⁶ documenta diversos recursos de la cultura material aún en boga en nuestro país en esa época. Entre otros, podemos mencionar la cestería y la cerámica utilitaria hecha de arcilla por loceras y loceros en distintas ciudades del país, así como instrumentos musicales. Angelina Pollak-Eltz¹⁷ ha hecho un amplio inventario de los legados indígenas a la cultura venezolana en su trabajo *Aportes indígenas a la cultura del pueblo venezolano*. Otras contribuciones importantes para comprender los aportes indígenas son los trabajos de Jacqueline Clarac de Briceño¹⁸ sobre la cultura regional andina y el libro de Érika Wagner¹⁹ que enfatiza los aportes americanos al mundo.

Afectividad y relaciones sociales

Utilizando una metodología etnográfica, referiré inferencias sobre lo indio en la sociedad venezolana. Una consideración en extremo importante sobre lo indio en los recursos organizacionales de la sociedad venezolana se la escuché a la antropóloga británica Audrey Butt Colson, quien desde la década de 1950 ha hecho diversas y muy importantes investigaciones etnográficas entre indígenas caribe hablantes del estado Bolívar y del territorio venezolano en reclamación del Esequibo. Gracias a su amplio conocimiento de Venezuela y los venezolanos, refiriéndose a las conexiones familiares y redes de parentesco en el país, la doctora Butt Colson decía que los venezolanos somos más indígenas de lo que

¹⁶ Isabel Aretz. *Manual de folklore venezolano*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1984 [1957] (Colección Eldorado).

¹⁷ Angelina Pollak-Eltz. Aportes indígenas a la cultura del pueblo venezolano. *Montalbán* (Revista de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas), 1977 N° 6: 15-181.

¹⁸ Véanse sus trabajos: Jacqueline Clarac de Briceño. *La cultura campesina en los Andes venezolanos*. Mérida: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (Colección Mariano Picón Salas), 1975 y Jacqueline Clarac de Briceño. *Dioses en exilio (representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida)*. *Ensayo antropológico*. Caracas, Fundarte (Fundación para la Cultura y las Artes del Distrito Federal), 1981 (Colección Rescate, 2).

¹⁹ Érika Wagner. *Más de quinientos años de legado americano al mundo*. Caracas, LAGOVEN, 1991 (Cuadernos Lagovén, serie Medio Milenio).

solemos admitir.²⁰ En 1985 escuché decir algo similar al filósofo José Manuel Briceño Guerrero (apureño radicado en Mérida), y casado con la antropóloga Jacqueline Clarac de Briceño. En efecto, en una reunión en la casa de una amiga común en Mérida, sostuvo que en Venezuela era mucho más importante decir que una persona tiene conexiones familiares (“soy primo del hijo de ...”) que señalar que es egresado de una universidad de prestigio (“soy *Ph. D.* de la Universidad de Harvard”).²¹

Tanto la doctora Butt Colson como el filósofo Briceño Guerrero estaban aludiendo, una de forma directa y otro de forma no solo indirecta sino también oblicua, a la afectividad del venezolano en gran parte heredada de los pueblos indígenas. Algo parecido le oí decir a la antropóloga chilena radicada en México, Larisa Lomnitz, al referirse al comportamiento y la racionalidad económica atípica (desde la lógica capitalista) de una familia de la clase alta mexicana que ella había estudiado en colaboración con una colega. Eso fue en una conferencia en el Instituto de Estudios Superiores en Administración (IESA), en Caracas, en el primer semestre de 1986.

Desde entonces, gracias a esas tres observaciones, quedé impresionado y apasionado por aquella visión de una sociedad latinoamericana como la venezolana y sobre cómo la clase alta mexicana, heredera de los usos y costumbres de una sociedad altamente estratificada ya en épocas prehispánicas y luego virreinales, tenía, precisamente, un rasgo tan indio. Es decir, el papel del parentesco, incluso en la conformación de redes económicas en un sistema capitalista.

Más tarde, en 1990, sería una pregunta de la extraordinaria antropóloga colombiana Nina Sánchez de Friedemann, el motivo de nuevas reflexiones en este sentido. Visitando San Casimiro de Güiripa, el pueblo natal de mi madre, en el estado Aragua, me interrogó, con la exquisita amabilidad que la caracterizaba, acerca de algo tan sencillo como profundo en sus sentidos etnográfico y etnológico. Nina me preguntó si en mi propia familia eran o habían sido frecuentes los matrimonios entre primos, tratándose de una familia dedicada a las labores agropecuarias, especialmente al cultivo del café, propietaria de pequeñas extensiones de tierra, a la cual sentía además un gran apego telúrico, casi sagrado. Mi primera reacción fue decir que no, pero se trataba de una negativa impensada y mecánica motivada solo por las alianzas matrimoniales establecidas en mi generación. Luego recordé los no pocos matrimonios entre primos cercanos y no tan cercanos que habían ocurrido en varias generaciones en la familia, en las familias extendidas de las que provengo por el lado materno, para decirlo en términos antropológicos.

Años antes había tenido la oportunidad de frecuentar, e incluso de observar etnográficamente una amplia familia extendida en el Oriente de Venezuela. Por la frecuencia de apellidos de origen indígena, además de ciertos rasgos fenotípicos, me había interesado por averiguar los posibles enlaces entre primos que hubieran dado origen a alianzas matrimoniales entre diversos

²⁰ Esto lo señaló en una conversación sobre el tema, en su apartamento de Caracas, en septiembre de 1984, en la que participamos la doctora Nelly Arvelo-Jiménez y yo.

²¹ Creo recordar que, en ambos casos, fueron sus palabras exactas.

linajes familiares o contribuyeran a consolidar estos últimos. Entre descendientes de indígenas caribehablantes, los matrimonios entre primos debían tener una alta ocurrencia, era mi principal hipótesis.

Luego todos estos hechos me permitieron analizar y comprender, al fin, un rasgo típico de las relaciones sociales en Venezuela y, en especial, por afectarme más directamente, entre mis parientes y allegados. Me refiero al parentesco ficticio, que permite la extensión de la parentela. De esta manera, pasé a ver con otros ojos –pero no con menos afecto, por supuesto- a las tantas tías y primos ficticios que tengo, pero igualados por el trato y el cariño. Muchas “tías”, “tíos”, “primas” y “primos” eran, en realidad, amigos cercanos de mis padres, abuelos, tíos y primos o de otros parientes o incluso parientes de algunos de ellos, bien por consanguinidad o por afinidad (entre ellos, primos de mis primos y sobrinos de mis tíos y tías políticas). Se trata de una costumbre ampliamente extendida en la sociedad venezolana. A ello se suman la vigencia de las familias extendidas en muchos sectores urbanos y rurales del país; la ampliación de las redes de parentesco mediante la extensión de la parentela (el considerar “primo” a los primos de los primos, por ejemplo; o cuñados o concuñados a los hermanos de los cuñados) y el recurso del parentesco ficticio, incluidas muchas veces las distintas formas de padrinzagos (padrinos de agua, de puerta de iglesia, de bautismo, de confirmación, de matrimonio, de graduación y otras diversas formas). Frases bastante utilizadas en Venezuela, cuando se acrecienta una amistad, resumen la ampliación de las redes parentales: “no somos como familia, (ya) somos familia”, “nos hicimos familia”, “es como mi abuela”, “lo considero mi tío”. Y qué decir del uso de términos de parentesco para reducir la distancia social en determinados actos de habla y contextos sociales: “epa, cuñado”, “dame acá, mi hermano”, “saludos, sobrino”, “ayúdeme, primo”, “¿cómo está, mi don?” (o “abuelo”, o “mayor”).²²

Conocimientos tradicionales: saberes y haceres

Otro campo rico en herencias indias es el de los conocimientos tradicionales, que incluye lo que hoy se suele llamar más comúnmente “saberes” y “haceres”. Estos dos últimos términos no deben interpretarse, sin embargo, como menores en importancia a los conocimientos y prácticas, establecidos como tales (en especial desde una perspectiva académica).

Entre estos conocimientos destacan los asociados a la biodiversidad, como, por ejemplo, la agricultura extensiva de tala y quema; los ciclos agrícolas; los calendarios de quema; los cultígenos; el conocimiento de las especies y el uso de técnicas para controlar insectos, así como hierbas; lo relativo a las especies maderables y el tratamiento de las maderas para evitar su deterioro, ya sea por efectos bióticos (insectos, por ejemplo) o abióticos (clima, entre ellos); el conocimiento de especies animales, incluida la avifauna y la ictiofauna, tanto fluvial como marítima; técnicas agrícolas tradicionales e innovaciones, a partir

²² Estos últimos términos refieren a eventuales relaciones de parentesco y precedencias generacionales que contribuyen a facilitar, dinamizar y encauzar las relaciones sociales.

de la apropiación e incorporación de recursos culturales ajenos de diverso género; técnicas de elaboración y reparación de artefactos; etc.

Como se ve, muchos conocimientos tradicionales y prácticas, o saberes y haceres, provienen de las sociedades y culturas indias. No obstante, casi nunca se valoran de manera adecuada y ecuaníme esos aportes o se consideran solo menores.

Creencias

Las creencias de muchas regiones del país y la religiosidad popular están teñidas de aportes de las religiones indígenas. En Venezuela es muy común hablar de duendes y espíritus de la naturaleza: encantos, culebras, sirenas, dueños de distintos accidentes geográficos (ríos, piedras, lagunas, montañas...), espantos que tienen su origen en historias y tradiciones indígenas.²³ Muchas manifestaciones de religiosidad popular y de piedad católica popular tienen su origen en estas creencias:²⁴ desde el culto espiritista, hoy desdibujado por las prácticas de la santería afrocubana, de María Lionza hasta diversas manifestaciones de espíritus, duendes y espantos (como la creencia en el Salvaje en los estados Amazonas y Bolívar).

El sustrato indígena forma un gran entramado de aportes a las representaciones sagradas de la sociedad venezolana, muchas veces silenciadas o no aceptadas de manera pública, quizá incluso disimuladas con la común expresión de que “no creo, pero de que vuelan, vuelan” referidas, por lo general, a las “brujas” y las “brujerías”. Estas creencias son más comunes, aunque no exclusivas, en ámbitos rurales, locales y regionales, en los cuales resulta más fácil postular relaciones con antiguas religiones y culturas indígenas. Todas estas creencias se hayan subsumidas en un complejo entramado sincrético por lo que se identificación no siempre resulta una tarea sencilla.

²³ David M. Guss. The encantados: Venezuela's invisible kingdom. *Journal of Latin American Lore*, 1982 8 (2): 232-272; David M. Guss. *El Estado festivo: raza, etnicidad y nacionalismo como representación cultural*. Caracas, Ministerio de la Cultura, Consejo Nacional de la Cultura, 2005; Horacio Biord. Rastreado los orígenes indígenas de una población campesina: Guareguare, estado Miranda, Venezuela. *Tierra Firme* (Revista de Historia y Ciencias Sociales, Caracas), 2003 N° 83: 291-302; Horacio Biord. Historias del Niño Jesús en Guareguare: un enfoque etnohistórico. En *Religión e investigación social. Memorias IV Jornadas de Historia y Religión*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello / Fundación Konrad Adenauer Stiftung, 2004, pp. [99] – 112; Horacio Biord Castillo. Agua, mujeres y culebras. Relatos indígenas y campesinos. *Boletín de la Academia Venezolana de la Lengua* (Caracas), 2009 N° 202: 93-109; Horacio Biord Castillo. Nuestra Señora de Coromoto: una virgen de algodón. Identidades y blanqueamiento a propósito de una devoción mariana. En M. Mestas Pérez y H. Biord Castillo (eds.): *Huellas de la Virgen María en Venezuela: cultos y devociones*. Caracas, Fundación Empresas Polar, 2012 pp. [17]-44.

²⁴ Distingo entre “religiosidad popular”, que incluye diversas manifestaciones religiosas y espirituales, no sujetas a una iglesia institucional (como el espiritismo, el panteísmo, la creencia en ánimas y fantasmas, etc.), y “piedad popular” o “piedad cristiana” para referir a fenómenos del culto católico, fundamentalmente, reinterpretados por los creyentes al margen de la doctrina teológica oficial pero ligados al culto institucional (procesiones, formas tradicionales de rezos y entierros, por ejemplo).

Memoria histórica

En la década de 1990, y desde esos años en adelante, me ha sorprendido escuchar a muchas personas sin lazos parentales inmediatos con indígenas, declarar sin ambages que tenían o tienen algún “indio” como antepasado cercano, cuyas relaciones genealógicas pudieran acaso trazarse sin dificultad. Esto lo empecé a llamar, de manera genérica, el síndrome de “la abuelita india”. Al principio lo interpreté como una manifestación de un vago e informe, y quizá superficial, fenómeno de etnomanía. Sin embargo, con el tiempo y tras mayores evidencias y reflexiones al respecto, veo dicha manifestación y ese fenómeno de una manera un poco más precisa. Lo interpreto como la pervivencia de una memoria histórica fragmentada, e incluso como una forma de recuperar o, a veces, de inventar la historia, en los términos de Bernard Lewis,²⁵ cuando esta ha sido despojada por complejos procesos de imposición de identidades sociales y étnicas.

La memoria histórica sobre los indios se encuentra muy fragmentada y, a veces, es fruto también del entreverado de tradiciones orales, la propia imaginación y conocimientos bien sea de manuales (historia oficial) como de la propaganda y el rescate de conocimientos.²⁶ Nuevamente, en ámbitos locales y regionales es más fácil reconstruir esta memoria y, asimismo, existen notables diferencias regionales en la consistencia y profundidad de dicha memoria. He podido recoger desiguales fragmentos en diversas localidades de los estados Amazonas, Anzoátegui, Bolívar, Miranda, Monagas y Sucre.²⁷

3.- Discusión

Las evidencias presentadas ayudan a mostrar el rostro indio de Venezuela, muchas veces oculto, negado o invisibilizado. Estas pequeñas pinceladas de lo indio en la cultura venezolana cotidiana evidencian que las culturas indígenas no solo han legado importantes recursos de sus culturas propias a la cultura venezolana, sino que la invisibilidad de esa presencia pudiera responder a razones que vale la pena analizar para comprendernos mejor como país y como parte de América Latina.

La invisibilidad de lo indio, e incluso de los indios en Venezuela, puede obedecer a una razón ideológica de negación sistemática de la existencia de toda forma de alteridad. En la época colonial esta ideología se fraguó como parte de una estrategia de dominación que buscaba no solo negar al otro, sino también disminuirlo en sus capacidades y valoración de manera de transformarlo en un sujeto colonial. Esta ideología tomó un cariz aún más fuerte tras la

²⁵ Bernard Lewis. *La historia. Recordada, rescatada, inventada*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984 (Breviarios, 282).

²⁶ En diversas regiones he recogido testimonios orales que cuesta distinguir como “originales” o como reinterpretación de versiones de la historiografía escrita, algunas de ellas derivadas, a su vez, de fuentes orales.

²⁷ Ver, a manera de ejemplo, los testimonios de Guareguare, en los Altos mirandinos (Horacio Biord. Rastreado los orígenes indígenas de una población campesina: Guareguare, estado Miranda, Venezuela, *op. cit.*).

Independencia, en virtud de los postulados homogeneizadores y falsamente unificadores de los rasgos culturales de la población. Esto último fue un procedimiento común en la constitución de los estados nacionales, como analiza Anderson.²⁸ En este sentido, para el caso de Venezuela, la invisibilidad de los indios y de lo indio coincide con las falacias dogmatizadas o ideas falaces asumidas como verdades dogmáticas sobre las que se ha fundamentado la ideología nacional venezolana. Entre ellas, que en Venezuela no hay indios (o, al menos, que su presencia y sus aportes culturales son menores e insignificantes), que no hay racismo ni discriminación, que es un país igualitario, que no hay “problemas étnicos” (esto es, fricciones entre entidades que reclaman no solo una identidad sino derechos colectivos derivados de su condición de “pueblos” o “grupos étnicos”) y, sobre todo, que es un país “mestizo”.²⁹

La idea de un país mestizo no solo conlleva, en parte, la negación de segmentos sociocultural y lingüísticamente diferenciados e incluso la restricción de diferencias regionales y locales significativas, sino que resume, en gran parte, la ideología de la invisibilidad de los indios y lo indio. Se trata de un argumento muy sutil. Como racionalización generalizada y fundadora del nacionalismo, y también del centralismo político (además del modelo concomitante del estado nacional) y, por tanto, de la “historia oficial”, actúa como una verdadera falsa conciencia acerca de las características socioculturales del país. Como tal, encubre la diversidad y sus consecuencias.

Dos aspectos resultan cruciales en la ideología del mestizaje:

1.- *La universalidad del mestizaje*: toda sociedad es mestiza biológicamente hablando, como toda cultura presenta rasgos de sincretismo, producto de la interacción con otros grupos humanos que pueden tener o no matrices culturales similares.

2.- *La identificación entre “criollo” y “mestizo” en oposición a “español”*. Se trata de una relación dialéctica en la que se contrapusieron los intereses de los blancos criollos a los del régimen colonial representado en América por los blancos peninsulares. Como una manera de ampliar y consolidar esa oposición en tanto que justificación de la independencia política de la metrópoli, otros grupos sociodiversos (como indios, negros esclavizados o libertos, pardos y otros grupos) fueron asimilados a la categoría de “criollos” (también referidos como “patriotas”, “venezolanos” o “americanos” como en el Decreto de Guerra a Muerte de 1813).

²⁸ Benedict Anderson. *Comunidades imaginadas Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, op. cit.

²⁹ Horacio Biord C. La angustia de ser otro. (Reflexiones sobre el componente cultural indígena de América Latina). *Anthropos(Venezuela)* (Revista del Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación, Los Teques, estado Miranda), 1992 N° 25: 71-84; Horacio Biord. Multietnicidad, pluriculturalismo y multilingüismo en Venezuela. Implicaciones de la diversidad socio-cultural y lingüística. En *Multiculturalismo, educación, interculturalidad. Memorias II Seminario Nacional de Interculturalidad*. Caracas, Asociación Venezolana de Educación Católica, 2004, pp. 11-70.

Esto se ve también muy claro en las expresiones de Simón Bolívar sobre que los americanos y venezolanos no éramos ni españoles ni indios, sino un grupo aparte, propiamente “mestizo”, tal como lo señaló, por ejemplo, Bolívar tanto en la Carta de Jamaica (1815) como en el Discurso de Angostura (1819), dos de los textos fundamentales para estudiar su pensamiento político.³⁰ Se trataba de una identificación proselitista e interesada, pero se generalizó no solo como una justificación de la independencia y del repudio a España como metrópolis colonial, sino como ideología fundadora del estado nacional venezolano. De allí, el énfasis excesivo en la idea del mestizaje que se repite de manera acrítica y que contribuye a restarle visibilidad a otros segmentos sociodiversos, entre ellos los indios y sus aportes culturales.

Al enfatizar de manera excesiva el carácter mestizo de Venezuela, del que no escapa ningún país latinoamericano y muy probablemente ninguno del mundo, se encubre una realidad pluriétnica, multicultural y multilingüe.³¹ De esta manera se ha generado una especie de ecuación en la que se establece la igualdad o equivalencia de las siguientes categorías: criollo = mestizo = (republicano =) venezolano y eso parecería excluir otras categorías sociodiversas. Creo que un excelente ejemplo de ello lo constituye el artículo 126 de la Constitución venezolana de 1999 que habla de la indivisibilidad del estado nacional y del concepto de pueblo, como una limitación a eventuales pretensiones a la autodeterminación de los pueblos indígenas. Esto último, en realidad, es solo una imputación de sectores antiindigenistas a las reivindicaciones de los pueblos indios.

En otras palabras, el mestizaje se ha constituido, o ha sido constituido, en el más grande dogma republicano: un país mestizo y solo mestizo, excluyentemente mestizo. ¿Qué significa ser mestizo?, cabría preguntarse. Básicamente una serie de falacias: igualdad, equidad y uniformidad. Los hechos recientes de la historia de Venezuela en las últimas cuatro décadas desmienten esas suposiciones.³²

4.- Reflexiones finales

Si se acepta que lo indio tiene una presencia importante y crucial en la cultura de la sociedad venezolana en su totalidad (especialmente en lo que denominamos sociedad envolvente o sociedad mayoritaria, constituida por

³⁰ Simón Bolívar. *Doctrina del Libertador*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979 [1810-1830] (Nº 1) (2ª ed.).

³¹ Horacio Biord Castillo. Reflexiones sobre identidad nacional en tiempos de Globalización y Particularización. Hipótesis sobre el caso venezolano. *Anuario GRHIAL* (Grupo de Investigación sobre Historia de las ideas en América Latina). (Universidad de Los Andes, Mérida, estado Mérida), 2014 Nº 8: 189-222 (edición electrónica); Horacio Biord. Lenguas en penumbra. Idiomas indígenas y multilingüismo en Venezuela. En Francisco Freites Barros y Francisco Javier Pérez (compiladores): *Las disciplinas lingüísticas en Venezuela. Situación actual, otras miradas y nuevas expectativas*. Maracaibo, Universidad Católica Cecilio Acosta, 2004 (Colección: El Nombre Secreto), pp. [254]-298.

³² Horacio Biord Castillo. Reflexiones sobre identidad nacional en tiempos de Globalización y Particularización. Hipótesis sobre el caso venezolano. *Anuario GRHIAL* (Grupo de Investigación sobre Historia de las ideas en América Latina). (Universidad de Los Andes, Mérida, estado Mérida), 2014 Nº 8: 189-222 (edición electrónica); Horacio Biord Castillo. Pesadillas de blancos. Consideraciones sobre el mestizaje. *El Nacional* (Caracas), octubre, 16, 2020.

“blancos” y “pardos” o “morenos”,³³ fundamentalmente),³⁴ tendríamos que admitir que, no obstante, lo indio está sometido a una intensa invisibilidad social. Queda entonces como tarea pendiente realizar una verdadera etnografía de la invisibilidad de lo indio en Venezuela. Esto, a mi juicio, tiene una doble importancia: ampliar el conocimiento de la formación social venezolana y, quizá aún más crucial pues trasciende el ámbito estrictamente académico, contribuir a superar sentimientos, muchos veces ocultos e inconscientes, de alienación y a redefinir la identidad nacional, en especial en tiempos de Globalización y Particularización.

Conocer cómo se construye y cómo opera cotidianamente la invisibilidad de lo indio en Venezuela pudiera contribuir a delinear mejor el “alma” venezolana. Quizá arrojaría diferencias regionales y diastráticas relevantes que contribuirían a la contextualizar mejores aspectos como la identidad nacional, la propia invisibilidad de lo indio y las diferencias socioculturales que pasan desapercibidas en el país o, más bien, quedan arrojadas por diferencias socioeconómicas. Esto es especialmente cierto en los distintos discursos políticos y en las tesis ideológicas de los partidos políticos.

Bibliohemerografía

- Alvarado, Lisandro. Glosario de voces indígenas de Venezuela. En *Obras completas*. Caracas, La Casa de Bello, 1984 [1921], Tomo I, pp. [23]- [448] (Colección Humanistas Venezolanos, N° 3).
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997 (Colección Popular, 498) (1ª reimp. de la 1ª ed. en español de la 2ª en inglés).
- Aretz, Isabel. *Manual de folklore venezolano*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1984 [1957] (Colección Eldorado).
- Bernard Lewis. *La historia. Recordada, rescatada, inventada*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984 (Breviarios, 282).
- Biord Castillo, Horacio. La angustia de ser otro. (Reflexiones sobre el componente cultural indígena de América Latina). *Anthropos(Venezuela)*

³³ “Moreno” fue la categoría censal con la que un mayor número de venezolanos se identificó, seguida de “blanco”, “negro” o “afrodescendiente” e “indio” o “indígena” en el censo de 2011.

³⁴ Ver mis reflexiones al respecto, especialmente los siguientes trabajos: Horacio Biord C. La angustia de ser otro, *op. cit*; Horacio Biord Castillo. Reflexiones sobre identidad nacional en tiempos de Globalización y Particularización. Hipótesis sobre el caso venezolano, *op. cit*; Horacio Biord Castillo. De la negación a la reafirmación: polarización, diversidad social y entendimientos en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Universidad Central de Venezuela, Caracas), 2013 19 (1) (enero-abril): 171-195 y Horacio Biord Castillo. “Pobreza, marginalidad y etnicidad en Venezuela: una visión etnográfica y etnohistórica de la conflictividad sociopolítica”. Documento de trabajo para el Coloquio Pobreza, Marginalidad y Periferias en la Venezuela Actual: Una Aproximación Etnohistórica. Laboratorio de Etnohistoria y Oralidad, Centro de Antropología, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. San Antonio de Los Altos, junio 16, 2014.

(Revista del Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación, Los Teques, estado Miranda), 1992 N° 25.

_____ Rastreando los orígenes indígenas de una población campesina: Guareguare, estado Miranda, Venezuela. *Tierra Firme* (Revista de Historia y Ciencias Sociales, Caracas), 2003 N° 83.

_____ Multietnicidad, pluriculturalismo y multilingüismo en Venezuela. Implicaciones de la diversidad socio-cultural y lingüística. En *Multiculturalismo, educación, interculturalidad. Memorias II Seminario Nacional de Interculturalidad*. Caracas, Asociación Venezolana de Educación Católica, 2004.

_____ Historias del Niño Jesús en Guareguare: un enfoque etnohistórico. En *Religión e investigación social. Memorias IV Jornadas de Historia y Religión*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello / Fundación Konrad Adenauer Stiftung, 2004.

_____ Lenguas en penumbra. Idiomas indígenas y multilingüismo en Venezuela. En Francisco Freites Barros y Francisco Javier Pérez (compiladores): *Las disciplinas lingüísticas en Venezuela. Situación actual, otras miradas y nuevas expectativas*. Maracaibo, Universidad Católica Cecilio Acosta, 2004 (Colección: El Nombre Secreto).

_____ Agua, mujeres y culebras. Relatos indígenas y campesinos. *Boletín de la Academia Venezolana de la Lengua* (Caracas), 2009 N° 202.

_____ Nuestra Señora de Coromoto: una virgen de algodón. Identidades y blanqueamiento a propósito de una devoción mariana. En M. Mestas Pérez y H. Bior Castillo (eds.): *Huellas de la Virgen María en Venezuela: cultos y devociones*. Caracas, Fundación Empresas Polar, 2012.

_____ Reflexiones sobre identidad nacional en tiempos de Globalización y Particularización. Hipótesis sobre el caso venezolano. *Anuario GRHIAL* (Grupo de Investigación sobre Historia de las ideas en América Latina). (Universidad de Los Andes, Mérida, estado Mérida), 2014 N° 8.

_____ Reflexiones sobre identidad nacional en tiempos de Globalización y Particularización. Hipótesis sobre el caso venezolano. *Anuario GRHIAL* (Grupo de Investigación sobre Historia de las ideas en América Latina). (Universidad de Los Andes, Mérida, estado Mérida), 2014 N° 8.

_____ De la negación a la reafirmación: polarización, diversidad social y entendimientos en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Universidad Central de Venezuela, Caracas), 2013 19 (1) (enero-abril).

_____ “Pobreza, marginalidad y etnicidad en Venezuela: una visión etnográfica y etnohistórica de la conflictividad sociopolítica”. Documento de trabajo para el Coloquio Pobreza, Marginalidad y Periferias en la Venezuela Actual: Una Aproximación Etnohistórica. Laboratorio de Etnohistoria y Oralidad, Centro de Antropología, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. San Antonio de Los Altos, junio 16, 2014.

_____ Pesadillas de blancos. Consideraciones sobre el mestizaje. *El Nacional* (Caracas), octubre, 16, 2020.

Bonfil Batalla, Guillermo (comp.). *Utopía y revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México, Nueva Imagen, 1981.

_____ El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 1972 9: 105-124.

_____ *México profundo. Una civilización negada*. México: Secretaría de Educación Pública / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Foro 2000), 1987.

_____ La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Papeles de la Casa Chata* (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México), 1987, n° 3: 23-43.

_____ Diversidad y democracia: un futuro necesario. En Alicia Barabas, Miguel Bartolomé y Salomón Nahmad (eds.): *Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina*. Grupo de Barbados. Quito: Abya-Yala, 1995 (Biblioteca Abya-Yala, N° 27).

■ Bolívar, Simón. *Doctrina del Libertador*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979 [1810-1830] (N° 1) (2ª ed.).

■ Clarac de Briceño, Jacqueline. *La cultura campesina en los Andes venezolanos*. Mérida: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (Colección Mariano Picón Salas), 1975.

_____ *Dioses en exilio (representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida)*. Ensayo antropológico. Caracas, Fundarte (Fundación para la Cultura y las Artes del Distrito Federal), 1981 (Colección Rescate, 2).

■ Guss, David M. The encantados: Venezuela's invisible kingdom. *Journal of Latin American Lore*, 1982 8 (2): 232-272; [David M. Guss. *El Estado festivo: raza, etnicidad y nacionalismo como representación cultural*](#). Caracas, Ministerio de la Cultura, Consejo Nacional de la Cultura, 2005.

■ López Hernández, Miguel Ángel. *Encuentros en los senderos de Abya Yala*. Quito, Ediciones Abya-Yala, 2004. p. 4.

■ Picón Salas, Mariano. *Formación y proceso de la literatura venezolana*. Caracas, Editorial Cecilio Acosta, 1940.

■ Pollak-Eltz, Angelina. Aportes indígenas a la cultura del pueblo venezolano. *Montalbán* (Revista de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas), 1977 N° 6.

■ Wagner, Erika. *Más de quinientos años de legado americano al mundo*. Caracas, LAGOVEN, 1991 (Cuadernos Lagovén, serie Medio Milenio).

Depósito Legal: pp200302ME1486 - ISSN: 1690-4818



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