

EL (RE) APRENDIZAJE DE UNA LENGUA EXTINTA:
ETNOGÉNESIS ENTRE LOS CUMANAGOTOS DEL
NORORIENTE DE VENEZUELA*

Horacio Biorð Castillo

Laboratorio de Etnohistoria y Oralidad, Centro de Antropología,
Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Venezuela (IVIC)
correo electrónico: hbiord@gmail.com

RECIBIDO: 15 DE DICIEMBRE DE 2018; ACEPTADO: 20 DE ENERO DE 2019

Resumen: Durante las últimas décadas, los cumanagotos (un pueblo indígena del estado de Anzoátegui, nororiente de Venezuela) han experimentado un complejo proceso de etnogénesis. Como parte de ello, los cumanagotos han hecho esfuerzos para reconstruir su identidad étnica y recuperar algunos de sus recursos culturales más relevantes, incluido el idioma. Ese idioma, clasificado en el tronco lingüístico caribe y actualmente extinto, pudo ser una variedad dialectal de una macrolengua denominada caribe septentrional. Este trabajo discute el proceso de etnogénesis entre los cumanagotos enfatizando el intento de dichos indígenas por recuperar su lengua.

Palabras claves: Caribe septentrional; identidad étnica; pueblos indígenas; recuperación de una lengua.

Abstract: During last decades Cumanagoto people (an indigenous society of Anzoátegui State, Northeast Venezuela) have experimented a complex ethnogenesis process. As part of that, Cumanagoto people as a whole have made efforts for reconstructing their ethnic identity and recuperating some of their cultural resources and the language. That language, classified into Carib stock, is currently extinct. It could be a dialectal variety of an ancient macrolanguage, called Northern Carib. This paper discusses the ethnogenesis processes among Cumanagoto people making emphasis in the attempt of Cumanagoto people for recuperating their ancient language.

Key words: Ethnic identity; Indigenous people; Linguistic recuperation; Northern Carib.

*La primera versión de este trabajo fue una ponencia presentada en el simposio “Pueblos indígenas en contextos interétnicos. Análisis y aportes desde los estudios del lenguaje”, coordinado por Lorena Córdova Hernández, en el Congreso Internacional “Pueblos indígenas de América Latina, siglos XIX-XXI”, Oaxaca, México, octubre, 2013.

INTRODUCCIÓN

Algunas sociedades amerindias han experimentado complejos procesos de pérdida del idioma ancestral. Esto puede interpretarse como correlato sociolingüístico del cambio sociocultural y la transculturación, derivadas, a su vez, del impacto de las agresiones coloniales (físicas o simbólicas, directas o indirectas). La pérdida lingüística y la sustitución del idioma indígena por el español o el portugués, según el caso, acompañó el surgimiento de poblaciones que han sido conceptuadas de diversas formas (indios genéricos, campesinos, mestizos, etc.). Estas denominaciones tienen como elemento común el aludir de manera apriorística a una supuesta pérdida absoluta y definitiva de la diferencialidad sociocultural y a una desindianización y posterior fragmentación de la identidad étnica (Bjord Castillo 2006a, 2012).

Ese es el caso de pueblos indios del nororiente de Venezuela, como los chaimas y los cumanagotos que hablaban lo que probablemente constituyeron variantes dialectales de un mismo idioma o macrolengua que, para fines descriptivos y analíticos, podría denominarse “caribe septentrional” aunque algunos autores, como José Álvarez (2018), han llamado “caribano”, siguiendo una categorización étnica de Marc de Civrieux (1980). Como formas de etnocidio, la transculturación, la sustitución y pérdida lingüísticas, así como la erosión o debilitamiento de la identidad étnica parecen haber sido procesos paralelos e incluso traslapados y mutuamente influyentes los unos sobre los otros.

Este trabajo aborda la reapropiación o aprendizaje del ya extinto idioma cumanagoto por parte de individuos que, como miembros de colectivos difusos, viven un proceso de etnogénesis. Se hace énfasis en la significación política y simbólica del proceso de recuperación del idioma.

LA PÉRDIDA DE UN IDIOMA

La pérdida o extinción de un idioma no es un simple fenómeno de cambio lingüístico. Basta recordar el conocido caso de la fragmentación de la Romanía o territorios antiguamente sometidos al imperio romano para entender la compleja interacción de variables étnicas, socioculturales y políticas, incluso geográficas, económicas y religiosas que intervienen en esos procesos (Arellano, 1996). El cambio lingüístico generalmente es el resultado de causas sociolingüísticas que afectan el sistema de una lengua.

Tras el arribo de los conquistadores europeos a fines del siglo XV y posterior establecimiento de sociedades coloniales mediante núcleos que posibilitaron su asentamiento, consolidación y reproducción, las sociedades e idiomas amerindios sufrieron los efectos de las agresiones coloniales, como se muestra en la Tabla 1.

Aunque no siempre resulta fácil distinguirlas de manera categórica, las agresiones coloniales pueden ser físicas y simbólicas y tener una naturaleza directa o indirecta. Esto último guarda una estrecha relación con la intensidad del impacto sobre una determinada sociedad indígena. Sin embargo, los efectos casi siempre resultan similares como se detalla en la Tabla 1, solo a manera de ilustración y sin pretensiones de exhaustividad.

Tabla 1
Algunos tipos de agresiones coloniales

<i>Tipo de agresión</i>	<i>Naturaleza</i>	<i>Acción agresiva</i>	<i>Agentes</i>	<i>Efectos</i>
Física	Directa	Guerras	Conquistadores, soldados, encomenderos	Genocidio
	Directa	Apresamiento	Conquistadores, soldados, encomenderos	Esclavitud
	Directa	Sometimiento	Encomenderos	Reducción
	Directa	Reducción y urbanización	Conquistadores, encomenderos, misioneros, colonos	Etnocidio, vergüenza étnica
	Indirecta	Infeción no intencional	Colonos	Morbilidad, mortalidad
Simbólica	Directa	Satanización	Misioneros	Etnocidio, vergüenza cultural
	Directa	Castellanización compulsiva	Conquistadores, misioneros, colonos	Linguicidio, vergüenza lingüística, etnocidios
	Directa	Castellanización no compulsiva	Conquistadores, misioneros, colonos	Desplazamiento, vergüenza lingüística, etnocidio
	Indirecta	Formulación de la ideología colonial	Pensadores, juristas, teólogos, filósofos, misioneros	Etnocidio, vergüenza étnica
	Indirecta	Educación convencional	Misioneros, maestros	Etnocidio, vergüenza étnica y lingüística, linguicidio

La transculturación compulsiva que puede entenderse como una forma de etnocidio, la vergüenza étnica y lingüística, además de la pérdida de un idioma, son de los efectos más perniciosos y desestructuradores para una sociedad. Generalmente desembocan en un proceso paulatino de desindianización, fragmentación de la identidad étnica, pérdida cultural y lingüística. Todo eso va acompañado por un gran dolor colectivo, injusticias, pauperización material e inmaterial y pérdidas para el patrimonio cultural étnico y de la humanidad, en general. Si bien no puede afirmarse que esos resultados sean totalmente irreversibles e inevitables, es cierto, sin embargo, que son extremadamente difíciles de revertir.

Por lo general, cuando el idioma de una sociedad dominante se impone a otra sojuzgada en un contexto colonial, el idioma dominante, revestido de prestigio social y usado como lengua administrativa y con fines educacionales, constriñe al idioma del grupo dominado. Este último sufre préstamos, influencias e interferencias lingüísticas que pueden convertirlo en una variedad subestándar de la lengua (como el *spanglish* en los Estados Unidos de América o el *portuñol* en las zonas fronterizas con Brasil en América del Sur),¹ que experimenta una progresiva reducción de sus espacios o contextos sociales de uso, se convierte en una lengua doméstica y de esa manera puede caer en obsolescencia a la vez que sus hablantes más jóvenes comienzan a experimentar sentimientos de vergüenza lingüística. En otras palabras, la lengua dominada generalmente es empleada por los hablantes de mayor edad, mientras que los jóvenes empiezan a sustituirla cada vez más por el idioma dominante que les asegura una mayor comunicación fuera de ámbitos familiares y locales. Al experimentar vergüenza lingüística también pueden experimentar vergüenza étnica.

La sustitución y la obsolescencia son los primeros estadios de la extinción de un idioma, con los perjuicios que ambos fenómenos conllevan. Entre ellos, a manera de ejemplo, la pérdida de conocimientos tradicionales, asociados a la biodiversidad y a haceres de gran relevancia en sí mismos y como alternativas a modelos de desarrollo convencional en un escenario mundial de recalentamiento y cambio climático acelerado por actividades antrópicas. Pérdida lingüística y pérdida cultural están, pues, estrechamente relacionadas.

En el pasado colonial, la reducción y la evangelización de indígenas procuraban la supuesta “civilización” de los indios. En el siglo XVIII, con las reformas borbónicas, el uso de las lenguas amerindias se consideró como un estadio intermedio en el proceso de imposición del español en tanto que lengua imperial (Armellada, 1978). Desde el siglo XIX, tras la independencia de los países iberoamericanos, la educación formal se aplicó en las escuelas indígenas con dos fines fundamentales: el cambio social y la castellanización, correlatos social y lingüístico de un mismo proceso de desindianización.

¹ Véanse las consideraciones de Mosonyi (1976).

Es posible advertir que la reducción y la evangelización, el cambio social y la castellanización tuvieron como efecto la pérdida cultural y lingüística. En muchos casos, las lenguas desplazadas se incorporaron como fuertes y activos sustratos al idioma español en ámbitos locales y regionales.

LOS CUMANAGOTOS

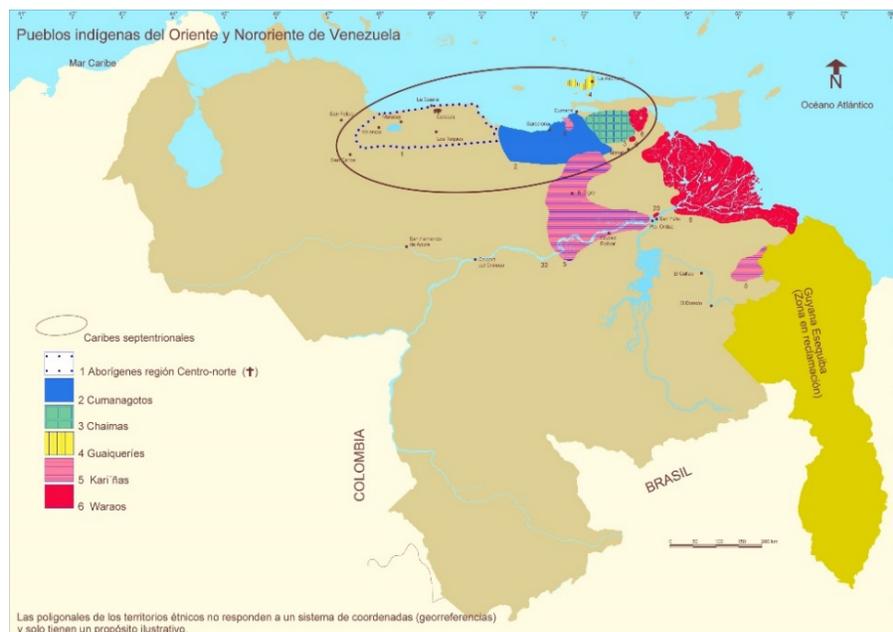
Los cumanagotos habitan en la región nororiental de Venezuela, principalmente en la cuenca del Unare que drena al mar Caribe y no hacia el Orinoco como los otros ríos llaneros. El Unare es una extensa depresión que une el alto Llano con el mar y constituye la única comunicación entre los Llanos y el mar Caribe.

Los cumanagotos pertenecen a la gran familia lingüística caribe, una de las más extensas de las tierras bajas sudamericanas.² Este pueblo indígena comparte con otras sociedades caribe-hablantes recursos organizacionales muy similares (Morales-Méndez y Arvelo Jiménez, 1981). Entre ellos, cabe mencionar el parentesco bilateral, un gran faccionalismo sociopolítico, carencia de instancias y figuras políticas coercitivas, liderazgos basados en la capacidad de convencimiento y la existencia de aldeas políticamente autónomas, aunque relacionadas estrechamente mediante diversos vínculos sociales. Adicionalmente resaltan la existencia de bloques y sub-bloques regionales y la participación en sistemas interétnicos regionales,³ elementos que contrastan con una fuerte ideología de autonomía y el faccionalismo antes aludido.

Es probable que los cumanagotos, más que una entidad étnica autónoma, grupo étnico o pueblo, fueran un bloque regional de una sociedad o formación social mayor, es decir, una macroetnia que, a su vez, hablaría una macrolengua con variantes dialectales. La macroetnia podría denominarse, como hemos señalado, “caribes septentrionales” y se debió extender desde la costa de Paria hasta el Lago de Valencia, aproximadamente. A su vez, es posible que los antiguos cumanagotos tuvieran sub-bloques regionales como lo evidencian varios etnónimos recogidos en las fuentes coloniales (Civrieux, 1980). Esta macroetnia tendría, por su parte, al menos cuatro subgrupos, de este a oeste (véase Mapa 1): i) los chaimas en la sierra del Turimiquire, ii) los cumanagotos en la depresión del Unare, iii) los guaiqueríes en las islas y costas nororientales y iv) los aborígenes de la región centro-norte.

² Véanse los trabajos de Durbin (1977), Loukotka (1968), Mason (1950) y Tovar y Larrucea de Tovar (1984).

³ Véanse los trabajos de Arvelo-Jiménez, Morales Méndez y Bjord Castillo (1989), Arvelo-Jiménez y Bjord (1994) y Bjord Castillo (1985, 2006d).



Mapa 1. Pueblos indígenas del oriente y nororiente de Venezuela

El idioma cumanagoto, perteneciente al tronco caribe, sería una variedad dialectal de una macrolengua, el *chotomaimu* que también podríamos llamar hipotéticamente “caribe septentrional”, como se ha sugerido, y cuyas variedades dialectales hablarían los subgrupos de la macroetnia denominada de la misma manera hipotética. Las variedades orientales de esa posible lengua (el cumanagoto y el chaima) fueron unas de las más y mejor documentadas durante la época colonial. En efecto, los misioneros franciscanos encargados de la evangelización de este pueblo indígena dejaron diversos trabajos sobre dicho idioma: diccionarios, gramáticas, métodos de oración y otros de uso litúrgico, como confesionarios.⁴

Debido a su ubicación en las costas nororientales y centrales de la actual Venezuela, debieron enfrentar desde el siglo XVI el avance de los conquistadores españoles, las incursiones esclavistas de encomenderos antillanos y los primeros establecimientos misioneros en Tierra Firme (Ojer, 1966; Vila, 1975; Civrieux, 1980). Esta exposición temprana a los agentes coloniales, si bien no estuvo exenta de una gran y valiente resistencia, contribuyó a que los cumanagotos se acogieran al régimen de las reducciones misionales, aunque no siempre de manera totalmente pacífica (Biord, 1992; Civrieux, 1980; Morales, 2016).

⁴ Véase la gran recopilación de Platzmann (1888) y el trabajo de fray Diego de Tapia (1969).

Entre 1782 y 1784, con la visita del oidor decano de la Real Audiencia de Santo Domingo, don Luis de Chávez y Mendoza, todos los “pueblos de indios”⁵ o misiones establecidas en la provincia de la Nueva Andalucía y la Nueva Barcelona (hoy estados Anzoátegui, Monagas y Sucre) fueron demarcados y posesionados de sus tierras colectivas (Amodio, 2005; Laserna Gaitán, 1993; Pérez Ramírez, 1946).

Al final de la época colonial, ocurrido con las guerras de independencia entre 1810 y 1825, principalmente, los cumanaquitos entran en un período escasamente atendido por la historiografía venezolana, siendo una de las principales limitaciones para entender los procesos socioculturales y lingüísticos posteriores a la independencia. Una de las mayores necesidades de investigación es, precisamente, reconstruir la historia posterior. Sin embargo, sabemos que los cumanaquitos tuvieron que enfrentar la legislación que en el siglo XIX ordenó la partición de los resguardos indígenas o antiguas misiones y la sustitución de un régimen de propiedad colectiva e indivisa de las tierras por parcelas familiares que podían ser enajenadas,⁶ lo que ocurrió generalmente a muy bajos precios debido a la presión de terratenientes y colonos.

Los cumanaquitos participaron activamente en circuitos económicos locales y regionales y también sufrieron los efectos de la violencia derivada de las guerras civiles y la inestabilidad que acompañó la consolidación del estado nacional venezolano.

En la década de los treinta del siglo pasado, los cumanaquitos, al igual que los kariñanas y otros pueblos indios de la región nororiental,⁷ debieron enfrentar un nuevo reto para su supervivencia étnica. En esa época se inició la explotación petrolera y se establecieron las compañías petroleras, se abrieron pozos, se crearon campamentos, crecieron las ciudades cercanas y se fundaron otras. Todo esto atrajo una migración y consecuentemente aumentó la presión por las tierras, a la par que generó también emigraciones desde las comunidades hacia los centros económicos regionales y áreas de colonización agrícolas. Asimismo se aceleró la construcción de carreteras y vías de penetración que alteraron las dinámicas locales y regionales, los circuitos económicos consolidados desde el siglo XIX y comenzaron a generar una oposición rural/urbana hasta entonces de poca relevancia en la región.⁸

⁵ Antiguas circunscripciones administrativas coloniales equivalentes, en parte, a “misiones” y “resguardos”.

⁶ Sobre este tema véase el trabajo del abogado Francisco Hernández (1994) y los trabajos de Armellada (1977), Amodio (2005), Biord Castillo (2006a) y Morales M. (2012).

⁷ Véase las consideraciones de Horacio Biord Castillo en Biord y Mosonyi (2001).

⁸ Lo comparación con el caso kariñana puede resultar muy aleccionadora dada su vecindad geográfica y su proximidad estructural y lingüística (Schwerin, 1966; Amodio *et al.* 1991; Biord y Mosonyi Szász, 2001; Biord Castillo, 2007 y 2018).

EL RECIENTE PROCESO DE ETNOGÉNESIS

Los reportes etnográficos provenientes de la década de los sesenta muestran que los cumanagotos habían olvidado su nombre étnico, ya no hablaban el idioma indígena, conservaban una identidad genérica innominada, aunque a veces pudieran referirse a sí mismos o ser referidos como “indios” (Civrieux, 1980). También era común que se llamasen entre ellos “comuneros” o miembros con derechos de una antigua comunidad indígena y que utilizaran, como aún en la actualidad, términos de parentesco. El más empleado es el de “primo”, que no siempre implica un reconocimiento del parentesco real mediante el conocimiento de las genealogías familiares sino una conciencia vaga de afinidades parentales, como expresión de fenómenos muy comunes en otras sociedades caribehablantes como el parentesco extendido y el parentesco ficticio. También el uso del parentesco simbólico, expresado en los términos de “compadre”, “comadre”, “padrino/a” y “ahijado/a”, que quizá remitan no solo a lazos derivados de rituales religiosos y simbólicos sino también a antiguas formas de organización y clasificación de parientes.⁹

El recuerdo o conocimiento de las tierras de las antiguas comunidades en los pueblos cabeceras y en los caseríos que se correspondían con áreas agrícolas o conucos que habían sido incluidas en los títulos o mensuras derivadas de la visita de Chávez y Mendoza, mencionada en la sección anterior, tenía una gran importancia simbólica. Por un lado contribuía a mantener viva la historia de las comunidades, pueblos y aldeas y, por otro, los vínculos de pertenencia heredados del pasado indígena.

Un elemento importante en esto es el uso de patronímicos o apellidos indígenas que fueron impuestos como tales en las misiones antiguas.¹⁰ La continuidad de esta tradición aseguraba el reconocimiento de los troncos familiares e incluso la pertenencia de algunos a las antiguas comunidades o “pueblos de indios” y también a aldeas o sectores determinados de donde determinadas familias eran originarias o tenían una presencia mayoritaria. Esto está relacionado con la ocurrencia de parentelas y redes de parientes identificados no solo por la memoria colectiva y el trato social sino por los patronímicos.

⁹ Tras visitas iniciales en 1992, 1997 y 1998, principalmente, he realizado trabajo de campo en las comunidades cumanagotas desde 2012 hasta el presente; en las comunidades chaimas he realizado trabajo de campo en 1999 y 2014; y en las kariñanas desde 1982 hasta el presente, además de mis investigaciones de campo e histórico-documentales sobre los aborígenes de la región centro-norte de Venezuela que también formaban parte de los caribes septentrionales. Además, aparte de experiencias similares con los kariñanas en especial en las décadas de los ochenta y noventa, desde 2013 he trabajado en conjunto con docentes y promotores culturales cumanagotos y chaimas. De esa manera he podido recoger los datos etnográficos que fundamentan estas y otras inferencias del presente artículo.

¹⁰ Véanse las listas proporcionadas por Civrieux (1980) y las de Chávez y Mendoza reproducidas por Pérez Ramírez (1946).

Si bien es muy probable que el idioma cumanaquito se haya dejado de hablar a finales del siglo XIX, según los datos de campo y documentales recogidos, esta lengua se incorporó como un sustrato de gran importancia e influencia en el español regional. Además de algunos rasgos suprasegmentales como la entonación o fonológicos como la confusión o falta de distinción clara entre las líquidas [l] y [r] en determinados contextos, el componente léxico de origen cumanaquito tiene una relevancia fundamental. En efecto, además de los patronímicos ya mencionados y la lexicalización de algunos derivados de esas formas, son de especial significación tanto cuantitativa como cualitativa o de uso los fitónimos, zoónimos y topónimos y los derivados de estos tres grupos de léxias, además de los términos para designar objetos de cultura material.

El sustrato indígena, aunque general a toda la población de la región, resulta más activo entre la población que puede ser identificada como indígena.

Las primeras expresiones que he registrado del proceso de etnogénesis que se vive en la actualidad provienen de finales de la década de los cincuenta cuando un grupo de comuneros del antiguo pueblo de misión de La Inmaculada Concepción de Píritu (estado Anzoátegui) emprendió un viaje a Caracas, la capital de la República, para buscar copia del antiguo título de propiedad sobre las tierras cuya memoria se había conservado de forma oral e intentar reivindicar sus derechos territoriales. Luego, a principios de la década de los setenta, hay nuevos intentos de hacer valer los títulos antiguos. La comunidad del pueblo de misión de La Pura y Limpia Inmaculada Concepción de la Meseta de Santa Fe (estado Sucre) vio afectada sus tierras comunales por la construcción del embalse del Turimiquire, un gran acueducto que el gobierno decidió construir en el tramo oriental de la cordillera de la costa para surtir de agua a las capitales de Anzoátegui (Barcelona y su zona metropolitana) y Sucre (Cumaná) así como a la vecina isla de Margarita, carente de suficientes fuentes de agua dulce. Las luchas por la tierra lograron encauzar una difusa identidad étnica. En esa comunidad fue reconocida como india en el primer censo indígena (1982), aunque asumida como kari'ña, quizá porque era la única manera de lograr el reconocimiento oficial.¹¹

Posteriormente, en 1992, con ocasión del segundo censo indígena un mayor número de comunidades demandó su inclusión en el empadronamiento y el reconocimiento oficial como comunidades indígenas. Esto, sin embargo, no se logró en su momento.¹² A la par, las comunidades invocaban su condición indígena y

¹¹ Véanse los datos censales en Venezuela (1985).

¹² Como coordinador del censo kari'ña, tuve que entrevistarme con líderes cumanaquitos y recoger sus peticiones para elevarlas a la coordinación general del censo indígena y esta, a su vez, a los directivos

sus derechos territoriales ante el desarrollo de la industria petrolera hacia el norte del estado Anzoátegui y la afectación de tierras comunales, especialmente con la construcción tanto de la refinería conocida como Complejo Criogénico “José Antonio Anzoátegui”, ubicada entre Píritu y Barcelona, a orillas del mar, como de la red de oleoductos para surtirla.¹³

Desde finales de la década de los setenta y a lo largo de los ochenta, antropólogos de la Universidad Central de Venezuela desarrollaron un proyecto conocido como “Píritu” que consistía en el estudio de la antigua comunidad de ese nombre, ya referida, desde diversas perspectivas y subdisciplinas antropológicas, en especial mediante monografías y trabajos finales de grado.¹⁴ Si bien en las fuentes coloniales el etnónimo “píritu” está registrado, me inclino a pensar que este se corresponde más bien con sub-bloque regional de los cumanagotos. No obstante, el mencionado proyecto académico contribuyó a consolidar la denominación como el nombre de un probable pueblo indígena.¹⁵

Cuando en 1999 se convocó a una Asamblea Nacional Constituyente con representantes indígenas y el país fue dividido en tres regiones (occidente, sur y oriente) para la selección de sendos representantes indígenas, los píritus reclamaron su presencia en las deliberaciones y también los cumanagotos. Desde entonces, tras la aprobación de un estatuto indígena en la constitución de 1999, y la intensificación de programas sociales indigenistas a partir de ese año, unos y otros indígenas reclamaron su reconocimiento formal. Finalmente, tras los censos de 2001 y 2011, los cumanagotos consolidaron su nombre étnico como el etnónimo de más uso en la región.

En los últimos años, el proceso se ha ido acelerando, especialmente durante los últimos cinco años. Ejemplo de ello es el aumento del número de personas que se reconocieron como cumanagotos: de 789 en 2001¹⁶ a 21 029 en 2011.¹⁷

de la entonces Oficina Central de Estadísticas e Informática (OCEI), hoy Instituto Nacional de Estadística (INE).

¹³ Entre 1995 y 2002, en mi condición de jefe de la División de Servicios Técnicos del entonces órgano rector de las políticas indigenistas, la dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Educación tuve que atender varios de estos casos.

¹⁴ Véase el trabajo de Petra Josefina Moreno (2009), que es una síntesis de ese proyecto.

¹⁵ Una evidencia de ello quizá lo constituyan los datos demográficos del censo de 2001. Véase nota 17.

¹⁶ Desglosada de la siguiente manera: 553 personas que se reconocieron como cumanagotos + 236 personas que se reconocieron como píritus, según cifras preliminares no publicadas del Instituto Nacional de Estadística.

¹⁷ Calculados de la siguiente manera: el 2.9% de una población indígena total de 725.141. Primeros Resultados de Población Indígena del censo de 2011, Instituto Nacional de Estadística, <<http://www.ine.gov.ve/>>.

EL REAPRENDIZAJE DEL IDIOMA

El cumanagoto, como se ha planteado, probablemente fue un dialecto, junto al chaima, el guaiquerí y otras variedades mutuamente inteligibles, del hipotético idioma o macrolengua caribe septentrional. Esta inferencia se apoya no solo en el parecido de dichas variedades, sino en dos evidencias de distinta naturaleza. La primera de ellas es de orden sociolingüístico. Se deriva de declaraciones de los misioneros franciscanos que a finales del siglo XVII tuvieron a su cargo la evangelización de los cumanagotos. Según ellos, la misma lengua, con pequeñas diferencias que no impedían la comunicación se hablaba desde la península de Paría hasta el lago de Valencia. Por ejemplo, Fray Francisco de Tauste, autor de una gramática, un diccionario y diversos textos religiosos en cumanagoto es elocuente:

este lenguaje de los indios de la provincia de Cumaná o Nueva Andalucía en las costas de Tierra Firme se dilata, y comprehende más de cien leguas, pues hasta la Provincia de Caracas, en la ciudad de la Valencia, experimenté que la entendía aquel gentío; pero de quien es más propia, y connatural, es de los indios Chaymas, Cores, Cumanagotos, Quacas, Parías y Varrigones y otras [naciones] confinantes; y aunque es verdad que entre estas mismas naciones dichas tienen en su estilo y práctica alguna diferencia en la pronunciación, o ya añadiendo, o ya quitando alguna sílaba, a la voz común del nombre, o verbo; pero no es parte para no entenderse harto bien los conceptos; como v. g. acá en España las lenguas castellana, aragonesa, valenciana, y gallega (Tauste 1888: 1, ortografía, acentuación y puntuación actualizadas).

El misionero fray Matías Ruiz Blanco asevera que:

tiene aquella provincia [de Nueva Andalucía] diversas naciones de indios, como son Cumanagotos, Palenques o Guarives, Cores, Tomuzas, Chaimas, Farantes [farautes?], Cuacas, Aruacas, Caribes y otras.

Los idiomas de estas tres últimas son totalmente diferentes de los demás y alguna cosa guturales y difíciles. Los de las demás naciones se diferencian en parte. Presumo que por la mayor proximidad y comunicación de unas con otras (Ruiz Blanco 1965: 37, ortografía, acentuación y puntuación actualizadas).

Esas declaraciones apoyan mi interpretación de la macrolengua que sería el caribe septentrional.¹⁸

La otra evidencia corresponde a datos léxico-estadísticos presentados por María Eugenia Villalón (1987) que muestran menos del 2% de separación entre el cumanagoto y el chaima. Esto sugiere que se trataba de variedades dialectales de lo que

¹⁸ Véanse testimonios adicionales en Bjord (2005: 89-92).

debió haber sido una sola y única lengua. Civrieux (1980) llama a esa lengua *chotomaimú* (choto: gente; maimú: lengua, palabra), que traduce, precisamente, “idioma de la gente”. Curiosamente en 1998 recogí un testimonio de un anciano octogenario que llamó a esa lengua “el lenguaje de nosotros los indios”, aunque él no lo llegó a hablar sí lo hicieron, en cambio, sus padres y abuelos. Y ese supuesto idioma (“lenguaje”) era distinto al de los caribes o kariñás.¹⁹ El nombre chotomaimu pudiera tratarse de un autoglotónimo, mientras que el término de “caribe septentrional” describe la ubicación y clasificación lingüística de la macrolengua.

Paradójicamente, el cumanagoto y el chaima son las lenguas indígenas mejor documentadas de la época colonial en Venezuela, como ya he señalado, pero unas de las que ya no se hablan. Esto se corresponde con lo que lastimosamente señala el lingüista y sacerdote jesuita Bartomeu Melià (1980: 123) acerca de que el balance de las misiones antiguas es que muchas veces donde existieron ya no hay indios (fueron desplazados u obligados a un cambio social) y, en consecuencia, ya no se habla el idioma indígena correspondiente. Lo mismo sucede, por ejemplo, en Venezuela en el Orinoco medio, donde estuvieron los jesuitas y, tras su expulsión en 1767, los franciscanos, hasta la época de la independencia. Ello apoya la hipótesis de que en las misiones antiguas el uso de los idiomas indígenas era un medio para la evangelización y no un fin en sí mismo.

Los últimos testimonios documentales de hablantes del cumanagoto y chaima corresponden a finales del siglo XIX (Göering, 1962: 108). Testimonios orales de la década de los veinte relativos al conocimiento del idioma por parte de jóvenes cumanagotos menores de 30 años, aproximadamente, coinciden en señalar que esos grupos etarios no habían aprendido a hablar el idioma indígena.

Según los informantes entrevistados entre 2012 y 2013, ancianos septuagenarios y octogenarios, lo que situaría el presente etnográfico de la siguiente afirmación hacia 1940, los ancianos no conocían el idioma indígena, ni siquiera fórmulas rituales, oraciones ni invocaciones mágico-religiosas. Así, pues, es posible inferir que el idioma cumanagoto ya a principios del siglo XX (hacia 1900) sería un idioma obsolecente desplazado por el español, a cuyas variedades regional y local (español del oriente y del nororiente de Venezuela, respectivamente) se incorporó en forma de sustrato activo, como se ha señalado.

Ya desde la década de 1990 hay evidencias documentales y orales de intento de rescate del cumanagoto a partir de materiales antiguos y de una supuesta recolección

¹⁹ Tal distinción contribuiría a explicar diferencias fundamentales entre aldeas tradicionalmente kariñás y otras que han adoptado tal identidad en el último cuarto del siglo xx y que he llamado “neo-kariñás” así como la identificación caribe = kariña (Biord y Szász, 2001; Biord Castillo, 2006c, 2007 y 2018; Civrieux, 1974, 1976; Croes Esté y Biord Castillo, 1999).

de vocabulario llevada a cabo mediante investigación de campo.²⁰ Sin embargo, este proceso solo se consolidó a partir de 2005. Varias circunstancias ayudan a explicarlo: el reconocimiento amplio de los derechos de los pueblos indígenas en la constitución de 1999 así como en otras leyes;²¹ el hecho de que fueran favorecidas las comunidades y ciudadanos indígenas a través de políticas públicas y programas de asistencia socioeconómica; y que estuvieran en proceso de establecerse las circunscripciones electorales que debían elegir concejales indígenas.

El intento de reaprendizaje del idioma ancestral se ha hecho a partir de los materiales legados por los misioneros franciscanos de los siglos XVII y XVIII (Platzmann, 1888) así como del libro *Apaicuar*, basado en dichos materiales, de Salomón de Lima (2002), antiguo cronista oficial de Barcelona, la capital del estado Anzoátegui. Posteriormente, tendrá un gran impacto en ese proceso el trabajo de rescate y recopilación llevado a cabo desde 2005 en adelante por Leonardo Alvarado Charuan.²² Este personaje fue en sus últimos años un promotor cultural con intereses en recuperación de la memoria histórica, la cultura y la lengua, chamanismo y música popular (especialmente indígena y afrovenezolana). Alvarado Charuan, con el apoyo financiero de la gobernación del estado Anzoátegui²³ y un gran entusiasmo particular publicó dos volúmenes sobre cultura e idioma cumanagoto *Taramacaz ran-nepar. Libro abierto con amor* y *Taramacaz neri cumanagoto-caigna. Manual lingüístico cumanagoto caribe* (Alvarado Charuan 2008a, 2008b). Además de hacer listas de palabras y recuperar frases (entre ellas saludos y fórmulas de cortesía, así como vocabulario básico) de los materiales ya citados, Alvarado Charuan hizo el esfuerzo de traducir al idioma cumanagoto los himnos nacional y del estado Anzoátegui, e incluso otras canciones populares como “Alma llanera”, considerada popular y afectivamente el segundo himno nacional por gran parte de la población venezolana. Aún está pendiente una evaluación técnica de dichas traducciones, habida cuenta de las dificultades que ya en el siglo XVIII, cuando existía una comunidad lingüística que hablaba el cumanagoto como primera lengua y de manera fluida, representaba la traducción de textos religiosos católicos.²⁴ Las traducciones de Alvarado Charuan parecen más bien de tipo cultural antes que lingüísticas propiamente. Otros dos hitos importantes son el *Diccionario kumanagoto* de la abogada y promotora cultural cumanagota Maribel

²⁰ Véase el vocabulario recogido en el folleto *Vocablos en lengua chaima y español* (Venezuela, 1999).

²¹ Véanse los trabajos de Hernández Castillo (2001) y Biord Castillo (2006b).

²² Nació en Puerto Píritu en 1932 y murió en Barcelona en 2012, poco antes de cumplir los 80 años.

²³ En los últimos años se desempeñó como Coordinador Intercultural Bilingüe Indígena en la dirección de Educación de la gobernación del estado Anzoátegui.

²⁴ Véase caso en Tapia (1969).

Amatima Caguana (2014), compilado a partir de fuentes antiguas, y el meritorio intento de sistematización y descripción lingüística con fines didácticos del lingüista José Álvarez (2018). Este trabajo abre enormes posibilidades para la reapropiación del caribe septentrional.

Los maestros entrevistados entre agosto y septiembre de 2013, casi sin variación en sus declaraciones, coinciden en que aprender el idioma cumanagoto tiene una gran significación para demostrar las raíces indígenas de la población y la presencia de los cumanagotos actuales en sus tierras ancestrales. Algunos observan que para ellos no resultó fácil aprender las frases y el vocabulario básico que manejan, ya fuera en talleres de capacitación especialmente dirigidos a maestros como en cursos universitarios, siendo que universidades y otras modalidades de educación superior adoptadas por el gobierno (como las denominadas “misiones” educativas) han incluido materias sobre el idioma cumanagoto en los planes de estudio de la carrera de educación y de otras carreras profesionales.

La enseñanza escolar del idioma cumanagoto abarca tres aspectos fundamentales:

- himnos (nacional y estatal) y canciones;
- fórmulas de cortesía (saludos); y
- vocabulario básico (colores, números, partes del cuerpo).

La recepción de los estudiantes varía de acuerdo a la edad: los más pequeños lo reciben de manera abierta; los de mayor edad, cursantes de grados superiores, muestran resistencia. Algunos cantan los himnos solo por obligación y evitar sanciones o medidas disciplinarias. Las clases de cultura e idioma cumanagoto entre estudiantes de mayor edad gozan de popularidad más que por sus contenidos, por considerarlas los alumnos materias que permiten evadir en cierto grado otras asignaturas consideradas más difíciles y complejas, como matemáticas, física y química. También, según los testimonios recogidos, muchos padres de familia han mostrado resistencia a la transmisión escolar de contenidos indígenas por considerarlo una forma de supuesto retroceso o involución cultural. Debe señalarse que las clases de cultura e idioma cumanagoto se imparten en escuelas a las que asisten indistintamente estudiantes indígenas como no indígenas. Algunos maestros que trabajan con el área “intercultural”, como se denomina genéricamente a la educación para indígenas, ofrecen testimonios que presentan una actitud muy favorable del estudio de la lengua y la cultura cumanagota entre los estudiantes y los padres y representantes. Sin embargo, me parece que esta última visión resulta demasiado optimista e incluso ingenua por parte de esos maestros.

DISCUSIÓN

La recuperación de un idioma semiextinto es un proceso complejo y muy difícil. Se suele citar como un ejemplo exitoso y reciente el caso de la revitalización del hebreo que se había convertido en un idioma de uso principalmente litúrgico. Tras la creación del estado de Israel en 1948, y como parte del proyecto político para su consolidación, se aplicó una política lingüística orientada a fortalecer el hebreo. En la actualidad su uso ha trascendido los ámbitos tanto administrativo, de por sí importante para la vitalidad de un idioma, como litúrgico y se emplea en diversos contextos. Casos similares han ocurrido en España, tras la adopción de una monarquía constitucional basada en autonomías regionales que ha promovido el uso de idiomas y variedades lingüísticas condenadas al uso doméstico durante el gobierno del general Francisco Franco (1939-1975). El balance de poco más de cuatro décadas resulta bastante alentador. Sin embargo, se trata de casos distintos al del cumanagoto por diversas razones. La principal diferencia reside en que se trata de idiomas aún vivos y con una comunidad de hablantes activa (aunque muy reducida en el caso del hebreo anterior a 1948) y una tradición de escritura y producción literaria escrita en la mayoría de los casos.²⁵

Las posibilidades de revivir un idioma extinto, con más de un siglo de haberse dejado de hablar y solo parcialmente documentado (en especial el sistema fonológico y los rasgos suprasegmentales), son bastante remotas. Como posibilidad teórica requeriría de ingentes esfuerzos, recursos económicos y tecnológicos, apoyo administrativo y conciencia política, además de un continuo apoyo técnico (lingüístico, sociolingüístico, antropológico y didáctico). No obstante, en el caso de los cumanagotos lo que parece constituir el objetivo real a corto plazo de quienes promueven su recuperación (principalmente docentes y dirigentes políticos indígenas) es la significación atribuida al uso, aunque parcial y muy reducido, de palabras y frases del antiguo idioma como marcador o diacrítico de su identidad. De esta manera se subraya y simboliza la alteridad sociocultural del pueblo cumanagoto, por tantos años condenada a una fuerte invisibilidad social, y al mismo tiempo se reafirman tanto su presencia continuada en el territorio tradicional, como los derechos colectivos consagrados en la legislación venezolana (en especial, los territoriales) y su demanda de reivindicación.

Se debe resaltar que este uso fragmentario y fragmentado del idioma cumanagoto cumple a su vez dos funciones sutilmente diferentes en dos ámbitos distintos. En el ámbito intraétnico sirve para reafirmar la identidad, el orgullo étnico, cultural y lingüístico a la vez que simboliza la existencia de una cultura propia e intelectualmente elaborada (lo cual se evidenciaría en el idioma mismo como código expresivo).

²⁵ Véase el diagnóstico y las reflexiones de Tovar (1982).

En el ámbito interétnico refuerza la percepción de la identidad indígena y su alteridad en un contexto de mínimas diferencias con otras poblaciones locales (pescadores y campesinos), producto de siglos de transculturación, enajenación, imposición y apropiación de recursos culturales.

Por todas estas razones, no cabría esperar en los próximos años un cambio significativo en la recuperación del cumanagoto más allá de un elemento simbólico que acompaña y refuerza el proceso de etnogénesis o re-etnización. En otras palabras, la intencionalidad de la enseñanza del cumanagoto, aunque revestida de un ropaje escolar y de una finalidad didáctica, podría interpretarse como la expresión de una conciencia política sobre la relevancia de conservar la cultura y de rescatar la historia y el idioma de los antepasados. Estas serían condiciones indispensables para consolidar el proceso de etnogénesis entre los cumanagotos actuales. Adicionalmente simbolizaría la pertenencia a una identidad étnica en proceso de reconstrucción y de resignificación.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado Charuan, Leonardo
 (2008a) *Taramacaz ran-nepar. Libro abierto con amor*, Cadena Capriles y Gobernación del Estado Anzoátegui, Caracas.
 (2008b) *Taramacaz neri cumanagoto-caigna. Manual lingüístico cumanagoto caribe*, Cadena Capriles y Gobernación del Estado Anzoátegui, Caracas.
- Álvarez, José
 (2018) *Kure mana choto maimuru (Nuestra lengua está viva). Bosquejo gramatical, fraseología, léxico básico y textos de la extinta lengua caribana de la costa nororiental de Venezuela, hablada antiguamente por cumanagotos, chaimas, palenques, guaiqueríes, pariagotos, cuacas, píritus, cores, teques, mariches, y otros*, Universidad del Zulia, [Maracaibo] (edición electrónica).
- Amatima Caguana, Maribel C.
 (2014) *Diccionario kumanagoto*, Imprenta Regional del Ministerio de la Cultura, Puerto La Cruz.
- Amodio, Emanuele
 (2005) *La tierra de los caribes. Creación y transformación de los resguardos indígenas en el Oriente de de Venezuela. 1750-1850*, Dirección de Coordinación de Extensión, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Cuadernos Codex, 29, Caracas.
- Amodio, Emanuele; Bior, Horacio; Arvelo-Jiménez, Nelly y Filadelfo Morales-Méndez
 (1991) *La situación actual de los kariñas. Diagnóstico y entrevistas*, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas y Movimiento Laicos para América Latina, Caracas.

- Arellano, Fernando
(1996) *Las lenguas romances: introducción al estudio de la filología románica comparada*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- Armellada, Cesáreo de
(1977) “Fuero indígena venezolano”, en *Montalbán*, núm. 7, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, pp. 7-423.
(1978) *Las lenguas indígenas venezolanas y el castellano (sus relaciones y mutuo enriquecimiento durante 500 años)*, discurso de incorporación como individuo de número, Academia Venezolana de la Lengua, correspondiente de la Real Española, Caracas.
- 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 Anna Roosevelt (ed.), *Amazonian Indians from prehistory to the present anthropological perspectives*, The University of Arizona Press, Tucson-London, pp. 55-78.
- Arvelo-Jiménez, Nelly; Morales Méndez, Filadelfo] y Horacio Biord Castillo
(1989) “Repensando la historia del Orinoco”, en *Revista de Antropología*, vol. 5, núms. 1-2, Universidad de Los Andes, Bogotá, pp. 153-174.
- Biord-Castillo, Horacio
(1985) “El contexto multilingüe del sistema de interdependencia regional del Orinoco”, en *Antropológica*, núms. 63-64, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas, pp. 83-101.
(1992) “Organización social y resistencia a la conquista europea. Los casos teque y cumana”, en *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, núm. 297, Caracas, pp. 51-68.
(2005) *Niebla en las sierras: los aborígenes de la región centro-norte de Venezuela. 1550-1625*, Academia Nacional de la Historia, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 258, Caracas.
(2006a) “Dinámicas étnicas y demarcación de territorios indígenas en el Nororiente de Venezuela”, en *Antropológica*, núms. 105-106, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación la Salle de Ciencias Naturales, Caracas, pp. 131-160.
(2006b) “Algunos retos y perspectivas ante el cambio del ente rector de las políticas públicas para pueblos indígenas”, en *Anthropos (Venezuela)*, núms. 52-53, Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación, Los Teques, estado Miranda, pp. 53-64.
(2006c) “Continuidad socio-cultural Caribe-Kariña en *Tierra Firme* de Julio César Salas”, en *Tierra Firme, Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm. 93, Caracas, pp. 93-107.

- (2006d) Sistemas interétnicos regionales: el Orinoco y la costa noreste de la actual Venezuela en los siglos XVI, XVII y XVIII, en Niria Suárez (ed.), *Diálogos culturales. Historia, educación, lengua, religión, interculturalidad*, 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, núm. 2, Mérida, Venezuela, pp. 85-118.
- (2007) “Los kari’ña”, en Germán Freire y Aimé Tillet (eds.), *Salud Indígena en Venezuela*, vol. 2, Ministerio de Salud, Caracas, pp. [75]-139.
- (2012) “Ser indios otra vez. Exordio a los procesos de etnogénesis en Venezuela”, en *Presente y Pasado*, núm. 34, Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela, pp. 11-40.
- (2018) “Los kari’ña”, en Miguel Ángel Perera y Pedro Rivas, *Los aborígenes de Venezuela*, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales; Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas; Total y PNUD (Monografías N° 52, Los Aborígenes de Venezuela 5, Etnología Contemporánea III), Caracas, pp. [211]-283.
- Biord, Horacio y Jorge Mosonyi Szász
(2001) *Kari’ñas. Caribes ante el siglo XXI*, Operadora Cerro Negro, Caracas.
- Civricux, Marc de
(1974) *Religión y magia kari’ña*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
(1976) *Los caribes y la conquista de la Guayana española (Etnohistoria kari’ña)*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
(1980) “Los cumanagoto y sus vecinos”, en Walter Coppens (ed. general), *Los aborígenes de Venezuela*, tomo I, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Monografía núm. 26, Caracas, pp. 27-239.
- Croes Esté, Gabriela y Horacio Biord Castillo
(1999) “Recuperación de la memoria colectiva en las comunidades de Santa Rosa de Ocopi”, en Gabriela Croes Esté (coord.), *La pertinencia cultural y la equidad: bases para la etnoeducación*, Ministerio de Educación y Organización de Estados Americanos, Caracas, pp. 83-94.
- De Lima, Salomón
(2002 [1970]) *Apaicuar*, Fondo Editorial del Caribe, 2ª ed., Barcelona (Venezuela).
- Durbin, Marshall
(1977) “A survey of the Carib language family”, en Ellen B. Basso (ed.), *Carib-speaking indians, culture, society and language*, University of Arizona Press, Anthropological Papers of the University of Arizona Press, 28, Tucson, pp. 23-38.

- Göering, Anton
(1962 [1893]) *Venezuela el más bello país tropical*, Universidad de Los Andes, Mérida (Venezuela) [traducción de *De las bajas tierras tropicales a las nieves perpetuas*].
- Hernández, Francisco
(1994) “Las comunidades indígenas en Venezuela y el problema de la tenencia de la tierra”, en Simeón Jiménez y Abel Perozo (eds.), *Esperando a Kuyujani: tierras, leyes y autodemarkación. Encuentro de comunidades ye'kuanas del Alto Orinoco*. Asociación Otro Futuro, Gaia, IVIC (Biblioteca de Antropología: La Cotidianidad Pluricultural de Venezuela, N° 1), San Pedro de los Altos, pp. 45-68.
- Hernández Castillo, Francisco
(2001) *Derechos indígenas en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999*, Dirección de Asuntos Indígenas, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes; Consejo Nacional Indio de Venezuela y Asociación Otro Futuro, Caracas.
- 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)*, Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 219), Caracas.
- Loukotka, Čestmir
(1968 [1935]) *Classification of South American Indian languages*, University of California, Latin American Center (Reference Series, vol. 7), Los Angeles.
- Mason, J. Alden
(1950) “The languages of South American indians, en Handbook of South American Indians”, vol. 6 [Julian H. Steward, ed.], *Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin*, núm. 143, pp. 157-317.
- Melià, Bartomeu
(1980) “La misión actual en situaciones de neocolonialismo”, en *Sic Revista del Centro Gumilla*, núm. 42, Caracas, pp. 122-123.
- Morales, Manuel de Jesús
(2016) *Parroquia San Pablo: historia, cultura y tradiciones*, Fundación Editorial El Perro y La Rana, Red Nacional de Escritores de Venezuela, Imprenta de Anzoátegui, [Barcelona, Venezuela].
- Morales M., Filadelfo
(2012) *Los kari'ña de Aguasay: de la resistencia armada a la resistencia jurídica*, Mundo Gráfico, Maracay.
- Morales[-Méndez], Filadelfo y Nelly Arvelo-Jiménez
(1981) “Hacia un modelo de estructura social caribe”, en *América Indígena*, vol. 41, núm. 4, México, pp. 603-626.

- Moreno, Petra Josefina
(2009) *La anciana de los tiempos. Píritu*, Fondo Editorial del Caribe, [Barcelona, Venezuela].
- Mosonyi, Esteban Emilio
(1976) “Dependencia lingüística. El dramático caso de La Guajira”, en *Boletín Indigenista Venezolano*, núm. 13, Caracas, pp. 141-166.
- 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).
- Pérez Ramírez, César (comp.)
(1946) *Documentos para la historia colonial de Venezuela. Mensura y descripción de los pueblos de indios situados en las provincias de Nueva Andalucía y Nueva Barcelona realizadas por orden del Rey don Carlos Tercero por el oidor decano de la Real Audiencia de Santo Domingo don Luis de Chávez y Mendoza. 1782-1784*, Crisol, Publicaciones de la Comisión Preparatoria de la IV Asamblea General del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Caracas.
- Platzmann, Julius (ed.)
(1888) *Algunas obras raras sobre la lengua cumanagota*, 4 vols., Teubner, Leipzig.
- Ruiz Blanco, Matías
(1965 [1690]) “Conversión de Píritu”. en Matías Ruiz Blanco y Ramón Bueno: *Conversión de Píritu y Tratado histórico*, Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 78), Caracas, pp. 1-94.
- Schwerin, Karl H.
(1966) *Oil and steel. Processes of karinya culture change in response to industrial development*, University of California, Latin American Center (Latin American Studies, vol. 4), Los Angeles.
- Tapia, Diego de
(1969 [hacia 1740]) *Rezo cotidiano en lengua cumanagota*, Universidad Católica Andrés Bello; Instituto de Investigaciones Históricas, Seminario de Lenguas Indígenas (Serie Lenguas Indígenas de Venezuela N° 3) (estudio preliminar: Pablo Ojer; edición crítica. Carmela Bentivenga), Caracas.
- Tauste, Francisco de
(1888 [1680]) “Arte, y vocabulario de la lengua de los chaymas, cumanagotos, cores y paria y otros diversos de la Provincia de Cumaná ó Nueva Andalucía”, en J. Platzmann (ed.), *Algunas obras raras sobre la lengua cumanagota*, vol. I, Teubner, Leipzig.

- Tovar, Antonio
(1982) "Bilingüismo en España", en *Revista de Occidente* (Madrid), núms. 10-11, Madrid, pp. 13-22.
- Tovar, Antonio y Consuelo Larrucca de Tovar
(1984) *Catálogo de las lenguas de América del Sur, con clasificaciones, indicaciones tipológicas, bibliografía y mapas*, Gredos, 2ª ed. refundida, Madrid.
- Venezuela, República de, Presidencia de la República, Oficina Central de Estadística e Informática
(1985) *Censo indígena de Venezuela. Nomenclador de comunidades y colectividades*, Oficina Central de Estadística e Informática, Caracas.
- Venezuela, República de, Instituto Agrario Nacional
(1999) *Vocablos en lengua chaima y español*, Delegación Agraria del Estado Sucre, Cumaná.
- Vila, Pablo
(1975) *Gestas de Juan Orpín en la fundación de Barcelona y defensa de Oriente*, Universidad Central de Venezuela, Dirección de Cultura, Caracas.
- Villalón, María Eugenia
(1987) "Una clasificación tridimensional de lenguas caribes", en *Antropológica*, núm. 68, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas, pp. 23-47.



Curso de Etnohistoria y Lingüística para docentes cumanağotos y chaimas
Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, 2015.



Estatua del cacique Caigua. Caigua (municipio Bolívar, estado Anzoátegui, Venezuela).