

Elementos de la etnogénesis cultural guaiquerí*

Cecilia Ayala Lafée-Wilbert**

Pedro Rivas Gómez***

<p>Resumen: El presente trabajo analiza el proceso de etnogénesis, persistencia étnica y resurgimiento cultural de un grupo étnico conocido en la historiografía venezolana como los Guaiquerí, quienes desde la época precolombina han habitado en la región nororiental de Venezuela, tanto en Cumaná (Edo. Sucre) como en las islas de Margarita, Coche y Cubagua (Edo. Nueva Esparta).</p> <p>Palabras clave: etnogénesis cultural, guaiquerí, Isla de Margarita, Venezuela.</p>	<p>Abstract: The present work analyses the process of ethnogenesis, ethnic persistence and the cultural resurgence of an ethnic group known in Venezuelan historiography as the Guaiqueries who, since pre-Columbian times, have inhabited the mainland region of northeastern Venezuela as well as on the islands of Margarita, Coche and Cubagua that together make up the State of Nueva Esparta.</p> <p>Key words: cultural ethnogenesis, Guaiqueri, Margarita Island, Venezuela.</p>
--	---

* Este artículo fue culminado en enero de 2012, entregado para su evaluación en marzo de 2012 y aprobado para su publicación en junio del mismo año.

** Antropóloga, Etnohistoria, Instituto Caribe de Antropología y Sociología de Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Venezuela. Dos Premios Municipales de Literatura 2001 y 2008 (Municipio Libertador, Dto. Capital), mención: investigación de las comunidades indígenas. Premio Nacional del Libro 2007, mención Honorífica, categoría “Libro como terreno fértil para la inclusión”. E-mail: cecilia.ayala@fundacionlasalle.org.ve.

*** Antropólogo, Etnohistoria, Instituto Caribe de Antropología y Sociología de Fundación La Salle de Ciencias Naturales; Venezuela. Mención especial Premio bianual de investigación antropológica 1991, Cátedra de Antropología Miguel Acosta Saignes del Instituto de Cooperación Iberoamericana-Venezuela. Premio Nacional del Libro 2007, mención Honorífica, categoría “Libro como terreno fértil para la inclusión”. E-mail: pedro.rivas@fundacionlasalle.org.ve

Introducción

Los Guaikerí insulares y continentales emergen en el panorama histórico del Viejo Mundo en 1498, con el tercer viaje de Colón. Desde el mismo momento que la Corona española emprendió la empresa de la conquista y colonización de América comenzaron a llamar a toda la región: Nuevo Mundo. Sin embargo, para el guaikerí, lo único “nuevo” perceptible era ese “otro individuo” que venía a coexistir en sus espacios ancestrales tratando de imponer un paradigma cultural distinto y bajo una dialéctica que sólo tenía como fin aprovechar sus recursos naturales con propósitos expansivos. En el pensamiento guaikerí esta presencia foránea será versátil pero omnipresente durante toda la época de la Colonia, y luego en tiempos republicanos, aunque con frecuencia y de forma implícita se aprovecharon de la necesidad que los españoles y sus descendientes tuvieron de ellos desde el comienzo, para lograr obtener algunas ventajas de su trato con esa “otra gente” y persistir hasta la actualidad.

Pese al gran mestizaje y contacto intensivo que estos indígenas mantuvieron no sólo con europeos sino con individuos de otras regiones del mundo durante las etapas colonial y republicana del país, su identidad está claramente definida en una serie de documentos que, en línea ininterrumpida desde el siglo XVI hasta hoy, evidencian la admirable y pertinaz trayectoria de su resistencia étnica¹. Durante el período colonial los Guaikerí sobrevivieron a la conquista española y sus consecuencias: el despojo de una gran parte de sus tierras², el mestizaje, y la amenazante aculturación, tres factores que influenciaron su cultura, modo de vida y relaciones con el espacio.

En la década de los 50 del siglo pasado³, en una de las primeras etnografías escritas relacionada con este pueblo, comentaba sobre la poca atención que se le había prestado al fenómeno de la persistencia comunal de los Guaikerí de la isla de Margarita. Compara en su trabajo algunas particularidades específicas de pequeñas comunidades —*small communities*— como la de los vascos, los hopi, los judíos ortodoxos y los irlandeses, reconocidos en el mundo como étnicamente persistentes, y aduce que fue la configuración integral de sus culturas lo que dio origen a ese proceso aglutinativo: el aislamiento,

la endogamia de grupo, su lengua, la conservación de tradiciones culturales, la preservación de sus particularismos históricos locales y su literatura. Sin embargo, ninguna de estas características se dio entre los Guaiquerí, quienes, contrario al aislamiento, buscaron desde el comienzo el contacto con los miembros de esta sociedad foránea y hasta se mezclaron genéticamente con éstos.

El fenómeno guaiquerí; es decir, su perseverancia por conservar su identidad étnica frente a una sociedad extraña que la envolvía cada vez más, es un tema difícil de explicar, especialmente por tratarse de un pueblo ágrafo al momento del contacto con el español y una sociedad que perdió su lengua hace más de tres siglos.

Tanto el hombre como la mujer guaiquerí contemporáneos están genéticamente mezclados e interactúan competentemente con la población regional y nacional. Sin embargo, en el seno de la gran familia guaiquerí puede percibirse una identidad étnica que quizá pase desapercibida para la generalidad de las personas que no hayan convivido con ellos o formado parte de su entorno. Es un modo de vivir “hacia adentro” o “sin el otro”, en el cual todavía se perciben ciertas costumbres y creencias con rasgos amerindios no usuales en el sistema de vida occidental, hábitos y conductas que ellos mismos ya no recuerdan de dónde provienen y para los cuales no tienen una explicación explícita.

Los pobladores margariteños que actualmente se identifican como Guaiquerí son descendientes de la población indígena originaria de la isla, los Guaiquerí históricos, un conglomerado aborígen archiconocido en la historiografía venezolana y, no obstante, como se ha dicho, escasamente estudiado hasta hace pocas décadas. Forman un grupo humano unido por la tradición de una descendencia común, que si bien ha perdido en gran parte su cultura de origen prehispánico, estudios de *ADNmt* arrojan un 84% de descendencia indígena⁴ lo cual es congruente con el reconocimiento que ellos mismos hacen de genealogías y grupos familiares integrantes del colectivo. Los marcadores genéticos se integran a otros datos científicos a partir de los cuales la academia ha logrado inferir importantes aspectos de su proceso de conformación étnica, en una versión de etnogénesis

que aunque no les es/era propia la han ido asumiendo para sí en sus esfuerzos por subrayar su diferencialidad como colectivo indígena: hoy en día se sabe que tienden a ser portadores del llamado grupo Diego *DI*A*, que originalmente hablaban una lengua caribe norteña, y que probablemente se establecieron en el territorio insular alrededor de los siglos X y XI d.C., a juzgar por la tipología de alfarería tardía encontrada en Margarita, que ha sido atribuida a comunidades de esa filiación etnolingüística⁵.

En el Censo Colonial de 1810 aparecen empadronados en la isla de Margarita 2.000 Guaiquerí⁶. Siglo y medio después⁷, se calcula que unos 3.250 habitaban en terrenos indígenas colectivos de La Cruz Grande, Palguarime y El Poblado (éste último, enclave guaiquerí que circunscribe a Porlamar) y otros 1.500 en la propia ciudad de Porlamar. En el “XIII Censo de Población y Vivienda, Población y Pueblos Indígenas”, realizado en el año 2001 por el Instituto Nacional de Estadística⁸, aparecen censados un total de 2.839 individuos que se identificaron como Guaiquerí, de los cuales, 2.766 habitaban en Porlamar; 1 en la Isla de Coche y, el resto, un total de 72, estaban repartidos en otros estados del país. Obsérvese que no existen cifras para las áreas de Manzanillo, El Tirano, Pedro González y Los Cerritos, antiguos resguardos Guaiquerí. Esta omisión fue objeto de serias quejas por parte de los excluidos que siguen habitando en esas zonas. Lo mismo sucedió en el “XIV Censo de Población y Vivienda, Población y Pueblos Indígenas”, llevado a cabo en el año 2011, generando nuevas protestas, pese a que en reuniones previas con personal del INE se había acordado que en el cuestionario del empadronador agregarían la pregunta de si pertenecían a algún pueblo indígena (auto-adscripción étnica). Sin embargo Guaiquerí de varias áreas, como El Tirano y Manzanillo, informaron a la autora que los empadronadores consideraban poco probable que ellos fueran indígenas (no los percibían ni reconocían como tales) y, por lo tanto, no tomaron en cuenta la pregunta⁹. La actitud de los operarios del Censo es ilustrativa de la conducta de los no indígenas que desconocen la trayectoria histórica y especificidad cultural de los Guaiquerí.

1. Etnogénesis y elementos etnogénicos entre los Guaiquerí

El término *etnogénesis* utilizado en la literatura antropológica intrínsecamente conlleva a diferentes acepciones para designar los variados procesos sociales que protagonizan diversos grupos étnicos, que finalmente los condujeron a su gestación como colectivo social diferenciado por rasgos culturales considerados distintivos por ellos mismos así como por observadores externos. En el caso guaiquerí se hace necesario definir los parámetros teóricos que permitan aprehender, de manera más acertada, cuál pudo ser la etnogénesis de este grupo humano y los factores que han favorecido su reafirmación étnica, que parecen estar fundamentados en ciertos hitos históricos en su proceso evolutivo.

Aunque este tópico no es de nueva data para la Antropología, abordado con distintos matices y enfoques por diversos investigadores¹⁰ los conceptos que esgrimiremos aquí son los propuestos por Antonio Pérez¹¹, quien ofrece una tipología que, al menos inicialmente, parece ser válida para describir la etnogénesis guaiquerí en base a rasgos distintivos que hemos podido reconocer a partir de nuestras propias observaciones etnográficas, y del estudio de documentación histórica antigua e información etnográfica precedente. Pérez¹² maneja el tema bajo un modelo comparativo y realiza una distinción entre las sociedades o pueblos “reconstruidos”, aquellos “resucitados” y otros “inventados”, los cuales destaca de la siguiente manera:

a) **Reconstruidos**¹³; es decir, pueblos que perdieron hace poco tiempo buena parte de sus señas de identidad -lengua, territorio, religión, etc.- pero que conservan lazos de parentesco y una remota posibilidad de recuperar porciones simbólicas de su territorio (...)

b) **Resucitados**; pueblos tenidos por exterminados desde hace tanto tiempo que carecen de otros vínculos con su pasado que no provengan de fuentes etnográficas —mitad escritas, mitad orales (...)

c) **Reinventados**; pueblos que, para su recreación, han de recurrir a fuentes arqueológicas o de etnohistoria colonial.

Siguiendo estas definiciones, los Guaiquerí de Margarita podrían incluirse tanto en sociedades “reconstruidas” como entre pueblos

“resucitados” o “inventados”. Si nos atenemos a la primera situación señalada se podría decir que básicamente mantienen como rasgo identitario la auto-denominación, *Guaiquerí*, más cierta consciencia de genealogías que interconectan personas y comunidades, pues los otros rasgos culturales de ascendencia indígena reconocible por los antropólogos no parecen ser percibidos por ellos espontáneamente como seña distintiva. No obstante, se aprecia una auténtica sed por la información inferida o colectada por esos actores foráneos, pues ellos mismos han percibido su valor como sustentación académica de ese sentido de identidad auto-reconocido aunque a veces cuestionado por el resto de la población margariteña.

La pérdida de su lengua¹⁴ se dio alrededor de los dos siglos después de la llegada de los europeos al oriente venezolano¹⁵ y, de ésta, apenas conservan unos cuantos vocablos perpetuados en el habla cotidiana del conglomerado que se identifica como guaiquerí. Con respecto a sus tierras, todavía hoy, se mantienen en resistencia y firmes en la determinación de conservar lo que les queda de aquellos territorios colectivos heredados de sus antepasados. Su religión ancestral logró sobrevivir durante los tres primeros siglos de la colonia, esto se deduce de la documentación histórico-religiosa producida durante los siglos XVI al XVIII, relacionada con las visitas eclesiásticas de los Obispos de Puerto Rico (informes, memoriales, constituciones sinodales, cartas al rey, etc.)¹⁶, período en el cual la isla de Margarita formó parte de los Anejos Ultramarinos de esa Diócesis. Abbad de La Sierra en su *Relación* datada en 1774¹⁷, es bien explícito:

Es cosa dura de creer que en una Ysla española despues de tantos años de Conquistada, y Poblada de españoles, cuios Yndios les servían por la maior parte de criados, estubiesen en estos tiempos tan ignorantes en los rudimentos de lafeé, tan deseamparados de sus Párrocos, y tan entregados á la superstición como pudieran en tiempo de la más remota gentilidad [...] En este deplorable estado vivían los Yndios Guayqueries de esta Ysla en el año de [17]74... (sic.)¹⁸.

Es muy posible que esto haya sido el resultado de la falta de misiones religiosas en la isla de Margarita. Con la muerte del último

*piache*¹⁹, Eustaquio Salazar, conocido como *Manote*, acaecida en el año 1956 del siglo pasado, desapareció por completo el chamanismo entre los Guaiquerí y, con él, los conocimientos religiosos ancestrales²⁰. Pero, aún así, en el presente se sigue percibiendo en el sentido de identidad de estos indígenas una destacada influencia de la esfera de lo sacro o religioso con un fuerte sabor amerindio.

La cosmovisión guaiquerí actual no tiene base en sagas mitológicas —de hecho inexistentes o aún desconocidas— para explicar su etnogénesis primordial, como sucede en otras etnias indígenas (Warao, Piaroa, Pemón, etc.). Más bien sus agentes etnogénicos se configuran a lo interno en la memoria histórica que poseen acerca de personas o familias específicas, y, desde afuera, se entrevé en la recuperación de caracteres culturales, formas de reciprocidad social y signos simbólicos en la tradición oral definidos más bien gracias a investigaciones antropológicas y arqueológicas que, como prueba explícita, ahora esgrimen para cimentar la identidad colectiva posesionada en función de lo étnico. Pero, a falta de deidades creadoras mitológicas, otro signo representativo de la identidad del Guaiquerí actual, después de su auto-denominación, es la figura de la Virgen del Valle, pese a que la devoción por ella es relativamente reciente²¹.

Un hecho concreto ilustrativo de cómo esa advocación mariana ha sido asimilada y apropiada por los indígenas es que la festividad eclesiástica de la Virgen del Valle es el 8 de septiembre, según la Iglesia católica, pero es celebrada por los Guaiquerí en un día distinto, el 9 de septiembre, “Día del Guaiquerí”, instituido oficialmente en el estado Nueva Esparta en el año 1952²², reconocido inclusive, como fecha no laborable. No sabemos con certeza en qué momento se inició entre los Guaiquerí la devoción por la Virgen del Valle, ni cuándo a las celebraciones conmemorativas del culto mariano comenzaron a adaptarle particularidades y procedimientos religiosos cuyo origen, en parte, probablemente se hallaba en sus prácticas rituales amerindias y que transmitieron a la catolicidad popular su sello propio. Ejemplos palpables son las peculiares ofrendas que a modo de retribución son entregadas por los Guaiquerí a la Virgen en respuesta a toda índole

de sucesos favorables acontecidos tanto en el ámbito familiar como social y, que, a manera de compensación, se manifiestan en ciertos exvotos que han sido trasladados del santuario al museo mariano para ser exhibidos en sus vitrinas, con formas y materiales bastante diferentes a las que se podrían encontrar en los altares de otras regiones del país: maracas, mazorcas de maíz, frutas, plátanos cañeros y hasta embarcaciones en miniatura, hechas de perlas o conchas de mar, que colocan entre sus tesoros, junto al menos inusual oro, en compensación por un parto exitoso, una enfermedad curada, una buena cosecha fertilizada por la lluvia o haber amainado fuertes temporales.

Es difícil desentrañar el origen más profundo de esa peculiar adoración, aunque se pueden plantear varios elementos culturales indígenas que podrían haber influenciado en esto. La estructura de organización sociopolítica prehispánica Guaiquerí, evidenciada en la historiografía de la isla de Margarita, refleja el papel preponderante de la mujer en esa sociedad. La existencia de “cacicas” fue notada enseguida por los conquistadores, quienes observaron la preeminencia, jerarquía y autoridad que tenían sobre sus pueblos²⁴. Ese poder femenino nos lleva a presumir que pueden haber existido “deidades femeninas” en sus creencias mágico-religiosas prehispánicas, pese a que de su panteón de divinidades no existan referencias explícitas. En nuestra última investigación hemos hallado en la cosmología Guaiquerí una entidad o espíritu ancestral femenino autóctono que bien podría simbolizar una de estas antiguas “diosas o entidades guardianas” femeninas encarnada como “Ama de los bosques y animales salvajes”²⁴.

Otra característica que refuerza la hipótesis de la suplantación de una antigua deidad femenina Guaiquerí por la nueva “Diosa” cristiana, son los reclamos que le hacen ante un favor no concedido²⁵. Este rasgo recriminatorio ha persistido entre los Guaiquerí a lo largo de cinco siglos, desde su cultura originaria hasta la “Diosa” cristiana, cuando no reciben de Ella el favor solicitado. Hernández²⁶ comenta que los Guaiquerí increpan a la Virgen del Valle “para reclamar airadamente el cumplimiento de lo pedido”. La reconviene e increpan apodándola “La Pendejita”²⁷ o “La Putica”²⁸, tratamiento informal y altamente

atrevido que aunque puede ser aplicado en otras regiones del país a ciertas figuras del santoral popular, difícilmente se aplicaría a la Virgen María.

A nuestro juicio, la convicción en la intervención de la Virgen en sus logros y amparos cotidianos fue lentamente socavando y disminuyendo los atributos autóctonos de la Diosa aborígen, más explícitamente paganos, y, cada vez más, la Diosa Guaiquerí, con el transcurrir del tiempo y la intensificación de la transculturación, se convirtió en el símbolo que reforzó la *guaiquericidad*, deviniendo en la Virgen del Valle, considerada la Reina Guaiquerí, que aglutina símbolos y significados cristianos aun cuando ha conservado también caracteres inherentes a la antigua deidad autóctona. Cuando por fin la Virgen del Valle se convirtió en la divinidad suprema Guaiquerí, éstos, implícitamente manifestaron su adhesión a la nueva religión y a un nuevo régimen de conducta, porque la vieron como un emblema al cual podían incorporar sus creencias, bajo sus propios términos, y no como un símbolo cristiano incólume e intacto.

El sincretismo religioso soportó que las deidades autóctonas se incorporaran a la organizada e inflexible sinopsis y antología de entidades místicas, cánones y ceremonias que los curas doctrineros pretendieron propagar a través de su catequesis, sin que lograran evitar que la doctrina católica se mezclara con las propias convicciones ancestrales.

La fe en la Virgen del Valle ha coexistido con su creencia en la existencia de espíritus capaces de transformar su aspecto físico, entidades propias ancestrales del mundo sobrenatural, tales como la *Chinigua*, el *Corecore* y los *Chinamos*, cuyo arraigo e importancia queda patente de alguna manera por el uso de designaciones propias, seguramente remanentes de la extinta lengua Guaiquerí²⁹.

El panteón mítico en ese catolicismo popular se completa con distintos espíritus y aparecidos, duendes y fantasmas compartidos por la población criolla con la cual ha mantenido vínculos estrechos: La Llorona, el Ánima del tirano Aguirre, "...del jinete escabezao, del caballo desbocao, de la mula manía, de la puerca paría,..."³⁰; asimismo se recurre a poderes como el de la Mano Poderosa, el de la Cruz del

Cielo, el de las Ánimas Benditas, o del Ojo de Dios, mezclados con igual fervor a la fe ciega en la Virgen del Valle y al Santísimo Cristo del Buen Viaje. Las supersticiones, ensalmes y *santiguaos*, amuletos, reliquias, velaciones de muertos y velorios de criollos parecieran refundirse en diversas versiones híbridas y populares en el Guaiquerí del siglo XXI, fusionándose a prácticas simbólicas de clara raigambre aborigen, como lo es el reposo postparto del marido (*couvade*), medida de protección a la integridad del neonato que es aún practicada entre sus vecinos indígenas de Tierra firme³¹.

Elementos etnográficos adicionales que denotan la *guaiquericidad*, como son ciertos oficios, técnicas y formas artesanales, podrían ser incorporados al *pool* que los define como colectivo diferenciado, sin embargo, vale la pena resaltar tres que están íntimamente interrelacionados y parecieran ser recurrentes en movimientos de reivindicación identitaria en otros puntos del globo: el reconocimiento de líneas genealógicas y nexos de parentesco que interconectan más de una localidad reconocida como Guaiquerí, la identificación de determinados espacios como territorio ancestral habitado por las diversas líneas familiares, y cierta conciencia de una historia común, en la cual destacan figuras y lugares que son identificados con *lo Guaiquerí*. Gracias a éstos se han conservado como un pueblo diferente de sus conurbanos no obstante su proximidad espacial, agudizada debido a la progresiva reducción de su territorio frente a la expansión urbana criolla, situación que no es exclusiva de la sociedad Guaiquerí. En este sentido, a manera de analogía, vale la pena recordar el caso que expone Pérez³², siguiendo a Rountre³³, con respecto a los indígenas Powhatan de Virginia, EEUU, quien señala que la etnogénesis de ese pueblo y su “estrategia de autoafirmación colectiva a expensas de los Otros”, no podría haber sido exitosa durante los últimos cuatro siglos si, otro tipo de factores no hubieran estado presentes: “mantenimiento de las líneas genealógicas —o sea, énfasis en la *racial purity*—; reconocimiento temprano por parte del estado de Virginia; posesión plurisecular de sus reservations; gobiernos e iglesias tribales formalizados...”³⁴.

Observamos en la exposición anterior la convergencia de agentes etnogénicos que hallamos entre ambas sociedades, la Algonquina y

la Guaiquerí. Incluso, cuando Pérez³⁵ vuelve a comentar "...que los Powhatan han conservado sus registros escritos etnohistóricos sin grandes hiatos, lo cual inclina a presentarlos como ejemplo de resistencia antes que de etnogénesis", existe también un paralelismo concurrente en el caso de los Guaiquerí, quienes a lo largo del período colonial y republicano han mantenido archivada en el Registro Principal del estado Nueva Esparta, toda la documentación referente a sus territorios, y esta puede ser articulada secuencialmente desde el siglo XVI hasta nuestro tiempo.

Otra similitud entre uno y otro grupo es la valoración de los nexos de parentesco, que en el caso neoespartano es intergeneracional e intercomunitario. Los Guaiquerí se identifican a través de sus líneas genealógicas ascendentes tanto maternas como paternas y a lo largo de unas seis generaciones. Además, la historiografía margariteña señala que estos conglomerados Guaiquerí estaban emparentados unos con otros desde antes de los inicios de la conquista³⁶, y que inclusive sus nexos externos de parentesco más distantes fueron determinantes en el éxito inicial de los primeros intentos por la colonización de la región norcentral, protagonizado por el mestizo hispano-guaiquerí Francisco Fajardo. Actualmente, a lo interno de las comunidades, se reconocen entre sí como Guaiquerí por los apellidos que quedaron registrados en el documento o Padrón de Familias de cada comunidad indígena al momento en que las tierras de los resguardos fueron distribuidas por estirpe. Hacen énfasis en que sólo son considerados Guaiquerí aquellos que descienden de padre y madre Guaiquerí³⁷.

Pero además han definido distintas categorías de identidad. Diferencian quién es quién a través de tres términos: "*guaiquerí rajao*", "*margariteño*" y "*navegao*". Aplican el primero a todos aquellos que descienden de padre y madre Guaiquerí. El segundo lo utilizan para identificar a aquellos otros que, aunque nacidos en la isla y con ascendencia de larga tradición en ella, no tienen sangre Guaiquerí. Finalmente, llaman "*navegao*" a quienes llegan procedentes de tierra firme, sean venezolanos o extranjeros.

En cuanto al tema del territorio, la documentación etnohistórica oral y escrita evidencia que, efectivamente, habitan desde hace cinco

siglos en sus tierras ancestrales, cada vez más constreñidas por centros urbanos, unidades de producción e infraestructuras varias implantadas por los no indígenas. Sobrevivieron a una política de *resguardos*³⁸ indígenas surgida en la isla desde la cuarta década del siglo XVI, en que fueron conformados al menos cinco, destinados a cultivos y construcción de viviendas. El liderazgo Guaiquerí, en manos de sus caciques o “capitanes”, exigió, constantemente, desde los primeros tiempos de la conquista, el reconocimiento oficial de la posesión y dominio de esas secciones reconocidas (por la Corona española) de su territorio con cada cambio de autoridad gubernamental en la isla, a lo largo de todo el período colonial y, posteriormente, apenas iniciada la República, solicitaron y les fueron entregados títulos de propiedad sobre estas tierras³⁹. Pero posteriormente cuatro de los resguardos, Manzanillo, El Tirano, Pedro González y Los Cerritos de Pampatar, fueron desactivados en el año 1904, obligados por la *Ley Sobre Resguardos Indígenas* de 1885, aún vigente para aquel entonces, y se les impuso realizar un proceso de partición, distribución y adjudicación de las tierras entre las familias Guaiquerí que los habitaban⁴⁰. No obstante, a diferencia de otras colectividades indígenas venezolanas cuyo mestizaje cultural y pérdida de identidad se agudizó por la pérdida de las tierras comunales, a partir de la “extinción” de esos cuatro resguardos, los Guaiquerí comenzarían a adquirir cierta visibilidad, al conformar, cada grupo, en su territorio ahora fragmentado, un cuerpo orgánico de individuos alentados por la lucha de mantener sus tierras ancestrales y su identidad étnica, dos puntales de afianzamiento de la etnia. El quinto resguardo, el de El Poblado de Porlamar permaneció activo como tierras comunales, según McCorkle⁴¹, gracias a una circunstancia fortuita: la amistad que sostenía el líder Guaiquerí Asunción Rodríguez con el entonces presidente de la república, Cipriano Castro. Posteriormente, los Guaiquerí de El Poblado se organizaron para actuar con personalidad jurídica propia y, en 1949, se unieron para operar legalmente bajo la denominación de Comunidad de Indígenas “Francisco Fajardo”⁴², razón social escogida en conmemoración al antes mencionado capitán poblador de Caracas, hijo de la afamada cacica Guaiquerí Isabel. Se trata de un personaje icónico importante no sólo porque los comenzó a posicionar dentro

de la historia oficial de la conformación del país-Venezuela sino también para señalar líneas particulares de descendencia consideradas especialmente prestigiosas dentro del colectivo.

Desde el siglo XVI y hasta el día de hoy, los Guaiquerí aparecen en el escenario venezolano envueltos en conflictos por la defensa de los territorios colectivos que aún poseen. En la actualidad, aún existen fracciones comunales de tierras que están bajo querrela legal por las constantes invasiones a que han sido sometidas, perjudicando la propiedad que éstos tienen sobre las mismas, al no poder afrontar los gastos judiciales que genera la defensa de sus tierras en los tribunales de la República.

Pero además de esos remanentes de resguardos existen en la actualidad otros poblados Guaiquerí de data prehispánica que no llegaron a ser resguardos: a) la aldea indígena del Valle de Arimacoa o “pueblo de los olleros” como figura en las crónicas⁴³, la cual se encuentra emplazada en la localidad conocida actualmente como El Cercado o Caserío Francisco López del Municipio Gómez, b) el actual barrio Salazar de Juan Griego, ubicado al sur de la salina, en el Municipio Marcano, donde aún habitan descendientes de los antiguos Guaiquerí, y c) en la Península de Macanao, región occidental de la Isla de Margarita donde igualmente tienen morada, dispersos, otros descendientes de los Guaiquerí históricos.

A esa conciencia histórica genealógica y territorial hay que sumar una acusada valoración positiva de su figuración como colectivo frente al resto de los pueblos indígenas nororientales, que es coherente por cierto con la calidad de “caballeros y nobles”, provista a ellos por la Corona española en el siglo XVI⁴⁴, en lo cual seguramente influyeron factores tales como su colaboración en la ejecución de viajes de exploración como los de Francisco Fajardo, o su papel como custodios y activos defensores de los enclaves coloniales insulares y de los territorios vecinos en Tierra firme. En documentos coloniales puede verse el uso del título de “Don” por parte de caciques o “capitanes” de los resguardos⁴⁵, distinción que si bien no era inusual entre los líderes de comunidades indígenas sujetas “pacíficamente” al control colonial (encomiendas, resguardos), tal vez se revistió de un especial significado por aquella otra circunstancia.

Las comunidades han contado con “gobiernos, cabildos o jefaturas”, presididos en tiempos coloniales y republicanos por sus caciques y, en la actualidad, en el caso de la Comunidad de Indígenas “Francisco Fajardo”, por un presidente y una junta directiva quienes son elegidos por el conglomerado Guaiquerí⁴⁶; este grupo de personas actúa en forma parecida al antiguo “consejo o círculo de ancianos” de los tiempos prehispánicos, presente aún entre otras etnias de filiación Caribe de Tierra firme, como los Ye’kuana. Se ocupan en estimular las tradiciones culturales en la vida social, defender los derechos comunitarios, cooperar en labores de utilidad social y velar por la conservación y desarrollo del patrimonio de la comunidad. Costean entierros, becas, libros y cualquier necesidad de esta índole entre quienes conforman el conglomerado Guaiquerí⁴⁷. Todavía para las décadas de los 50-60 del siglo pasado los comuneros poseían credenciales intrasmisibles a modo de cédula de identidad y, éstas eran registradas en el libro de miembros para certificar su autenticidad. Efectuaban reuniones con el fin de intercambiar los productos que cosechaba cada familia⁴⁸ y esta acción, que inevitablemente recuerda estrategias de reciprocidad reportada en diversas etnias indígenas de Tierra firme, es uno de los elementos que echan de menos. Estos encuentros se realizaban cada cierto tiempo dentro de sus terrenos comunales en un lugar destinado para ello, en donde trocaban pescado por maíz o por hortalizas, hamacas, piezas de cerámica y hasta dulces caseros.

Habitualmente se admite que la etnogénesis, definida como la causa que a través del tiempo “produce, reproduce y modifica” un grupo étnico⁴⁹, va a la par de un proceso muy lento de transculturación. Entre los Guaiquerí, ese proceso ha estado vinculado al mayor o menor control sobre sus tierras ancestrales, clave también para interpretar y entender la articulación social y política entre éstos y los españoles o sus descendientes criollos, pues fue el dominio o despojo de sus tierras lo que compensó y disminuyó su completa asimilación a la cultura occidental.

Dada esa continuidad histórica, no podría decirse que existe entre los Guaiquerí actuales un proceso de emergencia étnico-político

como ha sucedido en las últimas décadas con otras etnias indígenas venezolanas. No los mueve el hecho de hacerse visibles, ni publicitarse como un grupo más resistente a la globalización; los moviliza la reafirmación de su filiación étnica y la conciencia de que ese sentido de identidad sustenta sus reivindicaciones territoriales tanto como su posición histórica relevante frente al resto de la sociedad neoespartana. Esta valoración propia ha cobrado mayor importancia en las últimas décadas ya no sólo como consecuencia de los cambios jurídicos que se han venido experimentando durante el último decenio en materia de derechos indígenas, sino incluso antes, como respuesta a importantes cambios demográficos y económicos acaecidos en Margarita, los cuales dieron mayor impulso a las presiones contra la integridad de sus tierras y los expusieron aún más al mestizaje biológico y cultural.

Es por ello que desde la implantación del régimen de Puerto Libre en la isla de Margarita, en 1975, ha venido emergiendo fuertemente una revivificación cultural en la cual se observa un gran esfuerzo por parte del conglomerado Guaiquerí (especialmente entre sus líderes y docentes) de redescubrir su pasado histórico y los orígenes de sus comunidades, en un intento de rescatar sus lazos ancestrales casi invisibles dentro de la historia regional, justamente en un momento histórico en el cual nuevos contingentes de inmigrantes nacionales y del extranjero (los “*navegaos*”) se instalaron en el territorio insular modificando su geografía urbana y humana. Frente a estos cambios que han amenazado romper la continuidad histórica de su identidad y territorio las iniciativas Guaiquerí por el rescate de sus raíces son, según explican “para que no se pierda la guaiquericidad entre los más jóvenes, especialmente, en estos tiempos que lo cambios son muy grandes”⁵⁰.

Consideraciones finales

Sin duda alguna, los Guaiquerí están seguros en cuanto su etnicidad y que ésta se remonta a tiempos prehispánicos. Es el criterio de la población criolla lo que los ha puesto en duda como pueblo aborigen y lo que los está obligando a definirse social, cultural y

políticamente, y a pronunciarse públicamente en sus reivindicaciones. Aun cuando todavía queda mucho por investigar, hemos observado que ellos se diferencian entre sí según la región que habitan, y se distinguen entre ellos como etnia de los “*Margariteños*” y los “*navegaos*”. Su organización social es fuertemente matrifocal aun cuando el individuo puede confirmar su pertenencia étnica a través de la línea paterna, materna o bilateralmente. Las parejas se forman dentro de la comunidad local y la residencia post-matrimonial suele ser neo-local pero en la mayoría de los casos dentro del territorio espacial de la comunidad.

La reciprocidad es un evento cotidiano y considerado moralmente obligatorio. Pocos son los tratos entre Guaiquerí que se podrían clasificar como de compra/venta de servicios o bienes: se prestan motores fuera de borda y hasta embarcaciones a cambio de una parte de la captura; ayudan a los pescadores arrastrar sus redes a la playa y, a cambio, pueden seleccionar una cantidad de peces suficiente para comer ese día; intercambian productos agrícolas por productos marinos; y se ha observado a niños caminar una cuadra y entrar a una casa con un envase que contiene unas arepas y salir de esa casa con el mismo envase que ahora contiene pescado, empanadas o cualquier otro comestible.

En el ámbito sociopolítico, sospechamos que el concepto del consejo de ancianos prehispánico que caracteriza al Caribe ha sido transferido a la de la asociación civil contemporánea y a los concejos comunales, a través de los cuales, manejan una poderosa influencia política en cuanto a las actividades económicas que conciernen a la isla. Los pescadores Guaiquerí fueron instrumento decisivo en la prohibición de la pesca de arrastre y en la paralización del muelle de cruceros turísticos (Puerto de la Mar) a objeto de salvaguardar los cardúmenes de peces cuya ruta migratoria pasa frente a la ciudad de Porlamar.

Sospechamos que se podrían identificar también como rasgos culturales prehispánicos: la forma de relacionarse con la Virgen del Valle, similar a la “relación contractual” que sus vecinos los Warao mantienen actualmente con sus deidades; el extraordinario poder

sobrenatural en manos de entes femeninos, con rasgos de sincretismo⁵¹; la mar, definida por ellos como hembra y considerada como madre de toda la vida marina, que muestra su fertilidad a través de la marea roja interpretada como su menstruación; la creencia en entidades como la *Chinigua*, figura que aparece entre los Kariña como *Matitikiri*, entre los Yukpa como *Mashíramū* y entre los Warao como *Maisisikiri*; el ritual anual conocido hoy en día como “diversiones” los bailes de El Carite y el Mare-Mare, que celebran durante las fiestas regionales y tienen su origen en la cultura guaiquerí.

Los Guaiquerí con los que hemos interactuado enfatizan que se debe sistematizar toda la información que se tiene sobre su cultura y hacerla disponible para enseñarla en los colegios a través de la materia llamada “interculturalidad”, con lo cual esperan apropiarse también de la educación formal como vehículo e instrumento de reafirmación de su identidad, y sumar así a los rasgos culturales distintivos aprendidos en su vivir cotidiano (auto-adscripción y memoria genealógica y territorial), aquellos otros identificados como tales por investigadores foráneos.

Notas

- ¹ Cecilia Ayala Lafée-Wilbert y Werner Wilbert. *Memoria histórica de los resguardos Guaiquerí: Propiedad y territorialidad tradicional*. Caracas: Ediciones IVIC. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. 2011. pp. 17-112.
- ² Jesús M. Subero. *Historia del Estado Nueva Esparta*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República. 1980. p. 6.
- ³ Thomas McCorkle. *La persistencia comunera y los Guaiquerí*. Boletín Indigenista Venezolano. 1954. año 2, T. 2, n 1-4. p. 85.
- ⁴ En la población actual margariteña, el aporte predominante de los linajes ancestrales paternos resultó ser de origen europeo en un 93%, acompañado por una baja proporción del componente indígena de 6,5% y la casi total inexistencia del africano de 0,5%. Esta situación cambió drásticamente al estudiar los linajes maternos del *ADNmt*, los cuales evidenciaron que el mestizaje entre las mujeres fundadoras estaba constituido principalmente

por una contribución indígena elevada de 84%, seguida de valores bajos e iguales del componente africano y europeo del 8%, en ambos casos (Suamani González Gonoggia. *Origen y variabilidad genética de la población actual del Estado Nueva Esparta (Venezuela), estimado a través del análisis de marcadores del cromosoma-Y y del ADN mitocondrial*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. FACES, Escuela de Antropología, 2006. p. 160.

- ⁵ Miguel Layrisse, Johannes Wilbert y Tulio Arends. *Frequency of Blood Group Antigens in the Descendants of Guayquerí Indians*. American Journal of Physical Anthropology. 1958, n° 16 p. 311. Miguel Layrisse y Johannes Wilbert. *Indians Societies of Venezuela: their blood group types*. Instituto Caribe de Antropología y Sociología (ICAS) de Fundación La Salle de Ciencias Naturales. (Monografía 13). 1966. pp. 96-102. Miguel Layrisse y Johannes Wilbert. *The Diego Blood Group System*. ICAS. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. (Monografía 44). 1999. p. 188. Kay Tarble. *Un nuevo modelo de expansión Caribe para la época prehispanica*. Antropológica 63-64. 1985. pp. 45-81.
- ⁶ Mariano de Briceño. *Historia de la isla de Margarita*. Colección Vigilia; 27. Caracas: Ministerio de Educación, Dirección General, Departamento de Publicaciones. 1970. p. 69.
- ⁷ Thomas McCorkle. *Fajardo's People: Cultural adjustment in Venezuela; and the little community in latin american and north american contexts*. University of California at Los Angeles, Latin American Center, Vol. 1. Latin American Studies. 1965. p. 11.
- ⁸ Instituto Nacional de Estadística (INE). *XIII Censo de Población y Vivienda. Población y Pueblos Indígenas*. Anexo Estadístico. Agosto. Caracas: República Bolivariana de Venezuela. Ministerio de Planificación y Desarrollo. 2003.
- ⁹ Comunicación personal de los Guaiquerí José Lugo, presidente de la Comunidad de Indígenas de El Tirano. Eugenio Hernández y Luis Valerio de Manzanillo, Carmen Serrano y Dulxit Rodríguez de Pedro González. Rubén González de Los Cerritos. 2011.
- ¹⁰ Guillermo Bonfil Batalla. *La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos*. Anuario Antropológico 86. Brasilia: Universidade de Brasilia (eds.). Tempo Brasileiro. 1988. p. 13-53. Silvia M. Vidal

Ontivero. *Reconstrucción de los procesos de etnogénesis y de reproducción social entre los Baré de Río Negro (Siglos XVI-XVIII)*. Tesis de Doctorado en Antropología, Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Avanzados, 1993. Henyo Trindade Barreto Filho, *Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau: etnogênese como processo social e luta simbólica*. Disertación de Maestría, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. 1993. Lourdes Giordani, *Imagining who we were, Believing who we are: Ethnogenesis among the Yabarana indians of Venezuela*. A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Anthropology) at the University of Wisconsin-Madison. 1997. Nelly Arvelo-Jiménez. *Movimientos etnopolíticos contemporáneos y sus raíces organizacionales en el sistema de interdependencia regional del Orinoco*. Brasília, Serie Antropológica 309. Miguel Alberto Bartolomé. *Los pobladores del "desierto": Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina*. Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM, 2004, [En línea], Puesto en línea el 21 février 2005. URL: <http://alhim.revues.org/index103.html>. consultado el 03 mai 2012. Horacio Biord Castillo. *Dinámicas étnicas y demarcación de territorios indígenas en el Nororiente de Venezuela*. Antropológica 2006.

¹¹ Antonio Pérez. *De la etnoescatología a la etnogénesis: notas sobre las nuevas identidades étnicas*. Caracas. Tierra Firme 93, año 24, vol. XXIV, 2006.

¹² Antonio Pérez. *De la etnoescatología a la etnogénesis...* p. 52

¹³ Las negritas son nuestras.

¹⁴ Diversos especialistas la afilian a la familia lingüística Caribe: José Gumilla. *El Orinoco ilustrado y defendido*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, clii. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia 68. Fuentes para la historia colonial de Venezuela. 1963. p. 296. Filippo Salvatore Gilij. *Ensayo de Historia americana*. Caracas: Academia Nacional de la Historia. 3 vol. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela 1965. p. 174. Paul Rivet. *Langues de l'Amérique du Sud et des Antilles*. Les langues du monde. Paris. A. Meillet y M. Cohen (Eds.). 1924. vol. 16. p. 662. Cestmir Loukotka. *Classification of South American Indian languages*. Johannes Wilbert (Ed.). Los Angeles: University of California, Latin American

Center, Reference series; vol. 7. 1968. p. 214-215. Marie-Claude Mattéi-Muller. *El Tamanaku en la lingüística Caribe: Algunas propuestas para la clasificación de las lenguas caribes de Venezuela*. Paramillo. 1989. pp. 8 y 487.

- ¹⁵ Alejandro de Humboldt. *Del Orinoco al Amazonas: viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente*. 2ª Ed. F. A. Brockhaus (ed.), Wiesbaden. Editorial Labor, S. A. 1967. p. 41.
- ¹⁶ AGI. Justicia, Legajo 64. N° 2. Ramo 2.; AGI. Santo Domingo 172, F. 31; AGI Santo Domingo 174, Leg. 26. Fol. 5v; Carta al rey del Obispo Ramos, fechada a 19 de enero de 1589. AGI. Santo Domingo 172, n° 65; Francisco Armando Maldonado. *Seis primeros obispos de la iglesia venezolana en la época hispánica (1532-1600)*, *Analectas de historia eclesiástica venezolana*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia 117. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. 1973. p. 66. Marie Helmer. *Documentos Americanistas en el Archivo de Barbaastro*. Anuario de Estudios Americanos. T. VIII. Sevilla, Legajo 787. Isla de Margarita, 3 folios. 1951. p. 543-567. Álvaro Huerga. *La Evangelización del oriente de Venezuela: los anexos del obispado de Puerto Rico*. Volumen 12 de Historia Documental de Puerto Rico. Ponce, Puerto Rico: Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico. 1996. P. 80. Lino Gómez Canedo. *La Provincia Franciscana de Santa Cruz de Caracas. Cuerpo de documentos para su historia (1513-1837)*. Caracas: Academia Nacional de la Historia. 3 Vol. (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia 121-123). Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. 1974. Tomo I. p. 88. Enrique D. Dussel. *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1505-1620*. Serie Historia Latinoamericana 6. México: Centro de Reflexión Teológica. 1979. p. 83-84. Cristina Campo Lacasa. *Historia de la Iglesia en Puerto Rico 1511-1802*. Instituto de Cultura Puertorriqueña. 1977. p. 49.
- ¹⁷ Fray Iñigo Abbad de la Sierra. *Viaje a la América*. Caracas: Banco Nacional de Ahorro y Préstamo. Gráficas Armitano. 1974. s/n.
- ¹⁸ Según el propio Abbad, no sólo eran los Guaiquerí del Valle del Espíritu Santo quienes persistían en sus creencias ancestrales, sino también los que habitaban en el Puerto de El Tirano, donde "...hay una capitania de Indios de la misma nación, que viven en igual desnudez y varvarie que antes de la Conquista..." (Op. cit.).

- ¹⁹ En Margarita, sobre todo entre los guaiquerí, se mantiene en uso este vocablo de filiación lingüística Caribe y es de uso extendido en el nororiente del país, equivalente a la voz “chamán”.
- ²⁰ Comunicación personal de Cruz Arcadia Hernández, guaiquerí de Paraguarime, Jesús “Chu” Rodríguez Mujica, guaiquerí de El Poblado. Año 2011.
- ²¹ Ver nota 16.
- ²² Thomas McCorkle. *Fajardo's People...* p. 91.
- ²³ Juan de Castellanos. *Elegías de varones ilustres de Indias*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia 57. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. 1987. p. 262. José de Oviedo y Baños. *Historia de la conquista y población de la provincia de Venezuela*. Reproducción facsimilar de la edición hecha en Caracas en 1824, por Domingo Navas Spínola, Nueva York: P. Adams. xxii, 1940. p. 225, 227, 253, 370, 376-381. Juan Ernesto Montenegro. *Francisco Fajardo y la Fundación de Caracas*. Caracas: Consejo Municipal del Distrito Federal. 1974. p. 22.
- ²⁴ Cecilia Ayala Lafée-Wilbert y Werner Wilbert. *La Chinigua Guaiquerí y sus pares mesoamericanas y caribeñas*. Antropológica 114, 2010. Se trata de la *Chinigua* que, desmitificada en la actualidad, probablemente ha perdido su sentido original. Similar al espíritu del bosque Caribe llamado *Matitikiri* (C. Koelewijn. *Oral Literature of the Trio Indians of Surinam*. Koninklijk Instituut voor Taal-, Landen Volkenkunde. Caribbean Series, xiv. 1987. p. 132-133.) y está quizás relacionada al *Mashíramū* de los yukpa (Caribe) de la Sierra de Perijá (Johannes Wilbert y Karen Simoneau (Eds.). *Folk Literature of South American Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Center, Univ. of California. 1982. p. 381). Similar al *Kurupira*, espíritu del bosque de la Amazonia.
- ²⁵ Entre los waraos (Cecilia Ayala Lafée y Werner Wilbert. *Hijas de la Luna: Enculturación femenina entre los waraos*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Monografía N° 45. 2001. p. 228.), por ejemplo, preexisten convenios contractuales, derechos y obligaciones entre los mortales y sus deidades que se consuman con celebraciones rituales de contenido simbólico-religioso y que implican un conjunto de obligaciones mutuas, en las que les exigen vivir según un estricto código moral y ético. A cambio, el warao

pide le garanticen su supervivencia en un mundo difícil, la fertilidad de las mujeres, la protección de la infancia contra las enfermedades y accidentes. El incumplimiento de estas obligaciones conlleva por ambas partes a castigos y reclamos. Si sus peticiones no se cumplen, ellos les exigen, les recriminan y, en oportunidades, hasta se les insulta y amenaza. De esta manera, alternan el diálogo con sus deidades ante la muerte, pérdida de salud y hambrunas.

- 26 Régulo F. Hernández Cedeño. *Municipio García*. Visión Geohistórica de Nueva Esparta. Porlamar. Asociación de cronistas oficiales del Estado Nueva Esparta, 2 ed. Editorial Pontevedra. 2007. p. 119.
- 27 José Joaquín Salazar Franco. *La Virgen del Valle, su historia y sus leyendas*. Estado Nueva Esparta: Tacarigua de Margarita, Concejo Municipal del Distrito Mariño, Porlamar. Venezuela. 1983. p. 8.
- 28 Comunicación personal de Antonieta Narváez y Arnaldo González, año 2010.
- 29 Cecilia Ayala Lafêe-Wilbert y Werner Wilbert. *La Chinigua Guaiquerí...* p. 32.
- 30 José Joaquín Salazar Franco. *La Asunción: Ciudad Procera*. 2da. Edición, La Asunción, Isla de Margarita: SENECA y Alcaldía de Arismendi (Editores). 2000. p. 93.
- 31 José Marcano Rosas. *Historia y habla popular en Margarita*. Fundaconferry (Eds.). Caracas: Tipografía Principios. 1978. p. 230. H.B. Kimberley Cook, *Small Town, Big Hell: An Ethnographic Study of Aggression in a Margariteño Community*. Antropológica, Suplemento N° 4. 1993. p. 61. Cecilia Ayala Lafêe, *La etnohistoria prehispánica guaiquerí*. Antropológica 82. 1994-1996. p. 84.
- 32 Antonio Pérez. *De la etnoescatología a la etnogénesis...* pp. 42-43.
- 33 Helen Rountree. *Pocahontas's People. The Powhatan Indians of Virginia Through Four Centuries*. Norman, University of Oklahoma Press. XII. 1990. p. 276.
- 34 Antonio Pérez. *De la etnoescatología a la etnogénesis...* p. 43.
- 35 Antonio Pérez. *De la etnoescatología a la etnogénesis...* p. 43.
- 36 Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, Justicia, Legajo 64. N° 2. Ramo 2. Juicio de Residencia a Doña Aldonza de Villalobos. También:

- Colección Caracas T. 395, p.122. AGI. Santo Domingo 172, F. 31; AGI Santo Domingo 174, Leg. 26. Fol. 5v; Carta al rey del Obispo Ramos, fechada a 19 de enero de 1589. AGI. Santo Domingo 172, n°. 65;
- ³⁷ Comunicación personal de Jesús “Chu” Rodríguez Mujica, guaqueri de El Poblado y ex presidente de la Comunidad de Indígenas “Francisco Fajardo”, año 2009.
- ³⁸ En el régimen colonial, se designó como *resguardo* las tierras comunitarias indígenas del cual las familias no debían alejarse. En el siglo XIX, por extensión se les dio el nombre de *resguardos* a aquellos pueblos que tenían este mismo origen (Manuel Pérez Vila, *Resguardos Indígenas*. Diccionario de Historia de Venezuela. Caracas: Fundación Polar. T. 3. 1988. p. 374.
- ³⁹ Cecilia Ayala Lafée-Wilbert y Werner Wilbert. *Memoria histórica ...* pp. 54-56.
- ⁴⁰ Cecilia Ayala Lafée-Wilbert y Werner Wilbert. 2011. *Memoria histórica ...* pp. 58, 63, 67, 69.
- ⁴¹ Thomas McCorkle. *Persistencia de la comunidad y cambio cultural en la isla de Margarita, Venezuela*. Tesis de grado en Antropología. Los Angeles, Universidad de California. 1955. p. 38.
- ⁴² Cecilia Ayala Lafée-Wilbert y Werner Wilbert. 2011. *Memoria histórica...* pp. 91-92.
- ⁴³ En el juicio de Residencia del Lic. Prado, (1533) varios testigos mencionaban la existencia de este asentamiento para el año 1527 (Juan Ernesto Montenegro. *Francisco Fajardo y la Fundación de Caracas...* 1974. pp. 197, 215, 230, 232; David Ocanto y Félix Baptista. *Presagios de tierra y fuego: Análisis de la cerámica popular en El Cercado, Margarita*. Caracas: Dirección General de Artesanía, Consejo Nacional de la Cultura. 1998. p. 37.
- ⁴⁴ Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las indias occidentales*. Washington: Smithsonian Institution. 1948. p. 45.
- ⁴⁵ Cecilia Ayala Lafée-Wilbert y Werner Wilbert. *Memoria histórica...* p. 40.
- ⁴⁶ Lista de líderes y presidentes de la Comunidad de Indígenas “Francisco Fajardo, en Cecilia Ayala Lafée-Wilbert y Werner Wilbert. *Memoria histórica...* pp. 84-85.

- ⁴⁷ Cecilia Ayala Lafêe-Wilbert y Werner Wilbert. *Memoria histórica ...* pp. 94-96.
- ⁴⁸ Fernando Fernández y Cruz Amada Fermín, Guaiquerí de La Cruz Grande, comunicación personal, año 2011.
- ⁴⁹ Richard Jenkins. *Social Anthropological Models of Inter-ethnic Relations. Theories of Race and Ethnic Relations.* J. Rex and D. Mason (eds.). Cambridge: Cambridge University Press. 1986. p. 184.
- ⁵⁰ Edwin Díaz, comunicación personal, actual presidente de la Comunidad de Indígenas “Francisco Fajardo”. José Lugo, Nicanor Navarro, Mercedes Marín, Guaiquerí, año 2012.
- ⁵¹ Ver nota 24.



Iglesia Nuestra Señora del Valle de los Guaiqueríes. El Poblado, Porlamar, Isla de Margarita. Tomado de <http://islamargaritasj.blogspot.com/2012/09/isla-margaritaguaiquieries-peregrinarian.html>