

LA GENTE DE LAS CURIARAS

Isis Iturrate Merás

UCM

INTRODUCCIÓN.

La esencia del presente trabajo nació en julio del año pasado, tras asistir al 52º Congreso Internacional Americanista celebrado en Sevilla. Fue dentro de este marco, donde se me antojo evidente colegir que el trabajo interdisciplinario era fundamental para avanzar en un conocimiento que resultara provechoso y pragmático para cualquier disciplina. Es por ello, que en la elaboración del presente trabajo se ha procurado tener en cuenta diferentes puntos de vista, evitando circunscribir la temática a una disciplina en particular. No obstante, incidirá de forma muy especial en la descripción de la cultura material de esta etnia deltaica.

Las personas sobre las que versa este trabajo se autodenominan warao o gente de las curiaras (canoas). Esta etnia vive en el Delta del Orinoco venezolano, principalmente, y hasta la segunda década del siglo pasado, es decir hasta hace menos de 90 años, mantuvieron prácticamente inalteradas sus tradiciones y formas de vida pre-hispanicas.

El presente trabajo pretende transmitir de una forma general, los cambios y transformaciones acontecidos en los últimos 90 años en la cultura warao. Constituye de esta forma una recopilación bibliográfica de lo que se ha publicado en habla hispana sobre la etnia warao hasta el momento, teniendo en cuenta mis limitaciones tanto temporales como de acceso a más información. El esquema que sigue el trabajo es el que me ha parecido que resulta más coherente y fácil de seguir y relacionar por el lector.

Así pues, se divide en tres grandes apartados: El Mundo, Nosotros y El Mundo y Dos Mundos ¿una realidad? Con esta estructuración pretendo recoger y relacionar cuatro cuestiones fundamentales para el estudio y comprensión de una cultura: ¿Qué es el Mundo? ¿Qué o quién hizo el mundo? ¿Cuál es nuestro lugar en el Mundo? ¿Cómo se percibe "tu" Mundo desde el exterior y cual es el impacto que esta percepción produce?

Las tres primeras cuestiones, que abarcarían los dos primeros grandes apartados del trabajo, se circunscribirían a la cultura warao en concreto intentando enfocar siempre las respuestas desde el interior de la misma. Por esta razón, acompañando a las descripciones de la cultura material y de otros aspectos de la cultura, se ha recogido parte de su mitología. El ultimo apartado, sin embargo, versara sobre el brutal impacto cultural que se produjo, en concreto con la etnia warao, a lo largo del siglo XX, y que se esta produciendo en la actualidad.

La primera parte del trabajo, (El Mundo) localiza geográfica y climatológicamente el territorio en el que habita esta etnia, al tiempo que describe superficialmente el medio ambiente en el que se ha desarrollado su cultura, aspecto de vital

importancia para la comprensión de dicha cultura. Dicho de otra forma, esta primera parte describiría el aspecto más físico del Mundo Warao.

La segunda parte (Nosotros y el Mundo), grueso del trabajo, versará sobre como la etnia warao ha hecho de ese medio ambiente su hogar. En otras palabras, la interpretación que esta etnia ha hecho de su entorno y como se ha adaptado a él tanto física como espiritualmente. Se hará especial hincapié en el aspecto de la cultura material, que encierra una significación fundamental cargada de simbolismo que presenta a esta (cultura material) no como una parte aislada de la cultura, sino como una parte totalmente integrada en la cosmovisión warao. No obstante, no será el único aspecto que se trate y dentro de esta parte del trabajo se hablara sobre distintas dimensiones de la cultura warao, incluyendo las relaciones humanas.

La última parte del trabajo (Dos Mundos ¿una realidad?), respondería a la última cuestión planteada en párrafos anteriores. Versara principalmente sobre dos cuestiones: por una parte, cómo ha sido percibida la cultura warao desde el exterior a los largo de los últimos cinco siglos, poniendo especial énfasis en los últimos cincuenta años; y por otra, cuál ha sido, y es, el impacto de la respuesta a esa percepción por parte del exterior en el seno de la cultura warao. Señalar, que el proceso aculturativo esta revestido de una especial brutalidad en este caso concreto debido, entre otras cosas, a la intensidad y al corto lapso de tiempo en el que se ha desarrollado.

El objetivo de dicha estructuración persigue que el lector pueda hacerse una idea aproximada de quienes fueron y de quienes son los Waraos, ayer y hoy. A su vez, de esta forma es más sencillo poder transmitir al lector de qué estamos hablando cuando hablamos de "procesos aculturativos" y de las repercusiones que estos han producido, y esta produciendo, en el seno de una cultura.

EL MUNDO.

1.1. SITUACION GEOGRÁFICA.

El Delta del Orinoco, hábitat de la etnia Warao, esta situado en el noroeste de Venezuela entre los 8°20'-10° de latitud norte, y entre los 60°30''-62°20' de longitud oeste. La formación del Delta se remonta a la Era Terciaria, antes constituiría un espacio geográfico cubierto por el mar, que por acción de las corrientes marinas dio paso a la retirada de las aguas produciéndose el delta.

La región forma un gran abanico de depósitos aluviales de unos 22.500km de extensión, siendo por ello el segundo delta más grande del continente americano. El inmenso triangulo queda limitado al sur por el Río Grande y al oeste por el Caño Manamo, cuyo cauce se separa del principal en un punto muy cercano al pueblo de Barrancas. Este último punto representa el vértice del Delta, situado en el suroeste de la región. La distancia media, entre dicho vértice y la mayoría de los puntos costeros de la región deltaica, es de unos 180-200Km de longitud.

La altitud media de estas tierras no supera los 10 metros sobre el nivel del mar, por lo tanto es una región sumamente plana. El gran abanico esta bañado por nueve caños principales e innumerable caños menores interconectados que forman incontables islas de muchos tamaños. Topográficamente, el Delta puede dividirse en tres zonas principales:

Alto Delta: cubriría la región más cercana al vértice con una altitud media no superior a los 5 metros sobre el nivel del mar. Esta caracterizada por unos suelos arenosos que se inundan con la crecida anual del río Orinoco. Esta conformada por

tierras relativamente extensas cruzadas por caños mayores. La agricultura de "tala y quema" es posible en los albardones naturales, y fue practicada por otras tribus, distintas de los Warao, desde hace tres mil quinientos años (Wilbert W., 1996:10).

Bajo Delta: estaría conformado por la franja costera de manglares, los cuales permiten la estabilidad de un terreno en constante formación debido a la continua sedimentación del río, palmas y sabanas. Tiene una anchura que oscila entre los 10 y los 30km y esta sujeta a las inundaciones diarias fruto de las mareas. Se caracteriza por una intrincada red de caños y multitud de islas.

Medio Delta: Se encuentra delimitada por las dos zonas ya citadas, y como la anterior también esta bajo la influencia de las mareas diarias. Sin embargo, la mayor altitud de las islas permiten el crecimiento de un bosque macrotérmico, en el cual crecen ciertas especies de palmas y árboles de gran utilidad e importancia para la sociedad warao.

El 90% de los asentamientos waraos se encuentran en el Bajo y Medio Delta, siendo de mayor proporción la densidad demográfica en la zona intermedia.

GRAFICO 1. MAPA DEL DELTA DEL ORINOCO



1.2. MEDIOAMBIENTE.

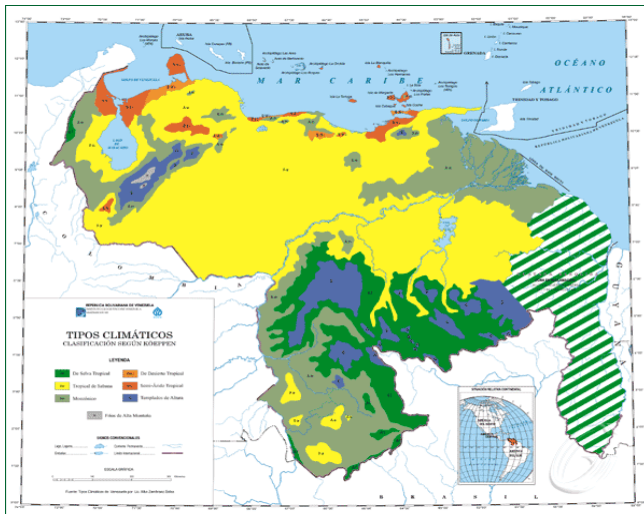
1.2.1. CLIMA.

Se trata de un clima de selva tropical lluvioso (monzónico) con influencia marítima del Océano Atlántico, donde la temperatura media anual es de 26.7° C, con una variación térmica mínima durante el año, siendo esta mayor para el interior que para la zona costera. La pluviosidad es muy alta y varía anualmente entre los 1.600mm y los 2.500mm, entre mínimas y máximas.

El Orinoco vierte en el océano un promedio anual de 33.000 m³/segundo de agua dulce, con un máximo de 70.000 m³/segundo en agosto y septiembre y un mínimo de 10.000 m³/segundo en marzo. La estación seca se da entre enero y abril, siendo marzo, como se puede colegir de la información anterior, el de máxima sequía. La estación de lluvias constituiría el resto del año, siendo a su vez agosto y septiembre los meses de precipitaciones mas intensas.

La enorme cantidad de agua dulce que vierte el Orinoco en su desembocadura influye de forma determinante en todo el mar adyacente, hasta unos 100km de distancia, rebajando sensiblemente la salinidad que oscila entre 0 y 20 ppm dependiendo de la distancia de la costa y la época del año. La humedad relativa es siempre superior al 90%.

GRÁFICO 2. MAPA CLIMÁTICO DE VENEZUELA



1.2.2. FLORA.

El Orinoco descarga todos los años unos 150 millones de toneladas métricas de sedimentos en el mar, lo cual supone el enriquecimiento de nutrientes disponibles para abonar las aguas y la formación de un sustrato fangoso blando. La acción de las mareas también será determinante para la biodiversidad que caracteriza esta región.

Distinguiré solo parte de la vegetación a la que el pueblo Warao se ha adaptado y gracias a la cual ha hecho de esta región "su tierra".

MANGLARES: son bosques especiales perennes, crecen en suelos con alta concentración salina. Los árboles forman colonias impenetrables, densas, con raíces descendentes hasta el agua, que ayudan a la formación y acumulación del suelo. Las especies constituyentes de la formación manglar pueden alcanzar hasta los 25

metros de altura, aunque suelen ser más pequeñas. Se encuentran en las tierras bajas del Delta del Orinoco (franja costera).

MORICHALES: corresponden a sabanas de suelos inundables, dominadas fisonómicamente por la palma de Moriche (*Mauritia flexuosa*). Los suelos son siempre húmedos y poseen una flora característica asociada con ellos y no localizable en otros lugares de la sabana. Arqueológicamente los morichales constituyen una marca de asentamiento de población warao, que mediante el desecho aleatorio de las semillas de los frutos de esta palma crearon estas aglomeraciones. Por lo tanto, el origen de los morichales en las islas del Delta es antropogénico.

A continuación describiré tres plantas, todas ellas de la familia de las palmas, fundamentales para la vida de la etnia warao pues de ellas aprovechan prácticamente su totalidad, y su mención será recurrente a lo largo del trabajo. Sin embargo, es muchísimo mayor el aprovechamiento y conocimiento de la flora que se encuentra en su entorno, tan solo su farmacopea recoge un colección de cien especies de plantas botánicas diferentes que las fitoterapeutas waraos emplean para producir más de doscientos cincuenta y nueve remedios contra las enfermedades (Wilbert W 1996:219).

MORICHE *Mauritia Flexuosa*¹

HÁBITAT

Es una planta endémica de las tierras bajas de Venezuela. La palma se identifica fácilmente en cualquiera de sus hábitats por sus grandes hojas en forma de sartén, por sus relativamente grandes y abundantes frutos, y por su gran tronco.

Por toda la región de Los Llanos crece en grupos densos (morichales), allí donde el agua esta presente todo el año. En el Delta del Orinoco, la palma se encuentra predominantemente en las zonas intermedias y de litoral. Crece en las orillas cenagosas, en los albardones de las islas y domina las sabanas interiores.

CARACTERÍSTICAS

Alcanza una altura de 30m, con un tronco de hasta 40cm de diámetro. El brote apical es de 4m de largo y produce unas pocas hojas grandes en forma de sartén. Cada hoja mide más de 5 metros de diámetro, con más de 100 lóbulos, cada uno de los cuales mide más de 1.5m. La textura es de plástico, con bordes lisos, nerviación paralela y ápice acuminado.

El fruto es redondo, rojo oscuro y mide 15cm de diámetro. Brota del racimo portador de este que puede tener 5m. El racimo lleva más de doscientos frutos, con un peso de unos ciento veinte kilos. Cada fruto está formado por una gran semilla, cubierta de una delgada capa carnosa, de color amarillo, cerrada por un exocarpio escamoso. La carne del fruto es relativamente poca en comparación con el peso total.

¹ La información de este apartado esta extraída del libro "Fitoterapia Warao: Una teoría neumica de la salud, la enfermedad y la terapia." de Werner Wilbert.

USOS

Para los Waraos el moriche constituye el "árbol de la vida", debido a que esta palma les proporciona el grueso de sus materiales básicos. Las hojas de las palmas jóvenes se utilizan para la manufactura de cabuyas para cestos y chinchorros. De ella extraen el sago que antes de la introducción del ocumo fue su principal alimento. A su vez el fruto es comestible y una sola palma de moriche puede producir hasta 80kilogramos de carne del fruto.

Como recurso terapéutico la palma se utiliza para tratar un buen numero de trastornos como la tos, la fiebre con dolor de cabeza, los vómitos, el dolor de estómago, las hemorragias postparto, la herida profunda producida por una picadura de raya, etc.

También es un medio para la esterilización voluntaria de la mujer (Wilbert W. 1996:527-532).

TEMICHE, Manicaria Saccifera Gaertn

HÁBITAT

Se encuentra también en asociación con grandes concentraciones de agua. Es una especie llamativa de la flora del Delta del Orinoco por sus enormes hojas enteras y frutescencias.

Crece por toda la zona intermedia y del litoral tanto en grupos puros como mezclada con otras especies. En el Delta, su distribución en las orillas se halla influida por los vientos dominantes y corrientes del río.

CARACTERÍSTICAS

Su altura oscila entre los 3 y los 25m, con una media de 10m. La palma tiene una base redonda, de 35cm de diámetro. El tronco se estrecha algo hasta el brote apical y está marcado por profundas cicatrices dejadas por las hojas al caer. A 9 o 12 m surge el brote apical, de 37cm de diámetro y 1.5m de longitud. La palma soporta de diez a quince hojas de más de 6m de largo y 1.5 de ancho. La forma de todas las hojas es oval con ápice redondeado, nerviación paralela y bordes lisos. Al estrujarlas, emanan un ligero aroma.

Una sola palma produce hasta cinco racimos que contienen más de setenta frutos. Cada racimo puede pesar más de quince kilos. El fruto es redondo con un diámetro de 4.5cm. Está protegido por una concha verrugosa envuelta en la bolsa de la espata. El fruto crece solo o fundido en dos, tres e incluso cuatro. La pulpa es similar a la del coco y, proporcionalmente tiene mayor cantidad de agua.

USOS

El temiche es de gran importancia económica para los Waraos. Las hojas se utilizan para la construcción de techos y paredes en las viviendas, para la construcción de refugios provisionales y también como temporales pero efectivas velas para las curiaras.

El fruto de un racimo contiene dos litros y medio de agua que sirve como potable para aquellos que caminan por el interior de las islas y por las estancadas aguas de las ciénagas. El corazón comestible de las palmas y el sago sirven como alimento

de emergencia. Aunque la cantidad de sago producida por el temiche es relativamente pequeña en comparación con la cantidad producida (150 kilos) por la palma de moriche.

Como recurso terapéutico la palma se incluye en la preparación de diversos remedios, tanto como ingrediente principal como complementario. Se utiliza para combatir la tos, la tos ferina, la diarrea, la fatiga muscular, los vómitos, como contraveneno para la mordedura de serpientes, como antiséptico para las heridas, etc. (Wilbert W. 1996: 522-526)

MANACA GRANDE, Euterpe Cf. Precatoria Mart.

HÁBITAT

Se trata de la palma más alta del Delta del Orinoco. Se destaca tanto en los suelos de las orillas pantanosas como en los de los albardones más elevados de la zona intermedia.

CARACTERÍSTICAS

Alcanza una altura entre los 25 y los 30m. Su tronco liso de 20cm de diámetro, de color blanco-gris, es soportado por una red de raíces que se muestran muy rojas de jóvenes y se tornan marrón oscuro al madurar.

Bajo el brote apical emerge el racimo portador del fruto que sale del tronco en un ángulo de 90°. El racimo se extiende 1.5m y pesa cerca de 30 kilos. Esta compuesto por varios cientos de ramitas que tienen frutos en distintas etapas de maduración. Los frutos maduros son negros y miden 1.5x 2cm de diámetro.

La hoja compuesta es oblonga y en su punto más ancho mide 2.5m y medio. Las hojuelas son de forma ligulada y bordes lisos, paripinnadas, dispuestas en orden alterno. En la base, la hoja tiene pequeñas hojas filiformes de unos 60cm de longitud.

USOS

Su importancia fundamental para el pueblo warao reside en el uso ritual que se da a esta palma. La envoltura del racimo se emplea como material para envolver los imprescindibles cigarros ceremoniales. Además se utiliza el tronco para construir los suelos de las viviendas y puentes.

Como recurso terapéutico, ciertas partes de la palma son utilizadas por la fitoterapeuta para preparar remedios contra la tos, los vómitos o la tuberculosis pulmonar (Wilbert W. 1996:533-535)

1.2.3. FAUNA.

La fauna del Delta del Orinoco se caracteriza por una enorme diversidad, muchas de las especies que habitan en esta región son únicas en el mundo. De hecho toda la región es una Reserva de la Biosfera. Entre su fauna encontramos chiguire, jaguares, venados, diferentes clases de monos, una amplísima diversidad de aves, caimanes, anacondas, pirañas, ocelotes, delfines, diferentes tipos de abejas, infinidad de insectos de los cuales muchos ni siquiera están clasificados dentro del corpus de la biología occidental, nutrias, etc.

El delta del Orinoco esta muy ricamente poblado y lleno de vida, tanto por una amplísima y exuberante vegetación como por una increíble diversidad animal. No es

muy difícil hacerse una idea de por qué dentro de la cosmovisión warao, estos se consideran a sí mismo tan solo como unos pobladores más de esta región, que deben respetar las reglas, al igual que el resto de seres, de una naturaleza que se presenta a la vez tanto como creadora de vida como abrumadora y llena de peligros, pero que nunca deja de ser excepcional.

Lo waraos han aprovechado la riqueza del mundo animal de formas muy diversas. Es curioso advertir, por ejemplo, como han ideado repelentes frente a otros animales, como es el caso de las termitas. Utilizan el olor que estas despiden al ser machacadas sobre la piel para repeler la picadura de los muchos insectos del delta (Aguilar, 2006) o la propia utilización de los nidos de las termitas como cebo para atraer cierto tipo de pesca.

NOSOTROS Y EL MUNDO.

1.3. COSMOVISIÓN WARAO

En tiempos muy remotos, los warao no vivíamos en esta tierra. Aquí no había ningún warao. Nuestros antepasados vivían sobre las nubes. Allá arriba, sobre las nubes, vivían dos wisidatu muy buenos y de mucha fama. (...) Todos los días al amanecer se visitaban para contarse sus sueños.

Una mañana, después de saludarse, uno de ellos dijo:

-¡Ah!, ¡ma warotu!² ¿Qué es lo que has observado en tus sueños?

-¡Ah!, ¡ma warotu! En el mundo de mis sueños he visto que debajo de nosotros hay otro mundo, igualito a éste en el que vivimos. Debajo de nosotros hay otro mundo. Sin duda que existe otro mundo debajo de nosotros.

Estaban en esta conversación cuando de repente vino un pájaro, un cristofué, y se posó en las ramas de una palma de manaca. Al verlo, uno de los wisidatu le dijo al otro:

-Ma warotu, yo sé que tu tienes muy buena puntería cuando disparas con el arco y la flecha. Yo sé que siempre das en el blanco.

-Eso es cierto, ma warotu. Es verdad que tengo muy buena puntería.

-Entonces dispara con el arco y la flecha echa abajo ese pájaro.

El amigo le respondió:

-Voy a intentar flechar ese pájaro. Si tengo suerte lo echare abajo. Mira mi flecha y mi arco.

Tomó el arco y lo tensó. Luego cogió la flecha y, apuntando al pájaro, disparó con el arco. La flecha pasó rozando las plumas del pájaro, siguió hacia arriba y luego cayó al suelo.

Entonces el wisidatu mandó a su yerno a recoger la flecha. El yerno buscó la flecha. Buscó por todas partes, pero no la encontró. El dueño de la flecha se lamentó diciendo:

-¡Ah!, ¡ma warotu!, he perdido mi flecha.

² Así se decían cuando se dirigían el uno al otro.

Entre ellos estaba viviendo una mujer que tenía un conuco sembrado con yuca amarga. Ese día la mujer fue al conuco con sus hijos. Estos, andando por el conuco, encontraron una flecha hundida en el suelo y, sin tocarla, se dirigieron a donde estaba su mamá para comunicárselo.

La mujer corrió a decírselo a la esposa del wisidatu, quien, a su vez, se levantó y fue a donde estaba su esposo y le dijo así:

-Ya apareció la flecha que se te había perdido.

Cuando los wisidatu oyeron esto salieron en busca de la flecha extraviada. Ya en el conuco, vieron que estaba hundida totalmente en el suelo. Intentaron recogerla, pero se hundió más. Entonces, sin tocarla, empezaron a cavar a su alrededor. Cavaron tanto que la flecha quedó en medio de un gran hueco.

Cuando tocaban la flecha, se hundía la tierra. Cavaron nuevamente a su alrededor. Medio la tocaban y la flecha seguía hundiéndose. Siguieron cavando, medio la tocaban y la flecha se hundía más y más. Se fue hundiendo, se fue hundiendo, hasta que, por fin, se perdió.

En el lugar donde se hundió quedó un boquete. Los wisidatu se asomaron y, a través de él, vieron esta tierra. La tierra donde los warao viven ahora.

-¡Ah!, ¡ma warotu!, dijo uno de los wisidatu, eso es exactamente lo que vi en mis sueños. Es muy cierto que debajo de nosotros hay otro mundo. Resultó ser exactamente como lo soñé. ¿Qué podremos hacer para bajar a esa nueva tierra que hemos descubierto accidentalmente?

Entre ellos estaba viviendo una mujer que ya era suegra. Su nombre era Anatida. Su hija se llamaba Anakatai. Los wisidatu pidieron a la mujer que, con la fibra de moriche, preparara una cabuyera bien larga para bajar por ella hasta la tierra. También mandaron a los yernos a buscar bastantes bejucos para que los amarraran unos a otros hasta que llegaran a la tierra descubierta.

Al terminar de preparar las cabuyeras y los bejucos, introdujeron todos a través del hueco. Fueron bajando las cabuyeras; bajando y bajando. Ellos seguían mirando, desde arriba, hasta que la punta de las cabuyeras llegó a tocar esta tierra. Entonces los wisidatu dijeron a su gente:

-Nuestros yernos bajarán primero. Ellos irán allá para preparar todo. Explorarán la tierra y harán nuestras casas.

Y dirigiéndose a los yernos les hablaron así:

-Cuando ustedes estén de regreso oiremos las cosas que nos cuenten. Y según el resultado de la exploración y de su trabajo decidiremos si bajamos o no a esa tierra.

Uno de los yernos se levantó y habló con los cuñados menores para pedirles que le acompañaran. Una vez puestos de acuerdo, se prepararon para explorar la tierra que acababan de descubrir. Cuando los yernos tuvieron todo listo, hablaron con los suegros. Dijeron así.

-Hoy vamos a bajar. Hoy nos vamos. Mañana permaneceremos abajo y pasado mañana estaremos de regreso nuevamente.

Se deslizaron por las cuerdas hasta la tierra. Al llegar, vieron mucha comida y muy variada (...). Era tan abundante que no hacía falta buscarla. Estaba a la vista y al alcance de la mano. Comieron de la comida que encontraron e hicieron muchas casas.

Al tercer día, antes de regresar, sacaron yuruma para los suegros. Como eran espíritus la sacaron muy rápidamente. Emprendieron el viaje de regreso hacia arriba. Al llegar, los suegros se levantaron para recibirlos y los invitaron a descansar. (...)En ese tiempo llamaban hijos a los yernos. Estos descansaron un poco y después empezaron a contar lo que habían visto y hecho en el viaje de exploración.

-Nosotros hemos visto la nueva tierra. Allá hay comida muy variada y en mucha cantidad. Aquí pasamos hambre. Allá estaremos mejor. Nunca pasaremos hambre porque se consigue toda clase de comida.

Al escuchar la historia de esta exploración, exclamaron todos al unísono:

- Si de verdad es como ustedes dicen, bajaremos todos a esa nueva tierra (...).

Los yernos dijeron:

-Nosotros bajaremos a esa tierra antes que ustedes. Bajaremos y haremos las casas y los caminos antes de que ustedes bajen. Vamos a tener todo listo para cuando ustedes lleguen.

Bajaron los yernos y empezaron a trabajar. (...) Al terminar de preparar todo, sacaron yuruma para llevársela a los de arriba. Regresaron y les entregaron la yuruma a los suegros. Estos, al ver tanta y tan buena, se contentaron mucho y dijeron (...):

-Muy bien. Dentro de cinco días bajaremos.

Ese mismo día los yernos bajaron de nuevo a la tierra porque sus mujeres se habían quedado abajo. Al llegar, dijeron a sus esposas:

-Los papás de ustedes dijeron que dentro de cinco días bajarían todos.

Amaneció el primer día, amaneció el segundo día, amaneció el cuarto día, amaneció el quinto día, fecha en la cual debían bajar los suegros con el resto de la gente. (...)

Entre la gente de allá arriba había una mujer embarazada que vivía en la última casa de la ranchería. El viejo suegro dijo así:

- En la última casa de nuestra ranchería hay una mujer embarazada. Ella será la última en bajar. Nosotros seremos los primeros.

Los yernos, los hijos y las esposas estaban todos en fila, preparándose para bajar. Pero los ancianos suegros todavía no se habían colocado en la fila. Entre la gente que estaba en la fila se encontraba la mujer embarazada que, según la orden de los suegros, sería la última en bajar. Pero, como había muchos warao, nadie se dio cuenta de su presencia. Nadie la vio.

Y comenzaron a bajar. Bajó mucha gente. Por fin llegó el turno a la mujer. Intentó introducirse por el boquete, pero se quedó atascada a causa de su preñez. Arriba quedaba la mitad de la gente. Los ancianos suegros, los wisidatu, todavía no habían bajado. Cuando los waraos vieron que la mujer se había quedado atascada en el hueco, pisaron y pisaron encima de ella con el fin de hacerla pasar. Se decían: " si pisamos duros conseguiremos que pase por el boquete". Y pisaron muy duro, pero no lograron que pasara por el hueco. Pisaron tanto y tan duro que a la mujer se le salió el ano y se convirtió en el lucero de la mañana. Así se origino esta estrella. (...)

Los que se quedaron arriba hicieron todo lo posible por recoger a todos los que habían bajado, y los de abajo hicieron todo lo posible para bajar a los que se habían quedado arriba. Los de arriba echaron lazos para

intentar llevarse a los que habían logrado bajar. Y los de aquí hicieron lo mismo para bajar a los de arriba. Los de arriba lanzaban un lazo, agarraban a alguno de los de aquí y se lo llevaban. Lo enlazaban y desaparecía.

Los dos wisidatu eran los dueños de la vida y de la muerte, por eso los de aquí querían traerlos a la tierra, pero no lo lograron. Lo de arriba sí enlazaron a mucha gente de aquí y la llevaban hacia arriba.

Esto fue el principio de la muerte en esta tierra. Por eso, cuando se muere un warao, la gente dice que los de arriba lo enlazaron y se lo llevaron.

(Escalante, 1992: 13-25)

Así llegaron los waraos a este mundo, pero ¿cómo conciben los waraos el mundo al que llegaron? ¿Cómo descubrieron las normas que lo rigen? ¿Qué lugar ocupan ellos dentro de él? ¿Cómo se organizan dentro de ese universo?

Según la cosmología warao, citada en la obra de J. Wilbert (1979:140-141), la Tierra es un disco que flota en el medio del mundo acuático (el mar). Se refieren a la Tierra como *Hobahi* "aquello que esta rodeado de agua". Por debajo y a lo largo de sus orillas el disco es suave, pero su superficie es sinuosa con bordes dentados, como la silueta de las islas boscosas del Delta del Orinoco. Del borde circular de la Tierra, llamado *hobahi akari* "donde la tierra se parte", se puede ver, a través del gran círculo del océano que se extiende hasta el horizonte (*Aitana*), el fin del mundo. Sumergida en el Océano y rodeando la Tierra, está una serpiente, cuyo cuerpo rodea el perímetro de ésta de tal forma que su cabeza alcanza su cola en el este del disco, "donde nace el sol". Es *Hahuba* "la Serpiente del Ser". Su cuerpo contiene la esencia luminosa amorfa de todas las formas de vida en la Tierra, es ahí donde la voz de cada ser queda registrada desde el momento mismo en el que nace. La respiración de *Hahuba* (*Jajuba*) es la que regula el ritmo de las mareas que renuevan y mantienen la vida constantemente en el Delta.

El mundo del océano y la parte sumergida de la Tierra están contenidos en un abismo cilíndrico bordeado por una cadena circular de montañas. En el centro de este reino subacuático y debajo de la tierra, vive la diosa Nadir, que tiene la forma de una gigantesca serpiente con cuatro cabezas, cada una con un cuerno de venado. Cada cabeza apunta a uno de los cuatro puntos cardinales. En las esquinas cardinales y solsticiales, las montañas del mundo tienen la forma de grandes troncos de árboles petrificados cuyo origen se encuentran el Inframundo (oeste) y emergen del océano para amarrar el firmamento en forma de campana.

Dentro de esta concepción, muy superficialmente descrita, la cosmología warao pone énfasis en que este universo esta constituido por diferentes seres (*arao*) que representan las diferentes especies de la flora y la fauna que en el residen, amén de los seres sobrenaturales que en si mismos constituyen sus "propios mundos" pero que también forman parte de este de una forma muy real. La capacidad de estos seres para comunicarse, reproducirse, y transformarse de un fenotipo a otro cuando así lo desean, pone de manifiesto un concepto fundamental que interpreta la vida (*arao*) como lo esencial y el fenotipo (*atejo*) como lo fortuito. Por lo tanto, lo importante, no es tanto identificar cada ser por especie sino el poder identificar y ubicar las distintas "aglomeraciones" a las que pertenecen, poder identificar los diferentes grupos de seres (comunidades ecológicas) y las normas por las que se rige su comportamiento y los mecanismos que garantizan el cumplimiento de las mismas (Ayala 2001: 253).

Debido al importante lugar que ocupa la mujer en la sociedad warao, como se ira poniendo de relieve a lo largo del trabajo, me parece fundamental resaltar, aunque

sea muy brevemente, el lugar de ésta dentro de la cosmología warao. El elemento femenino surge en el universo warao como símbolo de procreación, de orden, de administración y de protección. Entre las diversas versiones del génesis se le atribuye a la mujer, por transformación de la sangre uterina, la formación de las tierras oscuras del delta bajo, la formación topográfica de los albardones, la inmigración de la gente árbol (*dauna arao*) y de los peces del bosque inundable; la creación de lo masculino y el inicio de la procreación a través del sexo. A modo de ejemplo, incluyo el mito del origen de la humanidad:

"Al principio del mundo, hace mucho tiempo, no habíamos llegado aun a la existencia. Mi abuelo me confió lo siguiente: Nieto, te voy a contar una historia de nuestros antepasados, para que tú se la cuentes a tus nietos.

Según dicen, hace mucho tiempo nosotros no existíamos. Solo había dos muchachas. Pero no había hombres. No tenían marido. Estaban solitas las dos muchachas. Así es que no gestaban. No tenían compañero para nosotros multiplicarnos

Así las cosas, que no había varones... pero para hacer ya de pene para que nacieran nuestros padres, nuestros abuelos- batió una cosa en el agua de una laguna, oyéndose "kukué" y chapoteaba, "kuekué" y chapoteaba, "kuekué"...

Su comida era la fruta de "matapalo". Eso comía. Entonces las mujeres, nuestros antepasados-nuestras abuelas, pues- tomaron una decisión:

-¡Nosotras cogemos eso!

Torcieron fibra de moriche e hicieron un lazo. Habiéndolo hecho, los grandes boqueaban duro y hacían más agujaje. ¡Claro! ¡que eran los penes de los negrotos! Por su parte los pequeños apenas boqueaban, apenas si alteraban el agua. Hecho el lazo, torcida la fibra, con él cogieron.

Cogieron, pero se rompió el lazo. La fibra era débil. Entonces se pusieron a cavilar:

-¿Con qué los agarraremos entonces?

Entonces trajeron curagua y la torcieron. E hicieron el lazo. Lo colocaron en espera de la boqueadita, del pequeño agujaje. Y se enlazó. Al enlazarse, aboyó.

Lo agarraron y le hicieron un chinchorrito. Y lo metieron en él. En la noche, pues,... se lo introdujo. Al dejarlo, la hermana menor hizo lo mismo. Ambas quedaron embarazadas, siendo hembra la cría de la mayor y varón la de la menor.

Se formaron. Habiendo nacido... el bebé de la hermana mayor era hembra. El de la menor se formó varón. Crecieron. Y la hija de la mayor se hizo mujer. Y el hijo de la menor se hizo muchacho: ambos llegaron a la pubertad.

Un día, el hijo de la menor se paró y tomó por esposa a la hija de su tía materna. Y se multiplicaron. De allí, los hijos crecieron y también criaron familia. Nuevamente..., las hijas llegaron a la pubertad y tuvieron sus hijos. De allí se formó un gran pueblo, multiplicándose ya la humanidad".

(Lavandero 1991: 159, cit. por Ayala 2001: 50)

Las hembras como "madres", organizan la vida terrenal en distintas "familias" (*awarao*) que habitan un territorio determinado en el perfil vertical del bosque (acuático, subterráneo, terrestre, copas emergentes, etc.), donde cada especie tiene su respectiva "madre" (*arani*). De esta forma, una familia como la de los

árboles del bosque (*dauna arao*) tiene su madre *Dauna arani*; la de los peces (*jomakaba arao*) tiene su *Jomakaba arani*, y así sucesivamente.

De una forma general, que simplifica la cuestión, pero que ayuda a comprender un poco mejor la cosmovisión cotidiana warao hay que apuntar que todas las "madres" son hermanas entre sí y, a la vez, todas son hijas de la "Serpiente del Ser".

Las normas que estas "madres" inculcan a sus respectivas familias son muy claras y "sencillas". Son reglas dirigidas a evitar la violencia, entendiendo esta como todo aquello que conlleve la eliminación de un ser. Sin embargo, para muchos seres es preciso cazar para sobrevivir, por ello, las normas permiten la cacería, siempre y cuando que esta no se de entre miembros de la misma familia, algo que esta prohibidísimo. Cada familia es consciente de esta ley, y a pesar de que la aceptan, cada "madre" instruirá a su "prole" para que eviten ser víctimas de un depredador de otra familia.

La misma ley que permite la cacería entre diferentes familias, simultáneamente, prohíbe que esta actividad se ejecute en exceso (sobreexplotación). Si esto ocurriera, si una madre considerara que los suyos están siendo exterminados su reacción sería contundente, mudándose a otro sector dejando a la familia del infractor sin ese recurso, de forma que estos se quedarían sin alimento y enfermarían. Lo fundamental de esta concepción del mundo que les rodea es que la conformidad no garantiza una vida libre de carencias y violencia, lo que asegura es una supervivencia de acuerdo al equilibrio dictado por el ambiente en el cual todos participan (Ayala 2001:254-255).

1.4. ORGANIZACIÓN SOCIOECONÓMICA.

1.4.1. ORGANIZACIÓN ECONÓMICA.

La economía tradicional warao es una economía de subsistencia, y se basa en la recolección, la pesca y la caza, habiendo sido, respectivamente, este su orden de importancia hasta la tercera década del siglo pasado.

Consecuentes con esta economía, los waraos vivieron de forma trashumante, organizándose en unidades domesticas (bandas) de unos 50-52 individuos, de los cuales, normalmente, un 50% eran preadolescentes. Cuatro o cinco de estas unidades domesticas formaban una aglomeración (subtribu³), la cual en términos socio-políticos, venía a ser la unidad más grande ante la que respondía un individuo. Cada aglomeración tuvo su territorio y lo defendía frente a otras aglomeraciones waraos. A su vez, la base nutritiva de su dieta la constituía la yuruma (harina) extraída de la palma de moriche (Ayala, 2001:32).

En los años 30, varias aglomeraciones de la zona de Merejina, en el sureste del delta orinoqueño (ver grafico 19), comenzaron a cultivar a pequeña escala. Este nuevo concepto de "sembrar comida" pronto se difundió de la mano de los misioneros capuchinos, y para los años 50 y 60 la mayoría de los waraos del delta era horticultores. Esta introducción no era inocua y requería la reestructuración de muchos de los aspectos que caracterizaban la organización social tradicional, que

³ Según documenta Cecilia Ayala, a pesar de que los waraos reconocen warao a aquel individuo que hable la lengua, no conciben el concepto de tribu.

por supuesto pasaba por modificar las actividades prioritarias que constituían la base económica de la unidad doméstica. Tener un conuco requería, entre otras cosas, cambiar su patrón de ente seminómada al de individuo sedentario. Por otra parte, solo las riberas de las islas eran aptas para el cultivo del ocumo chino, producto que desplazó la yuruma como base nutritiva de la dieta. Ello por tanto conllevaba que aquellos waraos que escogieran vivir de la horticultura tuvieran que asentarse en las orillas de los caños mayores, abandonando para ello sus tradicionales asentamientos en el interior de las islas. La acción misionera fue decisiva en todo este proceso, y en todos los procesos aculturativos que siguieron a este.

Estas actividades económicas estaban tradicionalmente divididas por el sexo: los hombres se encargaban de cazar, pescar, desforestar el conuco, fabricar las curiaras y las casas; las mujeres por su parte se encargaban de cultivar y cosechar el conuco, tejían las cestas y chinchorros, fabricaban los fogones y cortaban la leña para el fuego, además transformaban los alimentos que ingería la familia y se encargaban de la crianza de los niños.

Simultáneamente, para mediados de siglo, el trabajo asalariado (aserraderos) y la producción con fines comerciales, no sólo formaban parte de las actividades económicas de muchos asentamientos sino que habían desplazado muchas de las actividades tradicionales. Muy lejos queda la idea de que esto pudiera haber sido beneficioso para los waraos, que pasaron de ser autosuficientes a ser explotados en aquellos asentamientos con influencia criolla y misional, eso sí, bajo el amparo de la legalidad.

“Los criollos y los misioneros han hecho presión sobre los guarao para que lo cultiven⁴ y también ellos controlan la compra y el mercado del producto. En unos casos el indio compra la semilla del arroz a los misioneros o a los criollos, de 40 a 50 bolívares el quintal, siembra, cultiva y cosecha el arroz (produciendo generalmente de 30 a 40 quintales de arroz por quintal de semilla) que luego vende a esa misma gente a veinte bolívares el quintal.”

(UCV, 1956:27)

PESCA.

Los waraos como bien indica su autodenominación son “gente de las curiaras o gente del agua”, y por lo tanto, son grandes conocedores del medio acuático que les rodea habiendo desarrollado multitud de métodos y técnicas para el aprovechamiento de estos recursos tan fundamentales en su dieta.

El mejor periodo para pescar es aquel en el que las aguas del río están quietas, es decir, cuando ni sube ni baja la marea, aunque se pesca indistintamente⁵. La carnada utilizada para esta labor varía enormemente puesto que los waraos utilizan una carnada distinta dependiendo del tipo de pez que se quiera pescar (bagre, laulau, curbinata, etc), a su vez, el tipo de carnada empleada dependerá de cuán claras o turbias estén las aguas, aunque el tipo de pez que se quiere pescar sea el

⁴ Para que cultivasen el arroz, un nuevo cultivo que los misioneros de Guayo decían haber introducido en los años cuarenta.

⁵ El siguiente apartado es un resumen del capítulo “Nuestros ríos”, del libro *Narraciones Warao* (1992) de Bernarda Escalante, entre las páginas 41-59.

mismo. El morocoto, es el pez más apreciado por lo waraos, para su pesca se suele utilizar la fruta del carapo (previamente cocinada) como carnada, puesto que al parecer esta garantiza la pesca concreta de este pez.

La más básica, tal vez, de todas las técnicas empleadas para pescar, sea la pesca con guaral (hilo, cordel)⁶. Para ello, preparan los guarales, que medirán unos 22 metros de largo, y en la punta de los mismos colocaran los anzuelos, a su vez antes de embarcarse en la curiara cogerán el canalete⁷, el machete, un anzuelito para pescar la carnada, el tabaco y la *wina* para envolverlo.

Para pescar la carnada se dirigirán a los cañitos o ríos pequeños, donde con larvas de avispa, sobras de comida, parte de un nido de comején (*Nasusitermes sp.*)⁸ u otros cebos, pescaran con el anzuelo pequeño arenques y carabitos.

Una vez conseguida la carnada, se dirigirán al río grande, donde buscaran un lugar adecuado para amarrar la curiara, debe estar bien sujeta de lo contrario un pez grande podría arrastrar la embarcación o soltar sin dificultad el anzuelo, y poder lanzar el guaral. Se suele pescar con mas de dos guarales para asegurarse regresar al *janoko* con pescado.

Una vez el pez ha picado el anzuelo y se ha extraído del agua, rápidamente se le dará muerte con un palo, puesto que el sufrimiento innecesario de un animal en la cosmología warao trae decisivas consecuencias para todo aquel que después lo ingiera. El pez se colocara dentro de la curiara sobre una hoja de temiche, mirando la cabeza del pez hacia la proa, pues de esta forma se pesca más. Una vez conseguido el número suficiente (variable) de peces, volverá a su casa. Normalmente esto sucede antes de las cuatro de la tarde, en cuyo caso la mujer le prepara algo de comer puesto que no ha tomado nada en toda la mañana, si llegara más tarde el pescador warao esperaría a la hora de cenar para comer. En cualquier caso, una vez el pescador llega a la comunidad con la pesca, el posterior tratamiento y transformación del alimento para su ingestión es una labor que corre a cargo de la mujer.

Otra técnica de pesca es la utilización del *fiao*, muy similar a la anteriormente descrita. El *fiao* es un pedazo de nailon, en uno de cuyos extremos se coloca el anzuelo con la carnada, y en el otro extremo se amarra un palo fijo. Se puede sujetar tanto en la orilla de los caños grandes como en la orilla de los cañitos. Se colocara por la mañana y se ira revisando a lo largo del día.

La pesca con empalizada es otra opción. Las cercas se construyen con vástagos de moriche cosidos con bejucos, y se colocan a la entrada de los caños cuando la marea esta alta, taponando la entrada del mismo de forma que cuando la marea comienza a bajar los peces quedan atrapados. Es en este momento cuando aprovechan para matarlos con el arco y las flechas o el arpón.

⁶ *Utilizare indistintamente guaral o nylon, sin embargo la diferencia básica recaería en que el guaral tradicionalmente sería de procedencia natural, el nylon es una fibra sintética cuya introducción es fruto del fuerte contacto durante el siglo XX.*

⁷ *Remo de pala muy ancha, generalmente ovalada, a veces con pala en ambos extremos, con el cual se boga y se dirige la embarcación sin apoyarse en el borde de la barca.*

⁸ *Una especie concreta de termitas que anida en los árboles.*

También se pesca con boyas, siempre y cuando el agua esta clara o rojiza, pero no turbia. La boya se construye con vástago seco de moriche y mide aproximadamente un metro. En uno de los extremos se le amarra un guaral, de unos cuatro metros de largo, con su correspondiente anzuelo. Una vez colocada la carnada en el anzuelo se arroja al río, y la boya quedara flotando. Cuando esta se hunda por el lado donde esta sujeto el guaral significara que ha picado un pez, si el pez fuera muy grande la boya se hundirá y saldrá a flote intermitentemente. Si el pez es muy grande el pescador tendrá que utilizar el arpón o las flechas, puesto que el peso es tan grande que el nylon se rompería al intentar extraerlo tirando del guaral.

PESCA CON MAREA VIVA

La marea viva es el periodo de tiempo en el que la marea esta muy alta y sus aguas anegan el interior de las islas. Con las aguas entran los peces hasta el interior de los bosques. Durante este periodo, el pescador warao acompañado de su arpón, el arco y las flechas y su varilla se adentrará en el bosque, se sentara sobre un tronco o rama y esperara pacientemente hasta que un pez pase por debajo. Junto con él llevara una cabuya o bejuco (fibras naturales, "cuerdas") prendido de la cintura para ir insertando los peces.

La varilla, como su propio nombre indica, es una vara delgada de dos o tres metros de largo, en cuyo extremo se ata un guaral. Se usa para pescar peces de tamaño pequeño o medio, por ello se usa principalmente para la pesca en el interior de la isla con la marea viva o en los cañitos para pescar la carnada que se utilizara para pescar en los caños grandes.

Otra forma de pescar es *trampeando* y con arpón. Se puede hacer tanto a la luz del día como por la noche, sin embargo, es importante que el agua este en movimiento tanto si es porque la marea sube como si es porque esta bajando. Para *trampear* se utilizan las frutas, flores o la carne de ciertas aves (arrendajo o guacharaca) que son del gusto de los peces que se desea "engañar". Es decir, si se *trampea* con la flor del rábano (planta silvestre que crece en tierras fanganosas) sólo se pescara el morocoto y la guitarrilla.

La trampa nunca debe tocarse directamente con las manos puesto que el olor de la persona impregnaría el cebo y los peces no acudirían. También se utilizan cestas especialmente diseñadas para este fin, en las que se introduciría la carnada sujeta con una varilla. Después se coloca en el agua junto a una boya. Cuando el pez ha picado y antes de que termine de comer, el pescador warao utiliza el arpón.

Hay veces que los peces parecen acercarse al cebo y de repente se van, esto quiere decir que hay algún tigre, caimán u otro animal depredador cerca, de la misma forma un movimiento fuerte de agua significa peligro. Por ello, el pescador warao debe conocer minuciosamente el medio y estar alerta constantemente, muy especialmente cuando pesca por la noche, pues es su vida la que esta en juego. Existen normas muy rígidas para saber cuando y cómo pescar o que no debe hacerse. Por ejemplo, cuando un hombre warao tiene un hijo, durante tres días no podrá ir a pescar, puesto que si osara hacerlo un *nabarao* ("gente del agua") lo mataría.

A modo de curiosidad señalare que hay un tiempo especial para *trampear* morocoto. Este es cuando el warao observa que la fruta de temiche o las flores y frutos del rábano que lleva el río están mordidos, puesto que sabrá que si utiliza estos cebos pescara morocoto en abundancia. De forma contraria el tiempo en el que el sangrito esta en flor, es mala época para *trampear* puesto que las flores al

caer cubren el río y los peces no acuden al no distinguir el olor del cebo del perfume de las flores.

Cuando los waraos vivían en el interior de las islas, en los morichales, su pescado base lo constituía la guarapita (*joku*), de igual forma que hoy lo es el morocoto (Escalante, 1992, p. 59). Es un pequeño pez que tan solo se puede conseguir en el interior de los albardones, en la época de lluvias con las máximas crecidas, cuando el agua crea pozos naturales entre los morichales y los manacales. En la época seca no se da, porque estos pozos se quedan secos.

Para pescar este pez no se utiliza anzuelo, tan solo se necesita una pequeña varilla fabricada con vástago de manaca en cuyo extremo se coloca una cuerda con un gusano en la punta. Junto al pozo se colocara un mapire (cesta). Se trata de una técnica de alta destreza puesto que el pescador tiene que estar muy ágil, en el momento en el que la guarapita muerde el gusano con un rápido movimiento el pescador la varilla y echa el pez directamente al cesto. Así se pescaba este pez y así se sigue pescando si se desea comerlo.

El objeto de esta actividad tradicionalmente era el satisfacer las necesidades alimenticias de la familia-comunidad. Desde los años cuarenta del siglo XX esta actividad ha sido estimulada por misioneros y criollos en otro sentido bien distinto. Los waraos han intensificado la cantidad de *morocoto*, principalmente esta especie, pescado, convirtiéndose de esta forma en una actividad cuyo objeto es el excedente. Este excedente se salara y posteriormente se venderá a misioneros y criollos.

CAZA.

La caza supone una actividad terciaria dentro la economía de subsistencia warao. Se caza en grupo y con los perros entrenados para tal fin. Las armas tradicionales son los arpones, las lanzas, el arco y las flechas, aunque hoy también algunos cuentan con escopetas.

Generalmente los waraos antes de salir a cazar ya saben a donde dirigirse, puesto que el día anterior alguien escucho algún báquiro comer o caminar. Saben distinguir por el ruido que al comer hace un animal de que tipo es (venado, danta/o o tapir⁹, acure o piicure¹⁰, chiguire¹¹, etc.), al igual que como buenos cazadores saben diferenciar unas huellas de otras. Se caza tanto de día como de noche, dependiendo de los hábitos del animal. Por ejemplo, para cazar el tapir, cuyos hábitos son nocturnos, el cazador warao previamente buscara sus huellas a lo largo de las orillas de los cañitos en su curiara, una vez localizadas esperara pacientemente a que el animal regrese a beber agua escondido cerca del camino que lleva a la orilla, puesto que este animal se caracteriza por utilizar el mismo camino que utilizó anteriormente.

Para algunos animales, utilizan la técnica de imitar sus chillidos o formas de comunicación en vez de acorralarlos o ponerles trampas de comida, como es el caso con el acure.

⁹ *Tapirus terrestris*

¹⁰ *Dasyprocta leporina*

¹¹ *Hydrochaeris hydrochaeris*

Dentro de la caza, los waraos ponen mayor interés en la captura de aves (pavas, paujies, gallinas de monte, patos, etc.). Distinguen una variadísima cantidad de pájaros que se diferencian también por su utilidad.

Inusitadamente los caimanes y los tigres también pueden ser objeto de la cacería, aunque no por hambre sino más bien para defender el territorio. De éstos las mujeres utilizarán los colmillos para sus collares

RECOLECCIÓN.

RECOLECCIÓN DE LA YURUMA

La yuruma producida por la palma de moriche, es la razón que ha hecho posible que los waraos hayan hecho del delta del Orinoco su hogar en las últimas centurias.

*"..todo su vivir, comer, vestir a su modo, pan, vianda, casas, apero de ellas y todos los menesteres para sus piraguas y pesquerías, y varias mercancías que venden, todo sale de las palmas que Dios les ha dado en aquellas islas (delta del Orinoco), con una abundancia increíble de ellas, que llaman en su lengua murichi..."*¹²

La práctica de la recolección del almidón que produce la médula de la palma de moriche, en concreto, para ser usada como alimento cotidiano, en la actualidad es exclusiva de los waraos.

Tradicionalmente los waraos vivían en los morichales que crecían de forma abundante en las zonas intermedias del delta, concretamente en el interior de las selvas. Debíó ser aquí, y por el fácil acceso que tenían a ella donde empezaron a elaborar la técnica de recolección.

A pesar de que alrededor de los años 30 del siglo XX, los misioneros fomentaron el cultivo del ocumo chino y lograron que los waraos se trasladaran de los morichales a las orillas de los caños mayores, en la actualidad los waraos siguen recolectando yuruma a pesar de que el ocumo ha sustituido su condición de alimento base de su dieta.¹³

TEMPORADA DE RECOLECCIÓN

Un poco antes de que de comienzo la época seca, los waraos empiezan a prepararse para el viaje a los morichales. Entre enero y abril, cuando el moriche aún no fructifica, es el mejor periodo, puesto que es en estas fechas cuando se puede extraer mayor contenido de médula de la palma.

Toda la comunidad emprenderá el viaje, equipada de todos los útiles necesarios para la labor de recolección. El jefe de la comunidad irá en la retaguardia durante el trayecto, tocando de vez en cuando el *esemoi*¹⁴ para animar la marcha y alejar el miedo de los más pequeños.

¹² En 1741, Gumilla documentaba así los beneficios de la palma de moriche entre los waraos, citado. por Ayala, 2001:223.

¹³ Este apartado es un resumen del capítulo ocho (pp. 223-228) del libro *Hijas de la Luna de Cecilia Ayala y Werner Wilbert*.

¹⁴ *Trompeta ritual warao*.

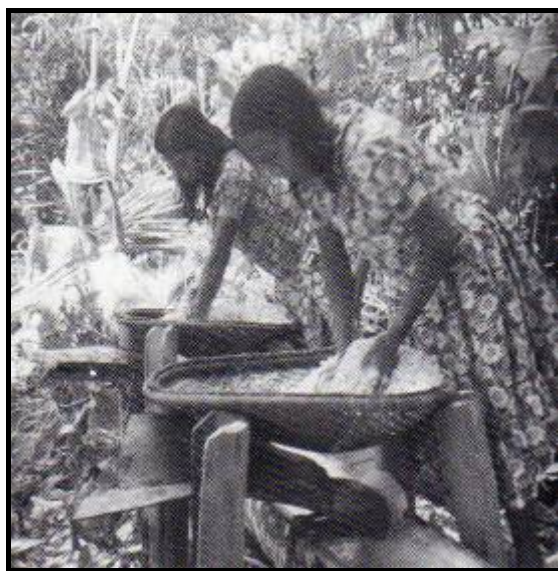
Nada más llegar plantan el campamento, mientras los hombres valoran cuales son las palmas de las que se podrá obtener mayor cantidad de fécula, las féminas armaran y colocaran los aperos necesarios para recolectar ésta y posteriormente extraer el almidón.

Una vez que los hombres han cavado el interior del tronco de la palma con los azadones (najuru) aglutinando la médula en el mismo, las mujeres recogerán con las manos el almidón y llenaran los cestos de carga para trasportarlos hasta el lugar donde están los coladores (biji). Los cestos serán colocados sobre maderos clavados en la tierra a modo de soportes, en cuya base se coloca un tronco vaciado de palma a modo de recipiente.

GRÁFICO 3. HOMBRE CAVANDO EL TRONCO



GRÁFICO 4. MUJERES LIMPIANDO LA MEDULA DEL MORICHE



El *biji* servirá para limpiar la médula del moriche y, a la vez, separar los residuos del meollo mediante su dilución en agua. El resultado de esta tarea es el preparado que se filtra a través del colador y cae diluido en el tronco vacío. Una vez el tronco este lleno, le extraen el agua volteándolo de lado y dejan reposar el almidón hasta que se asiente.

Una vez asentado, el almidón se extiende sobre hojas de moriche y se expone al sol hasta que este bien seco, el objeto de esta acción es la mejor y más larga conservación del producto.

El resultado final es una especie de harina blanca y fina (*ojidu aru*), con la que las mujeres preparan, de formas muy variadas, las tortas de *yuruma*. Es decir, el "pan" de los *warao*.

De cada palma de moriche, se pueden obtener unos 80 kilos de fécula, para lo que se emplearan 8 horas completas de trabajo.

Una vez terminada la jornada de trabajo, se reunirán todos en el campamento provisional, donde las mujeres nuevamente comenzarán a trabajar elaborando el

alimento para su familia. Este suele consistir en larvas de mojo y una especie de bollos de fécula de moriche.

En los días sucesivos, el proceso se repetirá, y solo cesara cuando se haya logrado aunar cantidades suficientes para abastecerse durante algunos meses. El periodo de estancia en los morichales suele variar entre una o dos semanas.

NAJANAMU: FIESTA DE LAS OFRENDAS

Una vez al año, y durante tres o cuatro días, los waraos se reúnen para celebrar la fiesta del *najanamu*¹⁵, en la que ofrecen a sus ancestros la primera cosecha de yuruma. En su origen esta celebración anual reunía a varias aglomeraciones waraos, de forma que esta festividad tenía, además de un fuerte carácter religioso cohesionador, una función social fundamental como es la de crear alianzas o mantenerlas.

En su mundo cosmológico, los abuelos espirituales (*Kanobotuma*) son sus propios familiares que habitan en el mundo celestial. Éstos, como los abuelos terrenales, les exigen que vivan de acuerdo a un estricto código moral. Los waraos, a cambio de cumplir esos preceptos, les solicitan que garanticen su supervivencia en este mundo.

Por ser además sus propios antepasados, los waraos asumen la responsabilidad de alimentarles para asegurar su perpetuidad, asegurándose simultáneamente que desde el Mas Allá, a través de sus guías espirituales (chamanes), éstos seguirán procurándoles sus consejos para superar las vicisitudes a las que se enfrentan aquí abajo (hambre, muerte prematura, etc.).

Por tanto, la ofrenda anual de la yuruma es algo más que un tributo, representando en este sentido, un vínculo trascendental entre las personas, la naturaleza y el mundo celestial.

El *wisiratu* o sacerdote será quien dirija las celebraciones, puesto que es a él a quien el *Jebu*, a través de los sueños, le comunica en que día se ha de comenzar la celebración.

En la noche del día en que comienza la festividad, los hombres colocan el *naju-namu* ante la pequeña choza ("*Casa del Jebu*"), fabricada con hojas de palma, donde se guarda la Piedra Sagrada, representación del *Jebu* situ o gran espíritu, que es la imagen del *Kanobo* "nuestros abuelos". El *wisiratu*, será quien por medio de cantos acompañados con instrumentos teúrgicos (el *esmoi* y la *mataro*¹⁶ sagrada), realice directamente la ofrenda al *Gran Jebu*.

¹⁵ *Naja-namu*: "envase hecho de la naja o vástago de moriche", es el receptáculo donde las mujeres guardan la harina que procesan durante su estancia en los morichales.

¹⁶ *Maraca sagrada*.

A la mañana siguiente, las mujeres más importantes de la comunidad, entre las que se encuentran la mujer del *wisiratu*, la mujer del *aidamo* (jefe), la representante de las *uwasi*¹⁷ o la *yarokotarotu*¹⁸, irán a la *Casa del Jebu* a recoger la harina consagrada para preparar las tortas de yuruma que se compartirán con los asistentes durante la celebración.

Las tortas son preparadas de una forma especial, para la elaboración de estas se levantara un "cobertizo", alejado de las viviendas, fabricado con cuatro postes cubiertos con hojas de temiche. Para esta ocasión, la mujer del *aidamo*, asistida por otras importantes mujeres, encenderá un fuego nuevo.

Una vez elaboradas las tortas, se llevaran de nuevo a la choza ritual y se colocarán junto a la Piedra Sagrada para que se purifiquen. Será al anochecer, cuando estén listas para ser repartidas entre los asistentes. La noche finaliza con bailes que adelantarán la autentica celebración en los días siguientes.

El lugar donde se realizara la danza ritual, celebración de la fiesta propiamente dicha, nuevamente será anunciado por el *jebu* al *wisiratu* durante el sueño. Una vez preparado el lugar, y repartida por igual entre todos la fécula de moriche, se dará inicio al baile en el que hombres y mujeres participaran. Los instrumentos sagrados que utilizan los *wisimo* (plural de *wisiratu*) para la danza son: la *marimataro* o maraca sagrada con plumas; el *esemoi* o trompeta ritual y las *daunona*¹⁹ que representan al *Gran Jebu*.

Las *daunonas* se clavarán en la tierra a través de los huecos existentes entre los maderos de la plataforma de baile, y sobresalen de ésta, aproximadamente, un metro. Los *wisimo* están ataviados con un sombrero ritual (*araobo* o *yasi*) fabricado especialmente para esta ocasión.

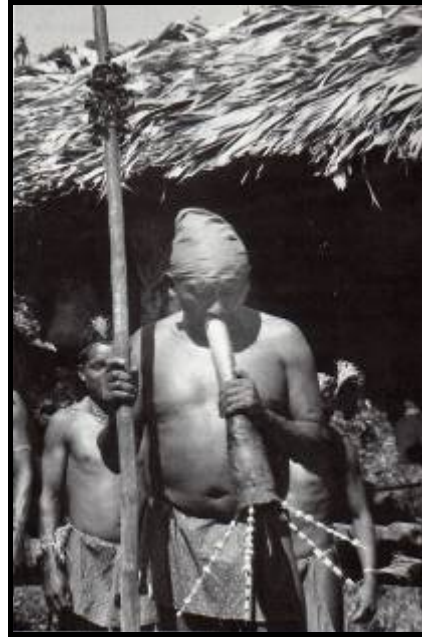
GRÁFICO 5. .MUJER FRENTE A LAS DAUNONAS

GRÁFICO 6. .HOMBRE CON EL SEWEI Y EL ESEMOI

¹⁷ *Expertas tejedoras y trenzadoras de chinchorros y cestas.*

¹⁸ *Dueña de las plantas medicinales.*

¹⁹ *Figuras talladas en madera que representan simbólicamente al jebu masculino y al jebu femenino.*



Los chasquidos de la maraca emplumada y el sonido de la trompeta ritual darán inicio al baile. Los pasos ejecutados por los danzantes siguen el ritmo de los chasquidos de las maracas y el sonido del impacto seco producido al golpear los maderos con una vara larga de moriche en cuyo extremo cuelga un sonajero, elaborado con semillas secas insertadas en una cuerda de moriche (*sewej*)²⁰. A su vez los *wisimo* que dirigen la danza marcan con sus pies y movimientos de cabeza el compás a seguir.

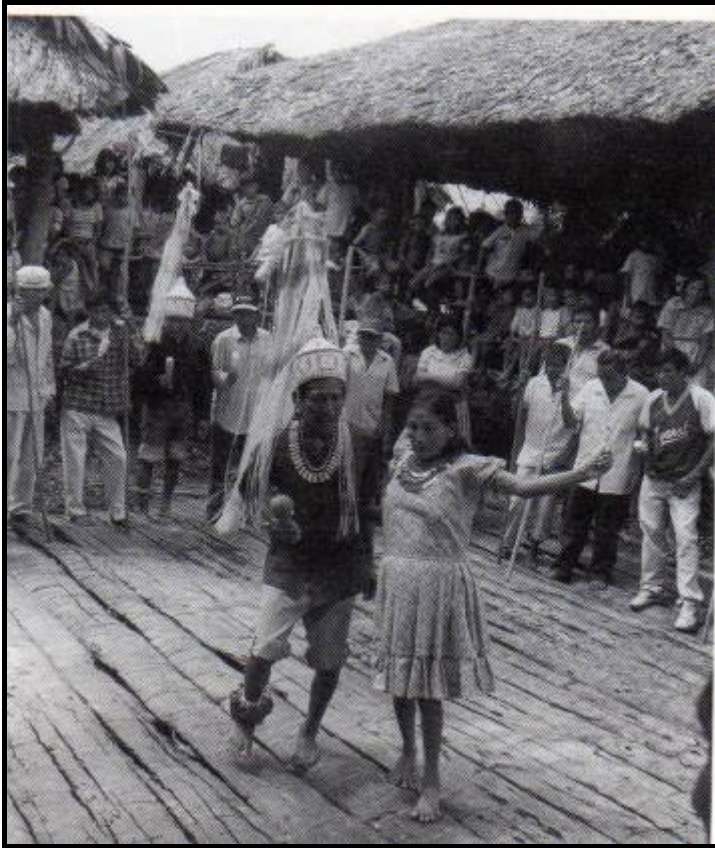
Todas las mujeres, una a una, bailaran la danza ritual e imploraran al *Gran Jebu* fertilidad para ellas y salud para sus hijos, mientras los hombres se sucederán, unos con otros, como parejas de las bailarinas. La primera pareja en bailar será la del *wisiratu* y su mujer.

En el atuendo de las mujeres existe un diferencia significativa, que diferencia a aquellas que amasaron la yuruma para las tortas de la celebración y las que no. Estas, antes de salir a bailar, se colocarán un pañuelo rojo que les cubre el cabello y les llega hasta la cadera. El baile dura desde el mediodía hasta el anochecer.

Actualmente, se celebran otras danzas rituales dentro del ciclo de la festividad del *Najanamu* que tradicionalmente no se celebraban en este periodo, como es el baile del *Jabi sanuka* o de "las maraquitas". Este último baile está asociado a la fertilidad, y se celebra al anochecer, a continuación del baile del najanamu. En este baile se van intercambiando las parejas, algo que hace referencia también a las reglas morales del grupo que permiten en ocasiones las relaciones sexuales con otros individuos, que no son la pareja, a fin de engendrar.

GRÁFICO 7. BAILE DEL JABI SANUKA

²⁰ Suele también colocarse en la cintura y el cuello.



OTRAS RECOLECCIONES

Los waraos también recolectan otros productos como la miel, de la que distinguen más de quince tipos dependiendo del tipo de abeja que la produce. La más dulce de estos tipos, es la miel que se adquiere de las colmenas que se crean en el árbol del sangrito. A pesar de que se puede conseguir miel durante todo el año, el mes de enero, febrero y agosto, cuando florecen éste y otros tipo de árbol son los mese de mayor abundancia de este producto. La miel es muy apreciada entre los waraos que la suelen tomar diluida en agua en forma de bebida, aunque también la utilizan ciertos tipos de miel para tratar enfermedades (Escalante, 1992:81-83)

Otros productos que se recolectan son los cangrejos en la costa durante determinadas épocas del año, diversos frutos de las palmas, huevos de tortuga, etc.

Uno de los alimentos altamente apreciados entre los waraos y que forma parte de su dieta diaria son los gusanos del moriche, que cocinan de muy diversas formas (fritos, hervidos, crudos, etc.). Estos animales se encuentran en la corteza en proceso de putrefacción de la palma de moriche, y constituyen un gran aporte energético en su alimentación.

EL CONUCO

La introducción de la horticultura permitió el crecimiento demográfico de la población warao que desde que comenzaron hacerse estimaciones durante la

conquista hasta mediados del siglo veinte se mantuvieron en torno a los 6000 u 8000 individuos²¹, registrándose como indígenas waraos en el Censo Nacional de 2001 36.027 waraos²². La seguridad que ofrecía el cultivo para el autoabastecimiento familiar permitió la especialización de la mujer, encargada principal de la recolección diaria de comida, en otras tareas, puesto que la comida básica estaba asegurada y su recolección estaba ubicada en un lugar concreto y no muy alejado del poblado.

La introducción de la siembra del ocumo chino (tubérculo), cultivo principal, desplazó rápidamente a la tradicional yuruma como alimento base por su fácil obtención, aunque no se dejó de recolectarlo como alimento fundamental hasta hace unos años. A la vez se comenzaron a cultivar otro tipo de productos como los cambures (plátanos), caña de azúcar, yuca dulce y amarga, arroz, maíz etc., que desplazaron igualmente la recolección de otros frutos silvestres que formaban parte de la dieta tradicional.

"Yo voy al conuco cada cuatro días y busco ocumo para comer, entonces corto y lo siembro allí mismo, así siempre hay, nunca se acaba" (Amalia Zapata, cit. por Ayala, 2001: 180)

Desde el principio los conucos fueron pertenencia privada de cada familia nuclear dentro de la unidad doméstica. La tala del conuco se realiza un poco antes de la época de extrema sequía, entre noviembre y diciembre, para que entre enero y abril los árboles que se han talado se sequen y puedan quemarse para dejar el terreno listo para sembrar para la época de lluvias. La tarea de limpiar, talar y quemar el terreno la realizan los hombres de la comunidad. El cultivo del mismo, junto a su mantenimiento y recolección diaria es tarea de las mujeres. Ambas tareas se suelen realizar en grupo y no de forma individual.

"Nosotras sembramos con la ayudada de las hijas y a veces hasta de las nieticas..." (Lina Pacheco y Emiliana Zapata, cit. por Ayala, 2001: 180)

Un conuco mide aproximadamente unos 50m por 30 m, y está ubicado en los terrenos menos pantanosos de la selva, normalmente algo alejado de las viviendas. Un conuco tiene una vida útil de unos tres años, en ese lapso de tiempo habrá que buscar un nuevo terreno. Y es aquí donde reside uno de los problemas pues la búsqueda de nuevos terrenos fértiles para el cultivo conlleva alejarse cada vez más de los poblados y se torna una tarea muy complicada.

Hablar de un conuco, no quiere decir que éste sea un solo espacio de terreno sembrado, una familia puede tener varios lotes de tierra a los que se referirá como "el conuco".

²¹ Según diferentes autores se recogen las cifras que estiman la población warao en torno a los 6000-8000 individuos, uno de los que hará estas estimaciones será Humboldt. En el censo de 1950 se mantienen estas cifras. (UCV, 1956:68) A su vez, Matilde Suárez en su estudio 1972 aporta una cifra estimada de población de unos 8000 individuos (Suárez, 1972:45).

²² De estos, 28.066 expresaron ser waraoparlantes, mientras que 3.189 dijeron hablar solo castellano y 872 no se declararon.

1.4.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL.

DISTRIBUCIÓN DE ASENTAMIENTOS.

El patrón de distribución de asentamientos en el delta muestra una gran variabilidad, dependiendo de las condiciones climáticas y topográficas (mayor altitud de las tierras sobre el nivel del mar, etc.), la densidad de población, el grado de aculturación existente, etc.

A modo de guía, se pueden citar algunas características, generalmente, comunes a todos los asentamientos. Las comunidades están asentadas en las orillas de los caños, habiendo desforestado una porción suficiente de selva para asentarse. La posición de las viviendas, aunque normalmente suelen estar orientadas hacia el caño, es variable. La rancherías suelen ser pequeñas (familias extensas). Todas tienen su (o sus) cocina al igual que su (o sus) chozas para las menstruantes (nejemanoko)²³. Los asentamientos más grandes son aquellos que tienen una casa o parte de una casa dedicada a una pista de baile de uso comunitario. Todas las construcciones son cuadradas o rectangulares.

El plano esquemático que a continuación presento como ejemplo, es la disposición del poblado de Murako, situado en la parte inferior del caño Murako o Koroima (ver grafico 9), durante el estudio que tuvo lugar en 1954 por parte de investigadores de la Universidad Central de Venezuela en la zona que limita al norte con el Caño Araguao y al sur con el Caño Merejina (ver grafico 9). He elegido este ejemplo porque en aquel momento este era uno de los asentamientos mas influenciados desde el exterior de la zona, hoy esta influencia se ha extendido a toda la región deltaica, por ello pienso que puede servir para hacerse una idea de cómo afecto esta influencia en la disposición de los asentamientos, que no es más que la consecuencia de un cambio en la organización interna de la sociedad warao mucho mas complejo.

Esta zona del Bajo delta constituye una tribu o sub-tribu diferenciada por variantes lingüísticas de los waraos del caño Wikinina por ejemplo, y otras aglomeraciones, que se formaba en aquella época por más de 30 poblados. Estos se hallaban distribuidos en un área de unos 700 km, con una población de unos 700 habitantes. Se hallaba mayor concentración de habitantes en la franja costera que no distaba más de 15km del mar.

Ésta comunidad (Murako) se extendía unos 100 metros a lo largo de la orilla oriental del caño, que alcanza en ese punto aproximadamente 1km de ancho. Se encuentra en el Bajo delta, y por tanto, la influencia del Océano es determinante para el poblado. La salinidad en el agua, sin embargo, es muy baja, y de hecho es la única de que disponen para el consumo.

Murako era una comunidad muchísimo mayor que el promedio de las aldeas (rancherías) de la región por la fuerte influencia criolla en ese momento, y religiosa anteriormente, y por ello me parece un buen ejemplo, puesto que en la actualidad todas las comunidades están, en mayor o menor medida, influenciadas de una forma u otra. El promedio poblacional se fijo contando el numero de chinchorros que había en cada vivienda, el resultado fue una media de 16, 5 hamacas por

²³ *En las leyendas de los esquemas de distribución de asentamientos que adjunto, a esta construcción se la denomina "calabozo" puesto que se alude que es así como la llamaban los nativos, sin embargo, si esto era así en 1954 no es porque fuera esa una denominación propia sino, sin duda, fruto del contacto.*

aldea. En la comunidad Murako, se contabilizaron 137 chinchorros²⁴, mientras que en comunidades cercanas como Guajanoko o Venacio se hallaron 17 y 14 chinchorros respectivamente, e inclusive en Nabasanuko, mas alejada y situada en la isla Kaneima, se contabilizaron 9 (ver grafico 9).

GRAFICO 8. MAPA AMPLICACIÓN DEL DELTA DEL ORINOCO

²⁴ *Mas tarde se descubriría que era algo mayor el numero de habitantes, puesto que en un principio no se contabilizaron (por no encontrarse) los chinchorros de los hombres que trabajaban durante la semana en el aserradero.*



GRAFICO 9. MAPA DETALLE DE LA REGIÓN SITUADA ENTRE EL CAÑO ARAGUO Y EL CAÑO MEREJINA

La comunidad de Murako²⁵ estaba dividida en dos grupos de casas, a pesar de que los habitantes de ambos grupos se hallan unidos por lazos de parentesco. Aunque las relaciones sociales eran mucho más intensas en el interior de cada grupo. Un tercer grupo de casas, lo conforman las ruinas que aparecen en el extremo sur del plano, que pertenecieron al criollo dueño del aserradero de la zona, que las acabaría abandonando y edificando nuevas en su aserradero. Murako tenía un número total de 21 construcciones, de las cuales 8 eran cocinas, 3 calabozos y una de las viviendas (casa del gobernador) guardaba la pista de baile²⁶.

Todas las viviendas de esta comunidad se hallaban a 2 o 2.5 m de la tierra fangosa sobre la que se levantaban. Las aguas suelen subir como un metro y medio anegando el suelo bajo las casas y los alrededores de esta hasta llegar a la selva. Las cocinas no poseen paredes, están al aire libre. No así las viviendas, que en su mayoría, se hallan cubiertas por tres lados con hojas de temiche cuidadosamente colocadas. Esto último no es lo normal, sin embargo, parece que la exposición de ciertas rancherías, por su ubicación geográfica, a los fuertes alisios es determinante a la hora de cerrar y proteger las viviendas (o cocinas en ocasiones).

Las chozas de las menstruantes se hallaban separadas y aisladas de la comunidad, siendo las únicas construcciones de toda la comunidad que no se hallan comunicadas con el resto, las demás se interconectaban mediante un puente construido de forma paralela al caño. Llama la atención, en comparación con otras comunidades que comprenden el estudio sobre el que me estoy basando, las escasas chozas para menstruantes existentes en proporción con la población que las utiliza, aunque no se sabe determinar muy bien el por qué.

Todas las cocinas se hallaban construidas sobre el agua, por el lado exterior del puente, las viviendas por la parte interior.

No había letrinas ni construcción alguna para tal fin, puesto que los hombres orinaban desde los rincones de la casa directamente en el río y defecaban en el monte, y las mujeres hacían ambas cosas en el monte.

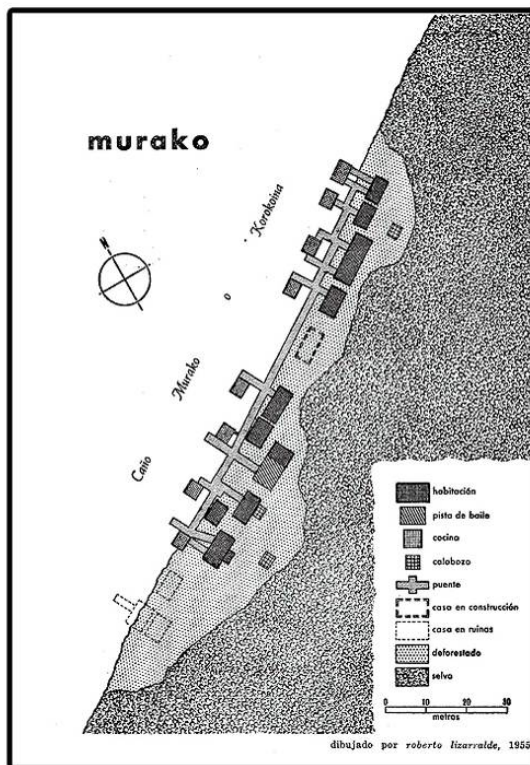
Cada vivienda tenía su cocina, unidas por puentes laterales a estas, con excepción de dos casos en los que dos viviendas comparten una cocina. Sin embargo esta situación suele ser temporal. Cada vivienda, se hallaba integrada por una familia, más o menos, extensa²⁷ que al ir creciendo en número procederá a la construcción de una nueva casa que durante un tiempo compartirá la cocina con sus familiares hasta que construya una propia.

GRAFICO 10. PLANO DEL ASENTAMIENTO DE MURAKO

²⁵ UCV, 1956:32-61 *Estudio sobre Murako*

²⁶ *En Venancio, por poner otro ejemplo, cuenta con un total de 4 construcciones, de las cuales dos son cocinas, una es calabozo y la restante una vivienda, careciendo de pista de baile.*

²⁷ *En el caso de Murako, parece que esta comunidad se caracterizaba por unidades residenciales de familias más extensas de lo normal, puesto que en el resto de las comunidades, todas más pequeñas, las familias eran más bien nucleares.*



CASA DEL GOBERNADOR

Las familias waraos se caracterizan por ser, en su mayoría, familias matrilocales extendidas, que a medida que vayan creciendo en número irán construyendo nuevas casas formando de esta manera los poblados. Por lo que en un mismo poblado todos los individuos están conectados entre sí por lazos de parentesco.

Dentro del poblado la máxima autoridad indígena es el gobernador o jefe. Es él, el representante de la ranchería frente a las autoridades externas, y también es la autoridad responsable de los asuntos internos del poblado, pudiendo administrar castigos a aquellos individuos de la ranchería que no cumplan con las normas de conducta establecidas o teniendo capacidad de resolver las disputas personales entre los miembros. Todos le obedecen y guardan respeto, acatando sus decisiones. No obstante, las relaciones sociales que mantiene con su comunidad se dan en un plano de igualdad, refiriéndose a él y llamándole por su nombre. El trato que da y recibe es el de un miembro más de la comunidad.

Los rasgos externos distintivos del jefe se manifiestan a través de ciertas características de su vivienda (ver gráfico 11), tales como la pista de baile comunal (en este caso hecha de tablas de madera adquiridas en el aserradero donde él y otros hombres de la comunidad trabajan) rodeada de varios bancos. Según el estudio que estoy siguiendo (UCV, 1956:51-57), los hombres de la comunidad de Murako solían reunirse por la tarde a charlar y oír la radio²⁸ (propiedad de toda la

²⁸ Les suele gustar sintonizar y escuchar emisoras de otros países, aunque no entiendan el idioma.

ESTRUCTURAS DE HÁBITAT.

JANOKO.

La construcción de la casa es una tarea de hombres, siendo mas concretos, una cuestión de los *dawa* (yernos). El tiempo de construcción de un palafito puede variar entre dos semanas y un mes y medio (Ayala, 2001:173), dependiendo del número de hombres que conformen el equipo de trabajo.

UBICACIÓN

Las viviendas hoy, en las comunidades asentadas en el caño Winikina²⁹, se levantan paralelas a la orilla del caño, sin embargo hay estudios que confirman que hasta la segunda década del siglo XX en este caño no existían asentamientos. Según las informaciones de los actuales pobladores sus antecesores vivían en los morichales.

MATERIALES

Las casas se construyen sobre pilotes de mangle clavados el suelo lodoso del caño. Esto se hace así para que con la subida de la marea, el nivel del agua no exceda el nivel del piso. El techo, a dos aguas, se levanta con hojas de temiche entrelazadas y es soportado por una estructura (*janoko akuai*) fabricada a manera de palafito. El piso (*borojoro*), esta hecho de troncos de manaca, y a pesar de ser una construcción independiente encaja dentro de la estructura del palafito.

Tradicionalmente las viviendas eran abiertas, hoy en muchas ocasiones se cubren los laterales con hojas de temiche, aunque esto dependerá en gran medida de la localización geográfica del asentamiento, puesto que esta medida esta dirigida a proteger la vivienda del viento y de la lluvia. Las medidas habituales de un *janoko* son, aproximadamente, de 12m de longitud por 8m de fondo, estando a una altura aproximada de 1.5m sobre el nivel del río.

Frente a la vivienda, por la cara que da al caño, construyen un puente o embarcadero. Este suele tener unas medidas de 2,5 m de ancho por 6m de longitud, construido de tal forma que constituye una prolongación del piso de la casa. El puente finaliza en una escalera de troncos que permite un acceso al río más cómodo.

JISABANAKO.

Hay dos tipos de cocinas, las que tienen un recinto específico aparte de la casa, normalmente, sobre el río; y las que están en el interior de la vivienda, colocando el fogón directamente sobre el piso, estando situada hacia el fondo de la misma.

Las cocinas que disponen de un lugar específico y apartado de la vivienda son las tradicionales, y por supuesto su ubicación responde a una lógica aplastante.

El estar situadas sobre el caño responde a una finalidad muy específica, que no es otra que la de que los desechos biodegradables producidos (cáscaras de fruta, restos de pescado, etc.) sean "lavados" por el río. Por ello a medida que se va

²⁹ *Morochito, Barranquilla y España.*

produciendo la "basura" esta se arroja al suelo, de forma que cuando la marea sube retira los desperdicios.

El fogón se coloca sobre un domo de arcilla extraído del fondo del río, de esta forma se protege el piso del calor del fuego. Sobre la arcilla, se colocan los leños, y sobre estos se coloca el joru³⁰("sostén del agua") o tokoyo³¹ ("flor"), para cocinar.

NEJEMANOKO.

La sangre menstrual entre los waraos es concebida como poseedora de poderes ambiguos, por una parte portadora de vida y por otra de enfermedades y desgracias. La consideración de que la mujer que esta menstruando es contaminante no es específicamente warao, y ha hallado amparo en muchas creencias religiosas a lo largo y ancho de este mundo. No obstante, pienso que en este caso en particular adquiere una significación especial, porque fuera de las creencias religiosas y de los castigos sobrenaturales a los que están expuestas tanto ellas como los que les rodean si incumplen la normativa vigente respecto a esta cuestión, encontramos un comportamiento pautado por la supervivencia del grupo en un medio potencialmente hostil. Es decir, algunos de los tabúes, normas y restricciones a los que una mujer se ciñe desde su primera menstruación tienen que ver con la protección del propio grupo y de ella misma. La higiene para la mujer warao, alrededor de la cual giran la mayor parte de las restricciones, adquiere una importancia vital, debido a que el olor de la sangre es lo que atrae a muchos depredadores. No obstante, aunque se pueden encontrar interpretaciones biológicas para algunas del sin fin de normas y tabúes que acompañan a una mujer durante su vida, no hay que olvidar que la dimensión espiritual permea todas estas restricciones, y todas se orientan a crear una concepción de la mujer ambigua que a la vez de crear la vida también puede ser responsable de quitarla sino cumple esta normas impuestas por la comunidad. De esta forma la mujer warao debe protegerse de si misma y proteger a su familia, especialmente a los varones que forman parte de esta, censurando parte de su ser³², temido especialmente por los hombres, quienes tienen la fuerte convicción de que el poder maléfico de la sangre menstrual puede aniquilarlos.

"Las mujeres indias deben pasar sus periodos completamente aisladas. En tales épocas son objeto del mayor desprecio por parte de la otra gente. Los indios huyen de ellas, no atreviéndose ni siquiera a pisar el suelo por donde ellas han pasado". (Barral, 1958:21).

Durante el periodo de la menstruación y hasta que este dure, la mujer warao se recluirá en el nejemanoko, una choza de aislamiento ubicada, tradicionalmente, a unos 30m de la vivienda, prácticamente inserta en la selva, y sin unión con la comunidad por puente o camino alguno. Estas estructuras están recubiertas por sus cuatro costados con hojas de temiche aleatoriamente superpuestas. Carecen de espacios abiertos por los que se pueda ver el interior, están completamente cerradas, algo que contrasta enormemente con las viviendas normales

³⁰ *Jo-ru, agua-palo. Las vasijas tradicionales eran totumas de madera. Ahora se denomina de esta forma a cualquier vasija/olla, sea del material que sea.*

³¹ *También denominan así al órgano sexual femenino.*

³² *Desarrollare más esta cuestión en el apartado de mujer en la Pág. 41.*

descubiertas, en su mayoría, por los cuatro costados. Suelen tener una medida de tres por tres metros.

“La india en ese periodo permanece recluida en el rancho de purgación³³, sin salir hasta que el achaque ha pasado. La menor libertad que se tomen en esta ley del encierro, es criticada acerbamente por los otros indios, ya que los hace temblar de miedo supersticioso”. (Barral, 1958:21)

En esta choza permanecerán una vez al mes durante toda su vida, y también se recluirán durante unos quince días nada más dar a luz junto a su pequeño (UCV, 1956:58). Es de señalar, que como todas las construcciones de la comunidad, esta también corre a cargo del hombre que será quien la construya.

“En la choza en que vive aislada la india durante el período, tienen lo necesario para hacer su vida: leña, puchero para cocinar, totuma para el agua. La mujer “enferma” ella misma se hace la comida. Si tiene alguna niñita de pocos años, la lleva consigo para que haga por ella las salidas necesarias, tales como traer agua, leña, etc, pues estas niñas inocentes están inmunes de los peligros que los demás indios tanto temen del menor roce con la mujer menstrua. La india duerme con la niña”. (Barral, 1958:21)

Por último advertir que aunque en la actualidad siguen existiendo estas estructuras, hoy también se acondiciona una parte de la vivienda, aislándola y cubriéndola, para esta función de aislamiento.

La vendan los ojos; y hay rancherías en las que las amarran para que no puedan salir de la choza” (Barral, 1958:22)

³³ Cito textualmente la nota de pie de pagina del documento original: “En toda ranchería guaraúna hay, un poco retirada y disimulada, una choza o cobijo denominado IBOMA-NOKO, donde se retiran las indias cada vez que sufren el achaque de su sexo.”

GRAFICO 12. NEJEMANOKO



1.4.3. MANUFACTURAS.

CURIARA.

La curiara es el Método de Transporte, y es imprescindible tanto para la caza, la pesca o ir al conuco como para relacionarse con sus parientes de otras comunidades, ir a la escuela o relacionarse con los criollos. Desde niños, antes casi de que aprendan a andar, se les enseña a manejarla fabricándoles una embarcación consecuente con su tamaño. La fabricación de estas embarcaciones corre exclusivamente a cargo de los hombres.

MATERIAL Y TRASFORMACIÓN

Lo primero de todo es la selección del árbol, ésta por supuesto no es aleatoria³⁴. Lo normal es que la curiara este constituida por la madera de un cedro (cedrela cf.), una ceiba (Ceiba pentandra) o un cachicamo (calophyllum sp.)³⁵, éste último suele ser el más habitual por su atribución mítica.

Sin embargo, lo más importante es que el warao que la va a construir considere que es el árbol adecuado, y este factor será el que determine el tipo de árbol que finalmente se escoja.

³⁴ Este apartado es un resumen, contrastado, del capítulo La Curriara del libro Narraciones warao de Bernarda Escalante.

³⁵ Árbol mítico de gran importancia para lo waraos. Pertenecce a la "gente árbol" originaria del delta. Otras especies fueron creadas, pero el cachicamo no.

Una vez escogido, limpiara con el machete las inmediaciones que rodean al árbol y tratara de ver por donde lo puede tumbar, teniendo en perspectiva la trayectoria que este tendrá al caer. A continuación, colocara en el suelo palos para que el árbol caiga sobre ellos, y comenzara a cortarlo con el hacha. Una vez caído el árbol, limpiara la parte del tronco que queda atada a la tierra, asegurándose con este gesto de respeto que la curiara llegue a buen fin.

Limpiara el tronco del árbol derrumbado con el machete, cortara por el nacimiento de las ramas y buscara la parte plana del tronco. Una vez encontrada, comenzara a cortarla con el machete para continuar el trabajo con la azuela grande y después con la pequeña. En tres o cuatro días tendrá listo el bongo.

Ayudado por otros hombres, afines o consanguíneos, llevara el bongo hasta el río. Para facilitar el trayecto, a lo largo de todo el camino habrán colocado con anterioridad palos pequeños. Él solo se embarcara en el bongo hasta llegar a la comunidad donde nuevamente pedirá ayuda para trasportar la embarcación hasta el lugar donde se elaborara finalmente la curiara.

TECNICA DE FABRICACIÓN

En el lugar seleccionado, siempre relativamente alejado del poblado, se levantara un techo para que el sol no moleste al trabajador.

Primero marcara la proa y después la popa, tras este inicio, procederá a dar forma a la cubierta por ambos extremos y por el interior con el hacha y la azuela pequeña.

La siguiente fase es quemarla, para este fin se utilizan las hojas secas de las palmas de temiche y moriche. Primero se quemara por dentro y después por fuera. Mientras se esta quemando se irán colocando palos en la cobertura para que esta se vaya abriendo poco a poco. El tamaño de los palos variará a medida que la madera vaya cediendo hasta conseguir la abertura deseada. Si la curiara esta bien construida el proceso de la abertura será uniforme.

El objeto de quemar la curiara es que esta se endurezca e impermeabilice, aunque por medio de este proceso también adquieren su característico tono negro.

Para terminar, se retiraran las cenizas y se esperara un día completo para que la curiara se enfríe antes introducirla en el agua. En hacer una canoa se emplea un tiempo estimado que varia entre 4 y 5 semanas.

GRÁFICO 13. PROCESO DE QUEMAR LA CURIARA



GRÁFICO 14. BONGO



EL ARTE PRÁCTICO.

El conocimiento básico del arte del tejido y del entrelazado de fibras (chinchorros y cestas) es común entre las mujeres warao. De hecho el nivel de educación de una mujer dentro de la comunidad se juzga por la habilidad y el conocimiento de ésta en uno u otro arte³⁶.

Hasta el punto de que, de la misma forma que una joven busca que su compañero sea una gran conocedor de las tareas propias de su sexo: la pesca, la cacería, la fabricación de viviendas o la elaboración de curiaras; él buscara por pareja a una mujer que, además de saber realizar las tareas domésticas básicas, pueda colaborar con él en los gastos necesarios para el sustento de la familia.

Una mujer brillante y con gran prestigio dentro de la comunidad, será aquella que se especialice en uno de las dos industrias, convirtiéndose con el tiempo en una *uwasi*, una autentica maestra en el arte del tejido, que equivaldría al maestro artesano de curiaras varón.

Es por ello, que desde muy temprana edad³⁷ se introduce a las pequeñas en el conocimiento del tejido de chinchorros y todo trabajo de *jaunona* (fibra-hechura). Una muchacha que se niegue a aprender estos artes será duramente criticada, puesto que se la considerará incapacitada para ayudar a su familia. En una economía tradicional artesana como la Warao, ello supondría un lujo que no puede ser permitido.

³⁶ *Los apartados que siguen (chinchorros, cestería, roles de genero, y matrimonio) son resúmenes de diversos capítulos del libro Hijas de la Luna de Cecilia Ayala y Werner Wilbert. Las citas o partes que no estén extraídas de este libro se citaran con sus autores.*

³⁷ *A los 5-6 años de edad son introducidas en el aprendizaje de ambas manufacturas. Para los 9 años de edad ya son capaces de tejer y trenzar autónomamente.*

Tanto en tiempos prehispánicos como con la llegada de los europeos, ambas manufacturas constituyeron una muy importante moneda de intercambio para el pueblo Warao con sus vecinos aborígenes y con los nuevos "vecinos impuestos". El crecimiento, en los últimos 20 años, de la importancia de una economía monetaria ha supuesto que para las mujeres ambas industrias constituyan un fuerte apoyo para la manutención de la familia

CHINCHORROS, HA.

En la vida cotidiana del Warao, el *ha* (Pastor, 2001: 158) representa un artículo de primer orden. Junto a los cestos y los instrumentos de labor, las hamacas son los únicos objetos que tradicionalmente se encontraban dentro de la vivienda. En ellas duermen, descansan y conversan. Si un warao se va fuera de su aldea será lo primero que incluya en su equipaje, y será también será le acompañara en su último viaje, puesto que se utiliza como mortaja cuando un warao fallece. Esta profesión está ligada inherentemente a la feminidad warao desde los tiempos más remotos, aunque que en algunas comunidades se han hallan encontrado casos de hombres especialistas en este arte.

MATERIA PRIMA Y TRANSFORMACIÓN

El hilo o guaral con el que se elaboran las hamacas se extrae de la fibra obtenida de los vástagos (brotes jóvenes) de la palma de moriche.

Por lo general, la obtención de estos cogollos corre a cargo del compañero o hijos varones de la tejedora, ellos serán quienes se adentren hasta el morichal para conseguir la materia prima que ella requiere.

Lo primero que hará la artesana es extraer la fibra, una película muy fina gris-amarillenta que cubre las hojas de moriche. Para ello ira fraccionando las hojas con sus dedos, trabajo laborioso que le llevara mucho tiempo. Después separara las fibras por grupos y los pondrá a hervir en una gran olla hasta que se ablanden.

Después, los pondrá al sol para que se sequen y blanqueen.

GRÁFICO 15. MUJER EXTRAYENDO LA FIBRA DEL MORICHE



GRÁFICO 16. GRUPO DE FIBRAS SECANDOSE AL SOL EN UN POBLADO WARAO



Una especialista se lleva su tiempo para seleccionar los colores que utilizará en la decoración de su obra. Tradicionalmente se utilizaban tintes naturales, como los obtenidos del mangle, el achicote o el negro obtenido de la planta *murisi*. Hoy la gama de colores y matices se ha ampliado considerablemente, pues utilizan los tintes artificiales que bien los vendedores, que llegan a los poblados mediante la curiara, hacen llegar hasta su vivienda; o bien, los encargan a sus maridos que se los traigan de Tucupita o Barrancas.

Ponen especial cuidado para conseguir las tonalidades deseadas y su combinación a la hora de teñir las fibras, jugando para ello con las cantidades de agua y tinte que utilizan para la gradación. Combinan por ejemplo los tonos verdes con morados claros o rojos, o los azules con tonalidades negras o rojas también.

Una vez la fibra este seca, y coloreada si así se desea, el siguiente paso será la preparación del hilo con el que se tejera la hamaca. Torcerá con las palmas de sus manos las fibras, apoyándose sobre sus piernas y con movimientos rítmicos: uno hacia arriba y otro hacia abajo.

Hay dos tipos de hilos: uno muy fino (*najita*), resultado de tres fibras retorcidas; y otro más grueso (*dianauku*), formado por tres *najitas*. Ambos tipos de hilos se enrollan, por separado, en un pedazo de corteza de árbol o palito hasta formar madejas de unos 25cm de grosor. El primer hilo se utilizara para forrar varios del segundo tipo y así elaborar las asas o agarraderas del chinchorro. El *dianauku* se empleara el tejido del cuerpo de la hamaca.

FABRICACIÓN

Para poder tejer el cuerpo del chinchorro, la artesana necesitará un telar. El marco de madera (*jawaka*), estará constituido por, dos varas paralelas, cuya largura y distancia de separación (anchura) dependerán del tamaño que vaya a tener la pieza. El *jawaka* a su vez ira atado a cuatro varas o cañas (*jawakaru*)³⁸ clavadas verticalmente en el suelo de la vivienda con el objeto de que este quede bien sujeto y en una posición cómoda para la mujer. La fabricación de esta estructura corre a cargo del compañero o hijos varones.

Una vez la artesana tenga todo preparado se sentara en el suelo frente a la estructura y comenzara a devanar su ovillo de hilo. El tejido del chinchorro, propiamente dicho, ya está en marcha.

“Cuando la madeja está lista lo primero que se hace es amarrar un extremo del hilo en el palo izquierdo³⁹ del telar; éste se lleva hasta el otro lado donde se le da una vuelta con amarre del paral y se regresa al punto de partida. Esto es, los dos primeros hilos están en forma paralela. Con el tercer cordal se comienza el trenzado propiamente dicho, entrecruzado éste con el primer hilo. El trenzado sigue hasta obtener el ancho deseado del chinchorro” (Pastor, 2001: 158)

Finalizado el cuerpo del chinchorro, se procederá a la elaboración de las asas que permitirán poder colgarlo del techo.

³⁸ Según Barral, “palos que esperan al chinchorro”, citado por Ayala, 2001:185.

³⁹ O en el derecho, dejando unos 20 cm de hilo suelto para la elaboración posterior de las agarraderas.

GRÁFICO 17. ELABORACIÓN DEL HILO



GRÁFICO 18. TELAR



Para la elaboración de un buen chinchorro de unos 2.5m de largo, se requerirán unos 20 vástagos de palma de moriche, y una buena tejedora tardará, normalmente, de dos a tres meses en su fabricación, incluyendo todas las fases del largo proceso. La buena terminación de la pieza es prácticamente un requisito *sine qua non*, puesto que en el caso de encontrarse huecos o hilos corridos en la hamaca, esto supondría una "deshonra" para la artesana.

CESTERIA.

Los mapires, como los chinchorros, son elementos esenciales en la vida cotidiana warao. Son indispensables, tanto para guardar alimentos, utensilios o ropa, como para el transporte de carga cuando se desplazan.

Parece que según su mitología, los waraos adquirieron este arte, que desconocían, a través de un enfrentamiento prehispánico con una tribu vecina que ellos denominaban *siawani*.

Cómo los Waraos conocieron las cestas:

"Hubo un tiempo cuando los verdaderos waraos todavía no conocían a sus vecinos llamados siawani. Los waraos vivían en la profundidad de la selva. Eran muy pobres porque no tenían cestas. Para procurarse un mero bocado de sagú de moriche requerían de mucho tiempo y trabajo duro.

En aquellos tiempos los waraos tenían hachas pero no tenían azuelas (azadón). Después que talaban la palma de moriche, los hombres, perdían la fécula porque las hachas eran inadecuadas para este tipo de trabajo. Producían tiras desgajadas en vez de pulpa, y las mujeres tenían muchas dificultades tratando de separar el almidón de la médula. Como no tenían cestas coladores debían exprimir la médula entre las manos mientras alguien vertía el agua. De este modo, se necesitaba de un esfuerzo supremo para que las mujeres recolectaran un poquito de sagú, en una hoja de moriche, colocada en la tierra debajo de ellas. Tomaba

muchísimo trabajo producir suficiente sagú para una comida. Por tanto, las mujeres, tenían que trabajar prácticamente todo el día.

Los hombres tampoco estaban ociosos. Después que talaban la palma y aflojaban la médula se iban a pescar o buscar miel. Algunos se iban a cazar tortugas. Pero con frecuencia regresaban con las manos vacías y tenían que contentarse con el poquito sagú que sus mujeres habían preparado en su ausencia.

Los tiempos ya eran difíciles. Pero un día las cosas empeoraron. Algunos de los hombres que habían salido en busca de alimentos no volvieron esa noche. Hubo uno que había salido en la mañana para ir a pescar y no regresó. Hubo otro que fue a cosechar miel y tampoco volvió. Muchos otros que fueron en busca de tortugas, nunca volvieron. Un día los ancianos decidieron descubrir qué fue lo que los detuvo. Por lo que sabemos, dijeron: -aquellos hombres podrían estar muertos. Los zamuros ya debieron haber limpiado sus huesos-.

Toda la gente de la aldea estaba muy alarmada. –Tenemos que descubrir por qué nuestros hombres no vuelven a casa. Mañana vamos a buscarlos a todos-.

Cientos de waraos se prepararon al día siguiente. Machete en una mano, palo o lanza en la otra, todos salieron en busca de sus compañeros. Pronto, descubrieron una pica por la que siguieron hasta el final, pero sin resultados. No encontraron ninguna huella de la gente desaparecida. No había huellas, ni señales, ni zamuros tampoco. El grupo de rescate no tuvo más opción que volver a sus casas sin haber resuelto el misterio.

A los waraos les dio mucho temor de allí en adelante. No se atrevieron a dejar sus casas por miedo a que algo misterioso les fuera a suceder.

-Eso no puede seguir así para siempre-, concluyeron un día dos hermanos jóvenes. Ellos fueron a donde sus padres diciendo: -necesitamos comida, mañana vamos en busca de miel-. Los padres estaban de acuerdo con sus hijos. Las cosas no podían seguir así. Entonces, los ancianos estuvieron de acuerdo.

Al día siguiente, los dos hermanos, siguieron una pica que les llevó muy adentro en la selva. Ellos llegaron hasta el final de la pica sin haber encontrado miel. Sin embargo, en lugar de regresar, decidieron ir más allá del la pica hasta que finalmente llegaron a una colmena de abejas.

De pronto tuvieron suerte. Ahí frente a ellos había una colmena de abejas en un árbol. El hermano mayor tumbó el árbol, mientras que el menor se fue a cortar una palma de manaca, para hacer envases de hoja en las cuales colocar los paneles de miel.

Los jóvenes, después de haber colectado toda la miel, la diluyeron en un poco de agua y tomaron la deliciosa bebida. Estaban hambrientos.

-Mira mi hermano-, dijo el mayor al menor.-Tu sabes el peligro en qué estamos. Algo aquí no es como debe ser. Pero, cualquier cosa que me suceda, no trates de salvarme; corre tan rápido como puedas sin mirar hacia atrás. Corre a la casa y cuenta a nuestra gente lo que has visto. Yo haré lo mismo si algo te sucediera a ti. No habrá tiempo para salvarte de la muerte. Nuestra gente en casa tiene que enterarse de las cosas raras que suceden aquí en la selva-.

El hermano menor estuvo de acuerdo y los dos siguieron disfrutando de la miel. Sin embargo, todo el tiempo estaban mirando y escuchando atentamente por señales o ruidos sospechosos. Pero todo siguió tranquilo.

De repente, el hermano mayor empezó a gritar muy fuerte: -¡Corre hermano menor! ¡Corre rápido, estoy muriéndome!-. Inmediatamente el hermano menor saltó y corrió hacia la pica que llegaba a su aldea. Entonces informé a los ancianos todo lo que había sucedido.

-¡Eso ya es suficiente!- dijeron los líderes de la tribu.- ¡Finalmente sabemos donde buscar a nuestros enemigos! ¡Prepárense! ¡Todos los hombres nos acompañarán mañana! ¡Iremos a buscar a nuestros enemigos! ¡Vamos tras nuestros enemigos! ¡Traigan hachas, machetes, lanzas y rolos!-.

Había como trescientos o hasta quinientos hombres que siguieron las órdenes de los mayores.-Miren acá-, dijeron los mayores-cuando encontremos finalmente a nuestros enemigos sean firmes y valientes. Si no podemos vencerlos ellos nos acabarán uno por uno-.

Los hombres llegaron al sitio donde los hermanos había comido la miel el día anterior. La sangre del hermano mayor cubría el árbol tumbado y el piso. Lo habían matado y se lo habían llevado.

-¡Ellos han matado a nuestro amigo! Pero ¿qué han hecho con su cuerpo?-. Los waraos, asombrados, continuaron la búsqueda siguiendo las huellas de sangre de su amigo muerto.

Llegaron a un lugar en donde una palma de moriche había sido tumbada y ahuecada para extraer la yuruma. En ambos lados del tronco alguien había puesto hojas de moriche y, cerca del cogollo, también estaba cubierto con otra hoja de la misma palma. Acostados contra el tronco vieron un tipo de azadones que nunca habían visto antes.

-¡No toquen nada!- dijeron los ancianos.-Lo vamos a registrar con más detalle cuando volvamos-. El grupo de guerra siguió. Pasaron por un lugar donde un mapire había sido montado sobre cuatro soportes entre los cuales había un recipiente. De nuevo los ancianos dijeron: -¡Aléjense de esas cosas! ¡Las pueden ver después!-. Los waraos estaban confundidos por las herramientas extrañas.

Finalmente, el grupo llegó a un claro en la selva. Allí vieron las casa de un asentamiento.-Somos suficientes para cercar el lugar-, dijo su líder.-Yo voy a acercarme solo hasta donde están las casas. Ustedes tomen sus posiciones en forma de círculo alrededor de la ladea. Mátenlos cuando ellos se lancen contra mí. Nadie debe escapar. Si veo alguno de ustedes huyendo del enemigo lo mataré yo mismo-.

Un rato después el líder se acercó a la aldea. Se dio cuenta de que ésta había sido abandonada, con excepción de dos ancianas que estaban en una de las casas. Él caminó hacia ellas y les dijo, -¿están bien abuelas?-

-Estamos bien-, respondieron las dos mujeres sin interrumpir su comida. Estaban comiendo sesos humanos. En uno de los mapires que colgaba de la viga de la casa, los waraos, horrorizados, vieron una pierna humana que había sido asada.

-¿Dónde está tu gente?-, preguntó el líder warao.

-Pescando. Fueron a la laguna-.

-Yo iré para acompañarlos-, dijo el warao y dejó el lugar.

Los waraos confundidos se dieron cuenta de que la aldea era muy diferente de las suyas. Las vigas de las casas estaban amarradas con culebras. Había muchos tipos de cestas diferentes y en cada casa vieron un mapire lleno de yuruma. Era un lugar asombroso, lleno de cosas raras y ancianas que gozaban en comer carne humana.

Los waraos fueron hacia la laguna. Desde lejos escucharon a la gente. Hombres, mujeres y niños disfrutaban de la pesca. De nuevo, los waraos formaron un círculo y, cuando los enemigos vieron a un warao solitario acercarse a ellos, empezaron a salir del agua ansiosos de agarrar al extranjero. Sin embargo, el líder warao, ordenó el ataque. Sus soldados, furiosos, cayeron encima del enemigo con tanta fuerza que la mayoría de ellos murieron antes de haber podido salir del agua.

Mientras los waraos los apuñalaban con sus lanzas y arpones, despedazándolos con sus machetes, los caníbales se transformaron en muchos tipos de animales. Algunos en caimanes, otros en tortugas y otros en varias clases de pescados. La matanza siguió.

-¡Deténganse!- gritaron los siawani.- ¡Nos van a exterminar!-

Los waraos no escucharon, mataron a toda esa gente horrible que tenían cola como los monos y cuerpos humanos. Los pedazos de los enemigos muertos los tiraron a la laguna. Con excepción de una hermosa mujer y un hombre joven y buen mozo, todos los demás siawani fueron exterminados.

Entonces los waraos se encaminaron a la aldea de los siawani.- ¡Ustedes, los que van al frente!- gritaron los líderes.-¡Les dejamos decidir lo que quieran hacer con las viejas de la aldea!-. Los hombres no se demoraron. Llegaron a la casa de las dos ancianas y las mataron. Los líderes no objetaron lo que habían hecho.

-Entonces- dijeron,- registren bien los hogares de nuestros enemigos. Algunos de ustedes registren cuidadosamente las cestas. Otros registren la azuela. No se olviden de ningún detalle y aprendan como se fabrican esas cosas-

Eso hicieron los waraos. Después, mataron las culebras y tumbaron las casas antes de regresar a su propia aldea.

Al día siguiente, los hombres empezaron a fabricar todo tipo de cestas. También fabricaron las azuelas. Así es como pasó. Desde entonces, las cosas andan mejor para el warao porque pudieron cosechar mucha más yuruma con menos esfuerzo. Ahora tenían sus cestas y sus azuelas, y ya no eran pobres."

(J. Wilbert, 1975:7, cit. por Ayala, 2001:191-195)

Antiguamente el trabajo de la cestería era una tarea exclusivamente masculina. Teniendo incluso especialistas artesanos para algunos tipos destacados de mapires (petacas y sebucanes). Sin embargo, en la actualidad es una tarea que desempeñan las féminas.

MATERIA PRIMA Y SU TRANSFORMACIÓN

Las tiras que utilizan para la elaboración de las cestas, las extraen de un junco conocido como i-tirite. El *sejoro*, como lo denominan los waraos, se encuentra en la mayor parte del Delta y para obtenerlo tan sólo deben adentrarse en el bosque.

No se sabe muy bien la fecha en la que empezaron a trabajar con tiras extraídas del i-tirite, ya que de su mitología se desprende que en los comienzos, cuando la tierra era joven, sus antepasados lo pasaron mal por la carencia de este material para fabricar las cestas.

Cada vez que se adentran en el bosque en busca del *sejoro*, suelen recolectar varios atados contentivos de unos 30 tallos que miden entre uno y dos metros de

largo. Estos tallos representan una gran ventaja para el warao, puesto que, se mantienen perfectamente durante dos o tres meses, pudiéndose almacenar, aunque no se les puede exponer al sol.

El tallo se parte con un cuchillo longitudinalmente en cuatro y luego se desgajan cada fracción con la mano. Después, con la uña del dedo índice separan el cogollo del tuétano. Las tiras resultantes quedan así listas para ser trabajadas. Al igual que con los chinchorros, las tiras pueden ser coloreadas a través de tintes, antes a través de técnicas naturales, ahora a través de los tintes que consiguen a través del comercio con los criollos.

FABRICACIÓN

El método de trenzado es variado y depende la pieza que se quiera fabricar. Entre las diversas cestas que elaboran las mujeres se encuentran: el mapire, la guapa, la cesta de acarreo, la jaula para pájaros y el sebucán. Aunque, las cestas más utilizadas son el mapire (*uja muta*), siendo la más importante por su cotidianidad, que usan para transportar la yuruma; y la guapa (*biji*), también de vital importancia por su función.

La *uja mutua*, es una cesta cóncava y angosta con agarradera que, por su función de carga, permite su sencillo transporte sobre la espalda como una mochila. Su técnica de elaboración es el entrelazado "torcido enrollado" en forma de malla. Mide unos 35cm de ancho por unos 60cm de profundidad. Se tarda un día completo en su fabricación.

La *biji*, es una especie de criba circular y cóncava que tejen con la corteza del i-titite. Puede tener muchos tamaños y su función es que sirva como colador en el momento de separar el almidón de la palma de moriche, durante el proceso de preparación de la yuruma.

La cesta de acarreo es redonda y de fondo hexagonal, y para su elaboración se utiliza la técnica del "entrelazado abierto o enrejado". Mide unos 40cm de alto y unos 30cm de diámetro. No lleva agarraderas y suele ser usada para transportar los cangrejos o para guardar distintos objetos.

SIGNIFICACIÓN

Según la mitología warao, el *sejoro* es una de las pocas plantas cuyo origen se debe al sacrificio voluntario y altruista de un warao ancestral al convertirse en dicha planta con el objeto de proveer a su pueblo del material necesario para la elaboración de las cestas.

De ello se colige, que quien trabaja con el i-tirite esta directamente en contacto con el mundo cosmológico warao. Aquella mujer "maestra" en este arte, se considera que esta conectada con el mundo de los espíritus a través de un poder sobrenatural. Es por ello, que tanto durante la recolección de los tallos como en la posterior elaboración de la pieza, está sometida a ciertas restricciones.

Una regla básica, es tratar a la planta con un cuidado especial puesto que al tocarla sus dedos quedan impregnados con la esencia del "Espíritu del *sejoro*". Con el tiempo, ella nota que sus manos se tornan blanquecinas, esto derivará en la creencia de que en estas (manos) se abrirá, en cualquier momento, una ventana que le permitirá comunicarse con los espíritus tutelares.

El contacto de sus manos con la sangre supone una de las restricciones más estrictas para la especialista. Si esto sucediera, no sólo perdería el poder de

comunicarse con el mundo de los espíritus sino que a su vez se vería privada de su habilidad excepcional para el arte de la cestería.

GRÁFICO 19. MUJER ELABORANDO UNA CESTA



1.4.4. RELACIONES HUMANAS.

ROLES DE GÉNERO.

MUJER.

Se considera que una niña se hace mujer tras su primera menstruación. La llegada de esta (menstruación) es todo un acontecimiento y motivo de alegría en una comunidad warao, la noticia correrá velozmente para que todos se enteren, es un evento muy importante que conlleva la participación tanto de hombres como de mujeres.

Durante este primer aislamiento al que se somete a la pequeña, las mujeres de la comunidad aprovecharan para educarla y explicarle cuales serán sus tareas como mujer y lo que de ellas se espera dentro de su comunidad. Es un momento muy importante en la vida de una mujer, tanto por que conlleva un cambio de posición social como porque a partir de ahora se transformara en una mujer "entera" con capacidad de reproducir. Por supuesto esta acompañado de todo un rito de iniciación en el que participa toda la comunidad.

Hay que advertir que los hombres no tienen ningún tipo de rito de iniciación que marque su paso de niño a hombre, exceptuando que cuando se considera que este ya no es un niño comienza a comer junto a los hombres adultos (UCV, 1956: 50).

"Cuando la muchacha se ve la sangre se va al monte ella sola, escondida, no se lo dice a nadie. Se tapa los ojos con las manos porque no puede mirar nada⁴⁰. Se va al monte porque tiene que ir a un lugar seco para

⁴⁰ *Tampoco puede hablar, pues tanto si habla como si mira "verá" o le "saldrá" el "pájaro rojo" (Simoku a riawara) el cual anuncia la muerte de un familiar o de ella misma. Este pájaro es una garza (Eudocimus ruber) de color escarlata con la punta de las alas negras, que*

evitar que un espíritu enferme a la familia o a ella misma. Si se baña en el río, un espíritu malo, nabarao, le chupa la sangre de todo el cuerpo. Hasta las otras mujeres, las que tienen mucho tiempo con su regla, hacen lo mismo" (Ayala 2001: 114)

No se ira a buscarla hasta que la madre se percate de su falta, entonces ésta avisara a otras mujeres de la comunidad que saldrán a buscar a la joven, pero la madre no puede ir. Antiguamente la primera mujer que encontrara a la muchacha se convertía en su "madre de sangre" y se encargada de cuidarla durante el tiempo que tuviera la primera menstruación, creando con ella un lazo de parentesco (ritual) para el resto de su vida. Hoy en día parece que, principalmente, es la madre biológica quien desempeña esta función.

EL BAÑO RITUAL: EL NAKOJIDO

El *nakojido* ("baño nuevo") es el último baño de una serie de lavados que recibe una muchacha al finalizar su primera menstruación. Purifica de la fuerza malévola y contaminante que, según las creencias waraos, contiene la sangre de este periodo de la mujer. No obstante, el *nakojido* no solo lo realizan las púberes que acaban de pasar por su primera reglas, sino que es una norma que todas las mujeres de cumplir, simbolizando el fin de las restricciones a las que estuvo sometida durante los días de la menstruación, queda liberada pudiendo ya destaparse los ojos y hablar con los demás, entre otras cosas.

Los baños durante este periodo no son actos de higiene física, son ceremonias que simbolizan una depuración mística, una decantación espiritual que les abre un sendero de cambio, de alivio, de expiación, de trascendencia y reincorporación, al establecer lazos armoniosos entre ellas, el universo y su organización social. (Ayala 2001: 119)

En la actualidad muchas jóvenes siguen la tradición de los baños rituales, especialmente, las que viven en comunidades tradicionales. Sin embargo, la mayoría lo hacen más por ser una costumbre recurrente que por el sentido que realmente poseen.

EL BANCO PARA EL BAÑO RITUAL: EL NAJANOKO

Este banco o asiento ritual es llamado *najanoko* que significa: "el lugar donde la bañan". Este banco lo fabrica el "padre de sangre" (marido de la "madre de sangre") ayudado por otros hombres. Una vez de que éste se ha enterado por su mujer de que tiene una "hija de sangre", se encamina al bosque en busca del árbol adecuado para la construcción del banco, acompañado de otros hombres de la comunidad.

El banco consta de seis piezas. El madero principal, donde se tallara el asiento, que puede medir unos 2,5m de longitud por 25cm de diámetro; y los dos troncos que serán los soportes laterales del madero principal, que miden, aproximadamente, 1,5 de longitud por 30cm de espesor. El tronco que servirá como apoyo para los pies tiene, más o menos, las mismas medidas que los soportes laterales. Los troncos laterales que sirven para sostener la estructura miden cerca de un metro de largo y unos 25cm de diámetro.

cuando es cría es de color pardo oscuro. El cambio del plumaje se produce cuando el pichón se convierte en un ave adulta, algo que se asocia con la "transformación" de la mujer warao. (Ayala 2001:116-117)

Cada *najanoko* llevara las marcas personales de los hombres que contribuyeron a su elaboración, los signos dibujados con carbón, onoto o resina roja del árbol del sangrita, son círculos, puntos, triángulos, rayas horizontales o verticales, etc. Las figuras que pintan suelen ser aves, caballos, reptiles y peces, aunque en ocasiones también dibujan astros.

El *najanoko* deberá estar orientado de forma y manera que la menstruante al sentarse quede mirando al sur.

La relación que se crea entre la joven y su "padre de sangre" es para toda la vida, pero esta relación, curiosamente, consiste en que ambos no podrán dirigirse la palabra el resto de sus vidas, de hacerlo enfermarían. Parece que esta restricción puede estar relacionada con el tabú de incesto. Este banco solo se fabrica para la primera menstruación.

"Cuando todo termina desmontan el bañadero, no lo desbaratan, lo dejan en el mismo sitio sin tocarlo. Siempre hacen un najanoko nuevo para cada muchacha" (Ayala 2001: 122)

Antiguamente, durante el *nakojido*, se acostumbraba a que asistieran los varones jóvenes de otras comunidades que aspiraban a casarse con la joven. Actualmente la costumbre de fabricar esta construcción no es una regla general y aunque persiste, su uso esta en vías de desaparición. En algunas comunidades, ahora, se la baña de pie sobre una hojas de temiche.

CORTE DEL CABELLO

"Cuando el achaque ha cesado, le cortan al rape el cabello, y ya desde entonces la que hasta aquí había sido ANIBAKAIDA (aniabaka-ida; "niña grande"), pasa a ser IBOMA, "joven"; y es considerada como mujer hecha."(Barral, 1958:22)

El corte o rapado del cabello de la muchacha se efectúa el mismo día en que finaliza su primera menstruación. El corte del cabello lo realiza la "madre de sangre" y se hace nada más terminar el *nakojido*.

Hay muchas interpretaciones para esta práctica entre los waraos. Hay interpretaciones que indican que esta práctica pudo ser usada para demarcar un tiempo más o menos preciso, el tiempo que tardará en crecerle de nuevo el cabello a la muchacha sería el tiempo que habría que esperar para que esta estuviera en condiciones de contraer matrimonio. Barboza documentó el mismo procedimiento del rapado de la cabeza entre las mujeres purukotó de Brasil. Otra interpretación es que la joven comienza un nuevo ciclo en su vida, se transforma de un ser dañino a un ser en estado de renovación y cambio, y por lo tanto todo debe ser "nuevo" de alguna forma. En cualquier caso, el cabello cortado es celosamente guardado, puesto que se sostiene la creencia de que a través de él se pueden enviar hechizos y ser dañada la dueña del mismo.

JOTUKUAJA

Tras los ritos de iniciación pertinentes, se celebrará, más o menos una semana después, un banquete en el que participaran todos los miembros de la comunidad para festejar la entrada en la edad adulta de la muchacha.

"La fiesta empieza como a las 9 de la mañana. Los invitados llegan y se sientan en dos filas paralelas, de espaldas a la comida que está colocada en todo el centro de la casa. La muchacha tiene su puesto que es en la cabeza de las dos filas de invitados. A su lado izquierdo se sientan sus padres y del otro lado su ajotuarani y su ajotuarima⁴¹. Las tortas de yuruma se cuentan y se la dan a la "madre de sangre" y al "padre de sangre", porque estas tortas se cambian por regalos que los invitados les llevan a la muchacha y sus padres. Los regalos son hachas, cuchillos, collares y ollas. La comida comienza cuando el ajotuarima dice a los invitados: -Baribakotu-, (voltéense) y quedan todos mirándose a la cara. (...)" (Ayala 2001: 126)

Los "padres de sangre" son los únicos que tienen derecho a comer las tortas de yuruma sin tener que canjearlas por regalos. En esta ocasión la torta de yuruma también se come de una forma especial, comenzándose a comer por el centro.

Hoy la celebración, solo se realiza en aquellas familias en las que la tradición de su cultura esta más arraigada, en la mayoría de los casos, la celebración no pasa de ser una comida normal sin preparativos especiales, en la cual participan los familiares mas allegados de la aglomeración. Durante la comida, igual que antaño, le darán consejos a la joven y la prevendrán de los que significa ser una mujer con mayores responsabilidades.

La mayoría de las jóvenes hoy, aunque siguen realizando muchas de las costumbres y acatando muchos de los tabúes asociados a estas, ya no saben muy bien el por qué se hacen, cuales son sus significados o cuales son las razones para cumplir estas disposiciones. Por lo que es cuestión de tiempo que desaparezcan de la cotidianeidad de la vida warao.

TABUES

Los tabúes relacionados con la menstruación de la mujer acompañaran a esta durante el resto de su vida, por ello incluiré brevemente algunos para intentar entender un poquito mejor que significa "ser mujer" entre los waraos.

En la cultura warao, como ya hemos ido apuntando, el miedo a la sangre menstrual como receptor de fuerzas desconocidas y perjudiciales no solo debió haber originado el aislamiento de la mujer durante su menstruación, costumbre que se remonta a la época prehispánica, sino que también debió propiciar una serie de tabúes que controlan totalmente la vida femenina durante este periodo.

Entre las prohibiciones más generalizadas que una mujer debe cumplir Cecilia Ayala documento el: "no pisar la tierra". La autora señala que este mandato en la antigüedad estaba dirigido exclusivamente a reyes o personas que ejercían cargos divinos, ya que se creía que la virtud mágica o sustancia divina de la que eran poseedores se perdería o diluiría con el contacto con la tierra dejándolos sin ese mágico elemento que los hacía diferentes al resto. En contraposición, la sustancia física, la sangre de las mujeres menstruantes era considerada contaminante, destructiva y se debió deducir que si éstas pisaban la tierra mientras estaban menstruando, descargarían esa energía dañina de la cual estaban cargadas lesionando y tornando estéril todo lo que pisaran. De ahí, según la autora, la prohibición de "no pisar la tierra con sus pies".

⁴¹ "Padre y Madre de sangre" respectivamente.

De semejante forma, la autora interpreta el tabú de “no mirar nada” hoy reducido solo a las primo-reglantes. Esta prohibición podría estar sustentada en la antitesis a la antigua teoría observada únicamente por las personas con carácter divino, de que el sol no debía iluminarlos pues la tierra no era digna de sostenerlos ni el astro rey de alumbrarlos. En contraste, las mujeres menstruantes consideradas impuras y peligrosas, si miraban la luz del sol, contaminarían el ambiente causando desgracias y muertes.

Otra prohibición, al parecer bastante común entre muchas etnias americanas, es la de “no rascarse la cabeza con las uñas”. Otra de tantas restricciones, se relaciona con el fuego. Tiene prohibidísimo, durante el periodo menstrual, “soplar el fuego con su boca” bajo pena de perder los dientes o enfermarse.

Otro tabú sería el de “no bañarse en ríos o lagunas” esta vez, la consecuencia inevitable es la muerte. Según los waraos, al hacerlo la mujer se expone al ataque de un *nabarao*, espíritu que posee características humanas similares a la de los waraos que habita en el fondo de las aguas. Estos *jebu* saldrían de sus comunidades en busca de mujeres waraos menstruantes a las que poseerían sexualmente con la intención de hacerlas sus mujeres. Es muy posible que esta restricción, en concreto, tenga su origen en el peligro que correría una mujer si se sumerge en los ríos habitados por peces voraces como las pirañas, el morocoto o la cachama, menstruando.

VESTIDO

Hasta mediados del siglo XIX, las mujeres utilizaban una especie de delantal hecho de fibra de moriche o corteza de árbol que amarraban a la cintura. Para su confección remojaban la corteza con el fin de ablandarla y poder machacarla para extraer la pulpa con la que elaboraban la prenda. Media unos 25cm de alto por 40cm de ancho y se llamaba *daya*.

A comienzos del siglo XX utilizaron una prenda similar a la anteriormente descrita pero bordada en mostacilla de vidrio y con diseños y colores variados. Pero enseguida, para los años 30, fue sustituida por el camisón largo sujeto en los hombros, llamado *nawa*.

Llegados los años 50 del siglo pasado, las mujeres waraos fueron instruidas por las monjas que ayudaban en la misiones que les enseñaron a coser a maquina (las primeras fueron introducidas por los misioneros) y confeccionar los vestidos que usaron a partir de entonces y que siguen usando en la actualidad. Llama la atención que todas van de la misma forma vestidas, es decir, utilizan un solo patrón de vestido aunque cada una selecciona una tela diferente. Al principio los colores y telas eran los que los misioneros y visitantes que llegaban hasta sus comunidades les iban regalando. Hoy tienen gustos definidos y bien esperan a que sus maridos vayan a los centros urbanos para encargarse de las telas concretas o bien van ellas mismas. El patrón es, cortado en la cintura, con falda recogida en ruche o en tabloncitos y terminada con volante en el borde de unos 20cm. La parte superior del vestido, lleva un cuello redondo y manas bombachas rematadas con un borde liso de unos 2cm de ancho.

Las mujeres de los asentamientos de Morichito, Barranquillas y España, en el caño Winikina, siempre van vestidas tanto para bañarse en el río como para dormir cuando cambian el vestido por uno más viejo. Esta costumbre del vestido fue adoptada a raíz de la introducción de las misiones.

Utilizan toda clase de adornos (peinetas, lazos) para el cabello, que normalmente llevan largo. Y gustan de llevar collares desde siempre, antes fabricados con

conchas, semillas y frutas silvestres a los cuales daban varias vueltas alrededor del cuello de forma que quedaban muy vistosos. Hoy los fabrican con bisutería y cuentas que les llegan del comercio y son más discretos.

Por otra parte, el traje tradicional de los hombres consistía en el guayuco, aunque hoy esta prenda ya no es utilizada, los hombres visten con camisa y pantalón.

GRAFICO 20. HOMBRES VESTIDOS CON EL GUAYUCO

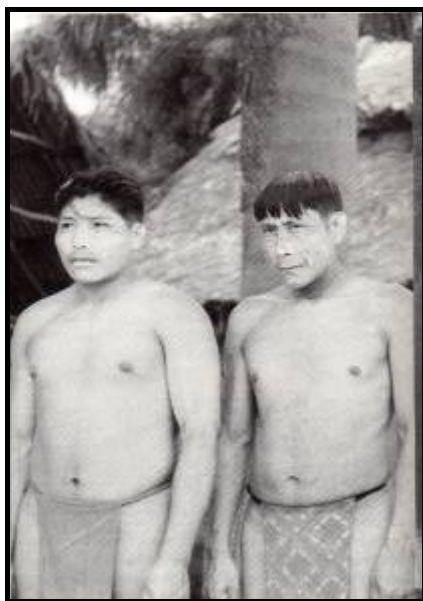


GRAFICO 21. ANCIANA VESTIDA CON EL NAWA



MATRIMONIO.

Igual que entre otras muchas sociedades indígenas de las tierras bajas de Suramérica, entre los waraos, el matrimonio ha sido considerado más una cuestión económica con ventajas sociales, que una cuestión de amor. La unión de una muchacha, con un hombre de otra comunidad, fue en muchos casos dispuesta por su familia prestando mucha más atención a lo que convenía mas a la prosperidad de ambas parentelas y de la etnia, dejando como ultima preocupación el interés de la joven mujer.

Hoy en día estos arreglos son muy inusuales, aunque siguen habiendo casos. Estos enlaces se decidían, y se deciden en los casos en los que se sigue haciendo, cuando el bebe acababa de nacer o la niña aun era pequeña. No obstante, en cualquiera de los casos se familiariza a la pequeña desde muy pronta edad⁴² con el pretendiente escogido de otra aldea, de tal forma que raro era, y es, el caso en que la joven se resista u oponga, pues para cuando llega el momento ella ya esta habituada a su presencia y a las demostraciones de afecto que este le profesa. La edad en que se

⁴² Si ambos fueran de la misma edad se conocerían desde pequeños, y en ocasiones jugarían juntos, sabiendo que llegado el momento serán esposos. En el caso de que el pretendiente fuera más mayor, unos 10 años, llegada la edad se trasladara a la comunidad de la joven prometida, de unos 8 o 10 años, y se ganara su afecto poco a poco.

consideraba que la mujer estaba lista para formar una familia en el pasado, rondaba los 12 años, apenas finalizaba su primera menstruación.

De todas formas, en la actualidad la gran mayoría de las jóvenes, escoge la pareja con la cual desean compartir la vida. En el peor de los casos lo que puede ocurrir es que los padres no quieran aceptar al pretendiente por muy variadas razones, en cuyo caso la respuesta es a su vez muy variable por parte de la mujer, desde un "Ellos no son los que se van a casar. Eso era antes, ahora no es así." hasta "Yo no tengo problema, mis padres escogieron por mi, y no me importa"⁴³.

Entre los waraos, la unión entre un hombre y una mujer no se caracterizó nunca por celebraciones de ritos o ceremonias. Según lo que se conoce, una vez llegado el momento la pareja simplemente comienza a convivir.

Evidentemente, existían unos requisitos previos que exigía la tradición, tales como hablar con los futuros suegros y esperar la aprobación de estos. Si este era aceptado, la madre de la joven prometida tejía, y aun hoy teje, un chinchorro para su futuro yerno. Cuando este estaba terminado lo colgaba junto al de su hija, y de esta forma se consumaba la unión. El hombre dejaba su comunidad de origen y se trasladaba a vivir con su esposa en la casa de los padres de ésta cumpliendo la regla de residencia postmatrimonial uxorimatrilocal que, exigía un "servicio de prestaciones" por parte del yerno, al menos durante los primeros años.

Nada más lejos de la realidad sería el suponer que por no haber ceremonias las uniones eran frágiles, puesto que los convenios y alianzas de esta clase involucraban una serie de importantes deberes entre los familiares de la pareja muy difíciles de romper.

La condición de ser warao la transmite la mujer, es decir, en el caso de que una mujer warao se case con un hombre de otra etnia sus hijos seguirán siendo warao, no sucede así en caso contrario. Hoy en día esta disposición sigue aún vigente.

Que la unión de una pareja fuera válida o no, pasaba por ciertas reglas a la hora de escoger a esta. Deben ser individuos de la misma aglomeración (awarao) pero nunca aquellos que se consideren vinculados a la propia unidad doméstica (*awaroawitu*). No es tolerado el unirse a personas desvinculadas de la propia aglomeración, como son los miembros de otras subtribus waraos o los criollos. Aunque esto era inviable hasta hace dos generaciones hoy resulta factible, debido a que la organización social del grupo ha venido perdiendo su acción reguladora. De todas formas, la pareja ideal a los ojos de la comunidad para la unión seguiría siendo entre los *awaraos*, es decir, entre primos segundos o primos terceros, a pesar de que las jóvenes casaderas a la hora de escoger muestran preferencia por los criollos.

En la actualidad, lo más deseable es que toda mujer antes de encontrar pareja y formar una familia espere unos años después de su desarrollo físico. El fin del matrimonio es asegurar la manutención de los hijos desde el momento en que nacen hasta que se casen. A partir de este momento dejan de ser una carga económica y pasan a convertirse en una ayuda constante y estabilizadora para sus padres.

⁴³ *Ambas citas en : Ayala, 2001:153*

La regla de la residencia uxorimatrilocal postmatrimonial es aun vigente en la mayor parte de las comunidades. Una vez cumplido el tiempo de "servicio matrimonial" del yerno, la pareja buscara su independencia. Sin embargo, el hombre quedara de sujeto de por vida a la obligación de prestar ayuda a sus suegros cuando estos así lo requieran. La mujer sin embargo no tienen ninguna obligación para con su parientes políticos, y tampoco mantiene un estrecha relación, viéndolos tan solo en ocasiones especiales.

Las responsabilidades son numerosas y se reparten de forma similar de acuerdo a las responsabilidades de cada sexo.

Las normas morales y éticas de la comunidad no permiten la infidelidad dentro de la pareja, como veremos a continuación hay excepciones que permiten mantener relaciones con otros individuos pero que la pareja y la comunidad toleran y por lo tanto no son consideradas infidelidades.

Hoy, los jóvenes se casan según las Leyes del Estado venezolano. Para efectuar el matrimonio civil están asistidos por el Comisario de su comunidad. Por supuesto, también hay una considerable cantidad de parejas que celebran el matrimonio eclesiástico.

Aunque hay tabúes como el de la suegra, existente en muchas sociedades indígenas americanas, que aun hoy prevalece con fuerza. Un yerno jamás le habla, ni le mira directamente a su suegra. Será la hija y esposa la intermediaria en la relación entre su madre y su marido. Hoy en día la mayoría de las parejas desconocen los motivos reales de la prohibición, que parece tienen su origen en la frecuencia en que antaño suegras y yernos mantenían relaciones sexuales, habiendo leyendas que aluden a este motivo.

INFERTILIDAD

Lo waraos consideran la esterilidad como un defecto orgánico negativo, pero no le atribuyen ninguna influencia sobrenatural. En el caso de que una pareja sea infértil, después de haberse sometido a tratamientos con la fitoterapeuta y el chaman especializado en temas de reproducción (*bajanarotu*), la sociedad warao ofrece una alternativa. El marido propondrá a su mujer mantener relaciones sexuales con un hermano suyo, o un primo soltero, con objeto de quedar embarazada. Si la mujer acepta, y la tercera persona en cuestión también lo aprueba, cohabitará con la muchacha tras la celebración del *Jabi sanuka* (ver Pág.24), danza ritual en que la comunidad dará su aprobación al acuerdo.

En el caso de que se quedara embarazada a consecuencia de esta relación, la paternidad se le atribuye, incuestionablemente, al esposo ("padre verdadero") de la mujer, mientras que el padre biológico asumirá el papel de "padre sustituto"

Entre los waraos, la alianza de la hija y los padres es de por vida. Ella y su esposo deberán cuidar de ellos cuando sean ancianos y ya no puedan valerse por si mismos. A su vez representa una estabilidad económica vital, por ello la infertilidad representa una seria amenaza para la pareja. No tener descendencia, en la sociedad warao, crea desestabilidad y un estado traumático en todos los ordenes de la vida, pues lo hijos son indispensables para asegurar la vejez.

LA POLIGAMIA.

En el caso específico de los waraos, la práctica de la poligamia esta más asociada a un sistema de seguridad social, un seguro para la vejez, que a una cuestión de rango dentro de la comunidad como ocurre en otras etnias.

Es de gran interés, por lo menos para mí, saber que opinan las mujeres de esta práctica y por ello he incluido la siguiente cita de Florinda Meza, indígena warao, recogida en Hijas de la Luna (Ayala 2001:161):

“La esposa es quien le dice al marido que busque otra mujer para que la ayude a recogerla leña, a cocinar y a sembrar el ocumo. Él, entonces, le dice el nombre de alguna sobrina o familiar. Si la esposa esta de acuerdo con la persona que él escogió, los dos van donde el aidamo (Jefe de la Casa) para que sepa que ella está de acuerdo en aceptar otra mujer en su casa. Pero, si ella dice que no, el marido no puede tener otra mujer en su casa. Cuando un hombre vive con dos mujeres es porque ambas han aceptado la situación. El trabajo, cuando dos mujeres viven juntas, lo manda la primera esposa. Ella es quien reparte la pesca del marido. Si ella no quiere, la otra mujer no puede llevarle nada a la casa de sus padres. Siempre la primera mujer tiene mas derechos que la segunda. Cuando hay problemas, entre las dos mujerea, por los hijos los resuelve el janoko aidamo. Si las muejres se pelean por los hijos cada una defiende al suyo”

Lo más normal es que la esposa principal (*janoko arotu*)⁴⁴ elija una coesposa (tesoro) entre las hijas de su hermano. Aunque también existen otras candidatas (primas, etc.). Existe también el procedimiento de la poligamia sororal, por el cual hay un matrimonio principal y un segundo que se efectuaría con una hermana viuda de la esposa principal.

No es considerado un problema el que la coesposa también pueda tener descendencia, resulta hasta beneficioso para el grupo, puesto que un mayor número de individuos que integran la unidad doméstica se traduce a la larga en poder y seguridad social para el grupo.

Normalmente es la esposa, y no el esposo, la que solicita una coesposa como ayudante, no obstante si la situación fuera inversa, ella es la que decide en última instancia que hacer.

Si en algún momento, la esposa principal nota que su marido ha dejado de atenderla y demuestra preferencia por la su nueva ayudante, manifestará su desacuerdo e incluso podrá solicitar al janoko aidamo una ruptura del acuerdo, por lo que la coesposa tendrá que abandonar la casa.

“Cuando el hombre ya no busca a su esposa para ir en curiara por allí y, en cambio, siempre le dice a la compañera, ya se da cuenta rápido y viene una pelea. Ella le dice a su esposo, si tu siempre andas con la muchacha, yo voy a arreglar el asunto y la devuelvo a su casa”. (Ayala 2001:162)

Actualmente, entre algunas familias waraos, aún persiste la práctica de la poligamia, aunque no con la misma frecuencia que dos generaciones atrás, entre otras cosas, porque muchos hombres consideran que es demasiada responsabilidad mantener dos esposas.

⁴⁴ *Dueña de la casa.*

DIVORCIO.

En el caso de las mujeres waraos, amparadas por la vigencia mayoritaria de la regla de residencia postmatrimonial uxormatrilocal, separarse de su pareja es una cuestión sencilla de resolver. En el momento en que surjan las dificultades, ella simplemente puede ordenar al marido que se marche con sus pertenencias. Pues ella cuenta con el apoyo y protección de su familia extendida que viene siendo toda la comunidad.

Si el caso es el contrario, las cosas se tornan más complicadas. Tendrá que coger a sus hijos, lo normal es que la madre asuma el cuidado de la descendencia, y regresar al hogar de su progenitores en su comunidad de origen.

Las causa de separación en el pasado fueron los matrimonios arreglados por los padres cuando la mujer era aún muy pequeña, y en muchos casos lo que ocurría es que cuando esta crecía (18 años) no aceptaba el sometimiento a su marido que mientras había sido pequeña había consentido. Otra causa en el pasado fue la infertilidad, que los hombres achacaban a las mujeres. El adulterio, el ser vago y el mal trato fueron y son motivos de separación entre los waraos. Si la mujer estuviera embarazada cuando se separa, automáticamente el hijo pasara a ser del próximo con quien se case, de igual forma que pasa con los hijos nacidos antes de contraer el primer matrimonio.

“Si el marido maltrata a la esposa los padres de ella le reclaman y, si vuelve hacerlo, la suegra coge un palo y le pega al yerno botándolo de la casa” (Ayala 2001: 164)

Las suegras waraos no están dispuestas a mantener una carga económica, como la que representa un yerno, sin recibir a cambio un buen comportamiento, por lo tanto es muy fácil deshacerse de un yerno que es vago o maltratador.

De todas formas, tanto para ellas como para ellos, la separación no acarrearía mas problema que el dejar de vivir con la pareja y volver al punto de origen, o permanecer en el, buscando el apoyo de la comunidad.

1.4.5. ENCULTURACIÓN.

INFANCIA.

Durante los 6 primeros meses de vida el bebe se alimentara tan solo de leche materna y permanecerá constantemente junto a su madre a través de un chinchorrito colgante que lleva esta. Durante este tiempo no habrá restricción de ningún tipo para el bebe.

A partir de los 7 meses se comenzaran a introducir en su dieta nuevos alimentos en forma de puré, aunque ello no significa que deje de tomar la leche materna. También comenzara a pasar pequeños ratos solo/a en el chinchorro, aunque jamás le faltara atención. Y comenzaran a enseñarle como ejercitar sus extremidades a través de diversos juegos y técnicas, que los adultos consideran altamente importantes para el buen desarrollo posterior del nuevo miembro.

Las restricciones comenzarán en el momento que empiece a gatear y andar, para lo cual se creara un espacio dentro de la vivienda que el padre, normalmente, cercará con una pequeña baranda de madera.

Al comenzarle a salir los dientes, serán los padres o hermanos mayores quienes fabriquen sonajas o maracas (juguetes) hechas con la corteza de alguna palma para que se distraigan durante ese periodo, estos serán sus primeros juguetes.

A partir del año de vida, ya no es tan fácil retener al niño/a pues este ya es mas independiente, come solo, duerme en su propio chinchorro y ya sabe correr. Es ahora cuando la enseñanza a través de las palabras de los progenitores y, muy especialmente de la madre, comienzan a ser la base de la educación de la pequeña/o.

El primer periodo del proceso de enculturación del nuevo individuo comenzara aquí, a través de las canciones de cuna, las cuales alertaran de la forma más dulce (cantando) a los más pequeños de los peligros que se encuentran en su hábitat y las funciones propias de cada progenitor.

CANCIONES DE CUNA.

Ubao, ubau, ¡eh, eh!

Ubau, ubau.

Tobe anoya a-karí jae.

Ubau, ubau.

Ji dima boroya;

Ji dani Nagoya.

Ubau, ubau, ¡eh, eh!

Iji onayajakore,

Tobe ji najorote.

(Barral, 1969: 191)

"Niña duerme tranquila,

Yo, tu mamá, estoy trabajando

Para nosotros comer esta tarde.

Duerme, duerme tranquila

¡No llores! Porque el mono

si te escucha llorando

viene el mono.

Si llega el mono

Hace brincos

Y a lo mejor quiere pelear."

(Ayala, 2001: 89)

Duérmete, duerme, ¡ea, ea!

Duérmete, duerme.

Un tigre por la punta viene...

Duérmete, duerme.

Tu padre está sacando fécula;

y tu madre diluyendo el almidón.

Duérmete, duerme, ¡ea, ea!

si lloras,

El tigre te va a comer.

A pesar de que antes, al vivir en los morichales, se encontraban más expuestos a los depredadores, hoy en día el peligro sigue siendo inminente, por lo que además de las canciones "informativas y preventivas", el menor será entrenado físicamente para ello. Una de los entrenamientos consistirá en agudizar su capacidad visual para que sea capaz de localizar una serpiente, especialmente la llamada mapanare (picadura mortal), en la selva inmediatamente.

Para ello desde el momento en que sea capaz de ponerse en pie y durante los dos años siguientes, ambos progenitores con un bejuco⁴⁵ que utilizaran como látigo, le golpearan las piernas al infante. Lo harán con delicadeza, tan solo para que sientan el picor, pues el objetivo es que aprendan a reaccionar instintivamente a los rápidos movimientos para evitar las mordeduras cuando empiecen a jugar solos en el bosque.

La división de tareas por sexo es algo muy real, y de hecho perpetúa el equilibrio de la estructura social tradicional warao. Por ello, la educación en sentido estricto, aquella que transmite los preceptos y valores de su cultura de una forma firme, comienza, tanto para ellas como para ellos, desde que tienen la capacidad de entender y recordar lo que se les dice. Los adultos de cada sexo serán los encargados de transmitir y reforzar el destino funcional establecido. Sin embargo, la observación y repetición de los comportamientos de las mujeres u hombres de su aldea, serán la base de su aprendizaje práctico. No reciben una educación formal y estructurada de sus progenitores. Será a través de las experiencias vividas junto a los suyos en el día a día las que les induzcan a aprender las costumbres, ritos, restricciones y creencias de su pueblo. La aldea en su conjunto y el territorio tribal serán su escuela.

"...ellas aprenden solas de tanto mirar cómo nosotras lo hacemos..."
(Amalia Zapata, cit. por Ayala, 2001: 92)

Es decir, una niña de 5-6 años ya está capacitada para acompañar y ayudar a su madre en el conuco, es capaz de diferenciar las plantas medicinales, posee su mini equipo para "jugar" a las cocinitas y los conocimientos básicos asociados a esta tarea (cocción de los alimentos, preparación del fuego, etc) y es prácticamente autónoma a la hora de maniobrar una curiara entre otras cosas, pero no habrá sido "aleccionada" para ello.

Parece que el aprendizaje del rol de género de los niños varones es más tardío que el de las niñas, pues ellos comienzan más tarde y de una forma más pausada a aprender las tareas propias de los hombres, no desvinculándose de la tutela de la madre hasta los 4 o 5 años de edad (UCV, 1956:58)

Los esfuerzos realizados durante cada etapa del aprendizaje a lo largo de la infancia y la adolescencia serán muy valorados por los adultos del entorno. Estos animarán, alentarán, gratificarán y estimularán el trabajo realizado por lo más jóvenes. Por ejemplo, los padres llevarán a los mercados los artículos que las niñas fabrican, ello reforzará la idea de que es una función muy útil y valorada en su entorno familiar y en su comunidad.

JUEGOS.

A pesar de sus obligaciones para con el aprendizaje, también disponen de tiempo para jugar. A partir de los 4 y hasta los 8 años jugarán, normalmente, fuera de casa.

Un juego muy común es el "jugar a la casa". En él cada uno tomara su rol, reproduciendo en su escala las funciones de cada progenitor. Ellas preparan sus fogoncitos para "cocinar" y los útiles necesarios para tal menester, y mientras, ellos

⁴⁵ *Del género Philadendron. Es conocido en Venezuela vulgarmente como "palo de culebra" por su parecido con la culebra mapanare.*

irán a “pescar” o recolectar en las cercanías. Durante el tiempo en el que ellas esperan que los niños regresen con el alimento, tejerán pequeños chinchorros, fabricaran muñecos de fibra de moriche o “pequeñas” ollas donde “hacer remedios” fitoterapéuticos.

También les gusta jugar a “imitar la pesca de guarapa” (*joku yabasitá*), crearan algo semejante a una caña de pescar usando una cabuya de moriche amarrada a una vara de manaca. De antemano, alguna de las niñas habrá fabricado un pequeño mapire (cesta) donde irán depositando las supuestas guarapas pescadas.

Aunque a los adultos no les gusta demasiado por la cantidad de horcones afilados que se encuentran en las orillas de los caños como resultado de casas desaparecidas, a los niños les encanta jugar al *jaba sitaza*, que no es otra cosa que lanzarse al agua desde la plataforma donde se amarran las curiaras. Una vez en el agua, unos serán caimanes y otros serán las presas. Los más mayores harán competiciones de natación.

Otro juego bastante común, y al que pondrá fin inmediatamente el adulto que se percate de su realización, es el llamado *joita sitaza*. Consiste en reproducir un entierro, con la dramatización inherente al suceso. Si ningún candidato se ofrece a ser el protagonista, algo que no desea ninguno, utilizaran un muñeco u objeto para ese fin. Según Cecilia Ayala, la imitación del llanto de los adultos y la organización misma a la hora de ejecutar el juego son sorprendentes (Ayala, 2001, Pág. 99)

También juegan a la pelota, saltan a la cuerda (hecha con fibra de moriche), etc. Niños y niñas comparten juegos y distracciones en perfecta armonía hasta que éstas, con once o doce años, deciden voluntariamente apartarse quejándose de la brusquedad de los varones.

A partir de aquí los juegos entre sexos darán un giro y se basarán en una especie de competición de habilidades para desempeñar sus tareas, el objetivo del juego será comprobar quién concluye con mayor prontitud y destreza su labor; si los varones una curiara o las féminas un chinchorro.

Los juegos infantiles en la sociedad warao reproducen de una forma constante la vida de la comunidad. Es decir, a través de los juegos de roles, los niños aprenden los compartimientos, habilidades y formas de relacionarse cómo para resolver sus propios conflictos.

Como es normal, a medida que van creciendo los juegos van cambiando. Un juego propio de los jóvenes adultos son las *wajanare* o adivinanzas. La temática de estas adivinanzas es variada, aunque en su mayoría tratan de la fauna, especialmente las aves, de su entorno. Aunque por supuesto, hay también *wajanare* sobre objetos inanimados como una escopeta o una candela.

ADIVINANZAS: WARAO.

Romu jomuko yajinae tiaja. Tai emo Narukitane takore taisi enojibaya. Tai Enojibakore rijana akua oko tane naria-jajaja. Taisi iji naminanaja.

WAJIBAKA

ADIVINANZAS: TRADUCCIÓN

Es una animal echado en el puerto. Cuando hay que irse a otra parte se lo sacude. Cuando lo sacude (se) le dice primero: “Nos vamos”. Tú no lo sabes.

CURIARA

*Janoko yakaeraja nonae tiaja.
Raubasa*

*janoko jaja. Arao jiaka ana
orisabaubúae tiaja. Ajanoko
ajokorokonamu yakeraja. Tai
katukayaja? Awai warakotu.*

SIMO

*Kiritiana amu orijisi tane yá.
Kamisa kobija jabajaba
orisabánae tiaja jaja. Ama taisi
obonubo.*

TOBE

*Tiene hecha una casa buena. La
casa es de tabla. Su familia se
viste (de) ropa negra. La casa
tiene cuartos buenos. ¿Qué es?
Nómbrenlo.*

ABEJA

*Camina (como) "criollo" de
aspecto enojado. Tiene puesta
una camisa (que parece) una
cobija rayada. Ahora piénsalo.⁴⁶*

JAGUAR.

1.4.6. ENFERMEDAD

La comprensión de los conceptos de salud, enfermedad y terapia, en comunidades no industrializadas, exige un acercamiento holístico, y la aceptación de datos que, en un primer momento pueden parecer poco relevantes, pues dentro de su concepción la enfermedad no se halla circunscrita a un plano meramente físico, sino que muy por el contrario las causas de la enfermedad suelen tener un origen sobrenatural. No obstante, esto no quiere decir no tengan desarrollado un conocimiento muy extenso de la sintomatología de las enfermedades y del tratamiento a aplicar.

Hay que tener muy presente siempre, que la práctica de los curanderos se halla totalmente permeada de la lógica que actúa dentro de determinados contextos sociales, culturales y religiosos de la comunidad. Los curanderos adquieren su conocimiento sobre las enfermedades, la transmisión de estas, las sintomatologías, etc., por medio de la experiencia personal, pues siempre andan investigando nuevas recetas, y los relatos tradicionales.

Conocer el origen de estas enfermedades, tal vez, sería el primer modo de acercarnos al mundo de la medicina indígena. En este sentido, la literatura oral Warao registra el conocimiento de violentas epidemias de enfermedades exóticas sufridas por ellos y por otras etnias de regiones próximas al Delta (Wilbert J. 1983:359, cit. por Wilbert W., 1996:17), los relatos narran como se dieron los primeros brotes epidémicos.

En su estructura y contenido, los relatos se parecen entre unos y otros de una forma casi estereotipada. En la narración se presenta una comunidad de antepasados, donde tuvo lugar el primer brote de una determinada enfermedad, y cual es el método que el shaman utiliza para enfrentar y solucionar la situación. La víctima crónicamente enferma, junto a la observación de que contamina a aquellos que le rodean, pronto hacen que se identifique al enfermo como un espíritu (*jebu*), al que se expulsara de la comunidad. El espíritu al ser reconocido, amenaza al shaman con dejar la enfermedad de la que es dueño en el mundo, o enviarla, desde donde se encuentre, a través del viento, el agua o fomes que servirán como vehículos de transmisión.

⁴⁶ *Las tres adivinanzas están extraídas de: Barral, 1969: 170-172.*

De acuerdo con sus principales teorías etnopatológicas, la enfermedad tiene un origen sobrenatural y es causada por algún agente místico, animista o mágico. A cambio de fertilidad, salud y longevidad, los waraos deben proveer a sus dioses sin falta de los alimentos que estos requieren para existir. A los dioses del norte, del sur y del este se les ofrece humo de tabaco (*coroba*) y almidón de la palma de moriche. El dios del oeste consume carne y sangre humanas. Si no se atiende a estas necesidades de los dioses adecuadamente, los seres sobrenaturales perecerían y el mundo llegaría a su fin. Para asegurar su propio futuro los dioses castigan a los waraos por sus trasgresiones y faltas transmitiéndoles, sin piedad, enfermedades, especialmente a los niños. (Wilbert W., 1996:18)

Los curanderos (fitoterapeutas y shamanes), que participaron en el estudio de Werner Wilbert (Wilbert W., 1996), reconocían 64 tipos de enfermedades, síntomas o trastornos que requieren atención médica, cada uno de ellos con un nombre particular que lo identifica. El autor organiza las enfermedades/trastornos en ocho "super Categorías" que distribuye de la siguiente manera: enfermedades febriles, respiratorias, gastrointestinales, dermatológicas, mordeduras o picaduras venenosas, heridas/mordeduras y picaduras no venenosas, ginecológicas-obstétricas y trastornos varios (dolor de muelas, dolor de ojos, fatiga muscular, etc.).

A modo de ejemplo, he incluido el relato del origen del sarampión y del paludismo, ambas enfermedades clasificadas dentro de la categoría de enfermedades febriles. Este tipo de enfermedades son reconocidas por los Warao como fuente principal de morbilidad y mortalidad, especialmente entre jóvenes y ancianos. El porcentaje de éxitos en el tratamiento de las enfermedades febriles es bajo, hasta el punto de que algunos shamanes no quieren ni iniciar un tratamiento.

JEBU BOROBORO (SARAMPIÓN)

"Todos los antepasados de los primeros tiempos eran Warao. En aquellos tiempos, jebu boroboro también era gente. Nuestros antepasados advirtieron que siempre tenía fiebre y una erupción; eran pequeños gránulos rojos. Un día, un joven Warao se acercó a preguntarle:

-¿Qué pasa contigo?

Esto es lo que me pasa, dijo el hombre. Siempre tengo fiebre y una erupción en la piel.

En realidad, este hombre nunca estuvo sano. Siempre estaba con un ataque de fiebre. Se pasaba unos pocos días sin ella, y enseguida caía enfermo de nuevo.

El tiempo pasó y el hombre comenzó a contagiar a los otros Warao, hasta que también se vieron atacados con fiebres y erupciones en la piel. Así el wisiratu del poblado fue hablar con el hombre enfermo:

Mira, tu eres muy peligroso. ¿Por qué nos infectas con tu fiebre? Simplemente, no tienes más que observar que muchos de nosotros tienen ya tu enfermedad.

El wisiratu ordenó al Warao enfermo crónico que se marchara lejos.

Expulsado del poblado, el hombre se transformó en el Espíritu del Sarampión y se fue a vivir a las montañas del sur. Pero ante de marchar dijo:

Me iré a vivir a las montañas, pero regresaré. Y cuando regrese, les infectaré a todos ustedes. Tendrán fiebres altas y gránulos en la piel lo mismo que yo.

El Espíritu continuó:

No vendré personalmente. Sólo aparecerá la fiebre del sarampión. Con el poder de mi mente les enviaré la enfermedad en el viento.

Sí, fue un Warao de verdad, pero a causa de la orden que le dio el wisiratu, se transformó en espíritu y se hizo conocer como Jebu Boroboro, el cual periódicamente viene a infectar a la gente Warao.

JEBU TORORO (PALUDISMO/ FIEBRE AMARILLA)

El Jebu Tororo, como no, también era un Warao, y esta historia se la contaron a mi bisabuela y a mi abuela, las cuales nos la contaron a mi mamá y a mí. Cuando yo estaba todavía muy pequeña, mi padre conoció a Jebu Tororo, un Warao que nunca salía a pescar ni a ninguna otra cosa. Pasaba todo el tiempo en la casa. El hombre vivía en el oeste y tenía tendencia a temblar. Un día, durante una tormenta, dijo: -¡Tengo mucho frío!

La gente le respondió: -Te enfermas con fiebre porque no vas a ningún sitio.

Sí, tengo fiebre y tengo mucho frío, dijo el hombre. Por favor, acérquenme un fogón para que pueda calentarme. Pongan el fuego cerquita de mí.

Le llevaron un fuego y leña y lo colocaron a su lado. Aún así no entraba en calor. Empezó a toser, y cuando el fuego se apagó, pidió más leña:

Tráiganme más fuego y acérquenmelo a la espalda.

Pero los escalofríos continuaron. Entonces sucedió que, cada vez que temblaba con la fiebre, los otros Warao quedaban infectados, se enfermaban con fiebre y con temblores. Y seguía sucediendo lo mismo hasta que el wisiratu, que era viejo, vió que la fiebre atacaba del mismo modo a niños, adolescentes y adultos. Presentaban los mismos síntomas que el Warao enfermo.

Así que el wisiratu, viendo la epidemia en su poblado, se preguntó:

-Y esta fiebre, ¿de dónde viene?

El wisiratu estaba muy preocupado y la gente le dijo que el hombre que tenía fiebre se había ido a vivir al mismo lugar donde vivía Jebu Boroboro, "el Espíritu del Sarampión".

-Vive un poquito más al oeste que el otro.

-¡Ah! ¿Es cierto?, pregunto el wisiratu.

-Sí, -le replicaron-.

-Y si quiere comprobarlo vaya a la casa de Jebu Tororo cuando el sol esté cayendo; entonces le verá.

El wisiratu recogió leña la echó al fuego que estaba cerca del espíritu. Pero él continuó teniendo frío. Siempre tenía frío y una fiebre alta.

-¡Ah!, esta es la razón de por qué en el poblado todos están enfermos; los jóvenes, los viejos y los niños. Se han contagiado de éste.

Entonces el wisiratu se acercó al enfermo y le preguntó:

-¿Qué es lo que tienes?

-¡Um!, tengo mucho frío y mi cuerpo tiembla sin parar.

El wisiratu dijo:

-Por lo que veo, tú no eres como el resto de nosotros. Eres muy diferente. Tú te comportas más como un espíritu.

-¡No! Yo soy un Warao, dijo el enfermo. Yo no soy un espíritu.

Pero el wisiratu repitió:

-Tú eres un jebu y yo te voy a mandar lejos de aquí.

-Bien, puedes hacerlo, dijo el espíritu, pero cuando vaya a mi nuevo destino, infectaré a los Warao con paludismo, incluso sin necesidad de moverme. Puede ser en cualquier tiempo del año, pero especialmente durante la época seca.

El wisiratu regresó a su casa. Tomó su maraca sagrada y consultó con sus espíritus tutelares sobre dónde enviaría al hombre de la fiebre Al día siguiente, cuando el shamán fue a la casa del hombre no encontró a nadie. Se había ido al mismo lugar donde vive Jebu Boroboro, el Espíritu del Sarampión, sólo que un poquito más al oeste. Esta es la historia de Jebu Tororo que esotros tiempos fue un Warao.

TERAPIA RITUAL: CHAMANISMO.

Cualquiera que sea la enfermedad sobrenatural que afecte a un warao, será examinada por una de las tres clases de shamanes (*bajanaratu, joaratu, y wisiratu*) que actúan como intermediarios entre los seres sobrenaturales y nosotros⁴⁷.

El *bajanaratu* obtiene su poder del "Espíritu del Tabaco" (*Mawari*), dios avícola relacionado con agudas crisis de salud y muertes repentinas, que reside al este del Zenit. Lleva en su pecho a dos de los hijos (*jebu*) de este espíritu, que actúan como entes tutelares, los cuales pueden salir por sus brazos como dardos y causar enfermedades o hasta la muerte. Este shaman aplaca a los Seres sobrenaturales con humo de tabaco. Entre los *bajanaratu*, de mayor rango es el de *daunonarima*, el guardián del Maniquí de Madera-Daunona-, manifestación del Espíritu del tabaco, objeto sagrado que el shaman puede enviar para producir brotes epidémicos de gastroenteritis. Por lo que esta relacionado con las enfermedades de este tipo, las cuales puede provocar, prevenir o curar.

El *joaratu* se alinea con el dios cardinal del mundo inferior en el oeste. Lleva en su pecho a dos de los hijos del dios, quienes a su vez le recuerdan sus promesas iniciativas de que, por medio de la hechicería, deberá proveer a la deidad caníbal y a su corte de "sacrificios humanos". Si el chaman no se hace cargo de su obligación, los seres sobrenaturales del poniente destruirán a su gente y ellos mismos llegarían a su fin. El "sacrificio humano", por medio de la hechicería, imprescindible para la supervivencia de la comunidad, y periódicamente el joaratu esta obligado a usar su honda mágica y sus dardos de humote tabaco para matar, por medio de la hechicería, a alguna persona de una comunidad vecina. La deidad protectora del *joaratu* expresa su agradecimiento dotando a su servidor con el poder de curar las enfermedades que van acompañadas de pérdida de sangre, incluyendo la disentería el mayor azote para la vida humana en el Delta del Orinoco.

⁴⁷ El presente apartado, junto al que le sigue (fitoterapia) son un resumen de los dos primeros puntos del capítulo Etnoepidemiología del libro "Fitoterapia Warao" de Werner Wilbert.

El *wisiratu* detenta el poder de los dioses del norte, del este y del sur. Lleva en su cuerpo a seis hijos de estos dioses. Ellos también le recuerdan los votos que hizo al iniciarse, al prometer proveer periódicamente a estos y a su corte de humo de tabaco y de sagú de moriche. Las cantidades que se pide por estos productos es grande, por lo que se requiere la ayuda de toda la comunidad. El *wisiratu*, además de curandero, proporciona orientación psicológica y refuerza las normas morales dentro del grupo. El *wisiratu* de mayor rango es el que se encarga de guardar la Piedra Sagrada, manifestación de la deidad tutelar para sus seguidores, y la vez, su principal fuente de protección (Wilbert J., 1972:95-113, cit. por Wilbert W., 1996:20-21)

TERAPIA NO RITUAL: FITOTERAPIA.

Aunque se realice dentro del campo de la religión warao, la practica de la fitoterapeuta (*yarokotarotu*), no es ritual. No obstante, la fitoterapeuta reconoce que los agentes de las enfermedades endémicas son de naturaleza sobrenatural y sus medicamentos forman parte del sistema religioso warao. Ella, sin embargo, no se tendrá que someter a ningún rito de iniciación, como tampoco esta sujeta a ninguno para recolectar, preparar y administrar la medicina vegetal, excepto durante la menstruación. Las tres clases de enfermedades no *jebu*, que son las que trata la fitoterapeuta, incluyen: por un lado a las enfermedades gastrointestinales, respiratorias, febriles y cutáneas que se creen causadas por la intrusión de un olor fétido en el cuerpo humano, por otra parte las enfermedades debidas a "sangre débil", trastornos del sistema reproductor de la mujer, y perdida de energía por esfuerzo excesivo o una prolongada exposición a los elementos naturales como la lluvia o el frío; y por ultimo aquellas enfermedades causadas por la infección del tracto intestinal y enfermedades "dentales".

El conocimiento de la fitoterapeuta se considera decisivo para la supervivencia de los niños, y como ya hemos dicho su proceso de aprendizaje se inicia desde muy pronta edad.

"A una mujer que sabe mucho, le pedirán mas de una vez, que vaya a otros poblados del caño para tratar algún paciente. Algunas mujeres no saben como preparar medicamentos. Así que vienen y preguntan a mis hijas: Mira hermana, madre ¿Cómo preparas el jaucuacaja? Yo hice todo lo que pude, pero no logro curar a mi hijo. (...)" (Wilbert W. 1996:23)

Las mujeres son las que dominan esta rama de la medicina warao, y son ellas las que inculcaran los valores de la higiene a los hijos. Que un individuo huela a barro, a heces u orina, no solo es considerado como ofensivo, sino que también se lo considera exponente potencial de enfermedad, según la teoría pnéumica de la enfermedad que rige el arte de la fitoterapia warao. Como teoría de causalidad mística por contagio, explica como el deterioro de la salud es consecuencia automática de un contacto causal impersonal entre la victima y un olor patógeno. Este último actuaría de forma autónoma. Este olor patogénico se fija tanto al aire, como a líquidos y a fomes, y los accesos reconocidos al cuerpo por lo cuales se introduce y contamina al individuo son la nariz, la boca y la piel.

Según la creencia warao, la salud (*bahuka*), es el estado inodoro del ser, causado y mantenido por la "sangre fuerte". La terapia aplicada por la fitoterapeuta, de acuerdo con esta teoría pnéumica, es alopática, es decir, se basa en el principio de oposición, las medicinas fitoterapéuticas hacen penetrar olores curativos en el cuerpo del paciente por las mismas vías (nasal, bucal o cutánea) que se introdujo el olor patogénico, hasta lograr que el olor fétido sea expulsado por el olor terapéutico, mas denso. El olor fragante entonces se disipara en el aire. Es

importante advertir que solo después de que ambos olores hayan salido del cuerpo del paciente, este recobrará la salud.

Por último, hay que señalar que solo los chamanes cobran por sus servicios, además de recibir tabaco, pueden exigir cualquier cosas que deseen (un chinchorro, etc.). De hecho si la familia de un paciente no puede pagar sus servicios, el paciente entrara en una relación ficticia de parentesco con el shaman. El paciente se dirigirá a su shaman como madre/padre (las mujeres también pueden ser shamanes) y le rendirá servicios el resto de su vida. Pero entre las fitoterapeutas no se ha encontrado esta practica (Wilbert W., 1996:24).

"No se paga por un servicio así. Pero en los poblados vecinos han muerto muchos niños porque sus madres no saben cómo curar con plantas. Viene aquí en busca de ayuda" (Olga Lorenzano, cit. por Wilbert W., 1996:24)

1.4.7. LA MUERTE.

"Crean los indios que cuando ellos se mueran han de ir a juntarse con los que murieron antes; pues existe una ciudad grande donde se reunirán las almas de todos." (Regina Arazurri, cit. por Barral, 1958:6).

INFANCIA.

En la actualidad, la mortalidad infantil entre los waraos es equivalente a la de nuestra sociedad a comienzos del siglo XIX. Según estadísticas, una mujer warao, al llegar a la menopausia, habrá traído al mundo hasta 13 hijos de los cuales casi la mitad no llegaron a cumplir 12 años. El porcentaje de mortalidad preadolescente es del 47%.

Tanto es así, que en la sociedad warao tradicional los niños no recibían un nombre específico hasta que hubieran sobrepasado los 4 o 5 años de edad, hasta entonces se les denomina por un mote, un defecto físico o alguna cualidad. Es decir, si el bebé lloraba mucho al nacer, *Onisi* (llorón) sería su nombre. El recibir un nombre, era reconocer formalmente al niño como nuevo miembro de la comunidad. Se trataba pues de un mecanismo para paliar el impacto psicológico que se produce en la comunidad con la elevada tasa de mortalidad infantil (Ayala, 2001:70).

La supervivencia de los niños es una tarea de máxima importancia que atañe a toda la comunidad. Dentro de la cosmovisión Warao, al igual que dentro de la de otras muchas etnias, existen seres sobrenaturales que pueden dañar y robar el alma humana, y con ella la vida de su poseedor. Dentro de este enfoque los niños, por supuesto, son los más vulnerables y también los más deseados por estas entidades, son por tanto, objeto de toda la protección que la comunidad les pueda ofrecer. Para ello existen numerosos rituales mágicos, comportamientos preventivos, danzas (*Kwaimare*) suplicando al Gran Espíritu la salud y protección para los más pequeños, rezos chamánicos, etc.

Sin embargo, en la mitad de las ocasiones parece que todo ello no es suficiente. La mayoría de las madres tienen la firme convicción de que las muertes de sus hijos se deben a causas sobrenaturales, a entes maléficos que se los quitan.

"...los niños no saben cuando viene el jebu, los agarran y ellos no saben. Nosotras cuidamos a nuestros hijos, siempre estamos con ellos, pero en cualquier ratito llega el jebu y lo agarra, entonces le pone fiebre, la diarrea o los vómitos..." (Olga Lorenzano, cit. por Ayala, 2001:74)

A pesar de ello, constantemente están preocupadas por conseguir medicamentos que les bajen la fiebre, detengan las diarreas o corten los vómitos. Pero a la hora de la muerte la explicación sigue siendo sobrenatural pues según su razonamiento, *"...si hubiera sido un mal del cuerpo, las medicinas lo habrían curado, no estuviera muerto..."* (Olga Lorenzano, cit. por Ayala, 2001: 74).

De esta forma, las madres encuentran explicación a las muertes de sus hijos, causadas por enfermedades del tracto digestivo como la gastroenteritis, la disentería o el cólera.

Cuando un niño fallece, su alma también es destruida, algo que no sucede entre los adultos. Si la muerte no fue provocada por un *jebu*, las almas se quedan en la tierra vagando por los bosques aldeas sin ser vistos, excepto por su progenitores.

Expongo el caso de la muerte de un bebé al día siguiente de su nacimiento en la comunidad de Barranquilla, el caso esta documentado por Cecilia Ayala en *Hijas de la Luna*.

PROCESO

El cadáver infantil es untado de onoto⁴⁸ hasta darle una coloración rojiza, puesto que "el niño cuando llego al mundo vino colorado (jorosimo) y así tiene que regresar al lugar desde donde llegó para que sea reconocido", aunque existen otras interpretaciones.

A la mañana siguiente de la muerte del bebé, el padre acompañado por un hermano suyo, se dirigió en curiara a un bosque cercano en busca del árbol adecuado para la pequeña urna. Una vez seleccionado, lo tumbaron y en el mismo lugar, cortaron el tronco de aproximadamente 1.40 de longitud y 40cm de diámetro.

En los extremos del tronco, a unos 20cm de distancia de los bordes, los hombres hicieron dos cortes de unos 5cm de grosor, que tallaron hasta los cantos del madero. A continuación, a unos 20cm de estas escotaduras, y equidistante de los extremos del madero, hicieron una cavidad rectangular de unos 60cm de largo por 30cm de ancho y 25cm de profundidad. Está será el receptáculo donde se colocara el cuerpo del difunto bebé. Una vez terminada esta operación, los hombres fueron en busca de hojas de temiche y de cuatro troncos más finos que serán los que soporten la urna. Inmediatamente después trasladaron en la curiara todos los materiales hasta el cementerio de Barranquilla, lugar de origen de la madre del bebé, el padre era de comunidad de Morochito.

Sobre una plataforma de troncos de manaca, construida por otro pariente varón esa misma mañana, el padre depositó la tumba. Abriendo espacio entre los troncos, clavo en el suelo el primer horcón, recostando inmediatamente el extremo de la urna a una de las entalladuras laterales. A continuación, hizo lo mismo con el segundo horcón pero en lado opuesto al anterior. Repitió la misma operación con los dos troncos (horcones) restantes, con el fin de que el tronco-urna quedara bien firme y sujeto a los troncos.

Después amarró los horcones en el centro con cuerda de moriche.

⁴⁸ Esta sustancia también es utilizada para otros rituales, especialmente aquellos que significan cambio de condición o transición.

Seguidamente se cubrió con una hoja de temiche la cavidad del tronco. Unos 20 minutos más tarde llegaron al cementerio dos curiaras con familiares. Una de las mujeres (la tía) traía al bebé muerto en los brazos, envuelto en una manta de tela. Todos se acercaron a la urna, y la mujer depositó cuidadosamente el cuerpo en la cavidad del tronco. Por unos instantes todos contemplaron al bebé en silencio.

Momentos después, el padre comenzaría a cubrir la urna con hojas de temiche amarrándolas a medida que creaba el envoltorio, operación en la que empleó unos 20 minutos. Para cuando el túmulo estuvo terminado, las mujeres y los niños ya habían regresado a la comunidad.

En ese momento dos ayudantes, sacaron lodo del río, con el que se cubrió el túmulo mortuorio. El objeto de esto es averiguar si la muerte se ha producido de forma normal o por un espíritu, esto se sabrá unas horas más tarde. Si en la arcilla húmeda se encontraran huellas significaría que es obra de un jebu.

En todo el entierro no hubo ni lloros ni lamentos, muy probablemente por el corto periodo de tiempo que vivió la criatura. En otros casos, la reacción suele ser muy diferente. Las expresiones de sufrimiento en la sociedad warao suelen estar canalizadas a través de cantos profundamente emotivos.

GRAFICO 22. FÉRETRO



GRAFICO 23, 24, 25 Y 26. DIFERENTES ETAPAS DEL PROCESO





*Así le cantaba una madre a su
hija en otro funeral:*

“¡Pobrecita hija mía!

Yo te cuidaba bien...

*Yo pensando que no te iba a
encontrar el jebu.*

Yo te estaba escondiendo

Para que no te encuentre el jebu.

Yo te estaba cuidando bien.

*Si te encontraba con sucio, yo te
bañaba.*

¡Mi hijita, pobrecita, pobrecita!

¡Pobrecita hija mía!

Yo también moriré, hija mía.

El mismo camino pasaré.

¡Pobrecita hija mía!

*¡Ojala que yo también muera
pronto!*

¡Como tu, hija mía!

¡Que dolor que tengo hija mía!



INFANTICIDIO.

Entre los waraos, al igual que en muchos pueblos antiguos de África, Asia o Australia, desde tiempos prehispánicos y hasta hoy es aceptado por la comunidad el dejar morir un hijo no deseado o que haya nacido con alguna anomalía física. Resulta inusual ver entre los waraos alguna persona incapacitada o con alguna deformidad por pequeña que esta sea, algo que ya fue advertido por los investigadores de hace mas de 50 años (Ayala 2001: 159).

El infanticidio es más común cuando se presenta el nacimiento de gemelos, en cuyo caso uno de ellos será eliminado, evidentemente el que presente un aspecto más débil. Las mujeres tienen muy claras las enormes dificultades que les traería el criar dos hijos simultáneamente.

Otra de las causas principales para esta practica entre los waraos, es el exceso de hijos varones que alumbró una pareja. Como ya se ha venido destacando durante todo el trabajo, los hijos varones no son a la larga la fuerza laboral productiva con que cuenta la unidad domestica, pues estos se irán a las comunidades de sus esposas. Por el contrario las mujeres, al casarse, aseguran la introducción en su comunidad de hombres capacitados para trabajar y mantener la familia. Por lo tanto, el nacimiento de muchos hijos varones atenta directamente contra el futuro bienestar de la familia.

ADULTOS

Entre los waraos, tan solo el 4.7% de los adultos llega a sobrepasar los 55 años de edad. Se considera excepcional encontrar un anciano de 60 o 70 años de edad. Por lo que entre los waraos un hombre o una mujer que ya hayan tenido su primer nieto son considerados viejos, esto suele pasar entre los 30 o 32 años. Sin embargo, seguirán ejerciendo funciones dentro de la comunidad, y muy especialmente si durante su vida se especializaron en alguna profesión en particular (fitoterapia, cestería, pescador, shaman, partera, etc.) serán de gran importancia dentro de su comunidad e inclusive otras (Ayala, 2001:242)

Normalmente, atribuyen la muerte de una persona por vejez a un proceso de debilitación, a no ser que los síntomas durante el proceso muestren otra causa.

El procedimiento que se sigue en el entierro de un adulto es similar al de un infante, exceptuando claro está las medidas de la tumba y algunas variantes propias de un individuo que ha pasado toda su vida en la comunidad.

Durante el proceso de preparación del cadáver, se suele vestir al difunto con sus mejores ropas y rodearlo de sus pertenencias favoritas, en medio del llanto y las lamentaciones de los familiares más cercanos. Una vez terminada la preparación del cadáver se dejara que se acerquen el resto de familiares y amigos al cuerpo para rendirle el último tributo de afecto entre cantos fúnebres y llantos amargos, donde se recordarán momentos y anécdotas de su vida.

Para transportar el cuerpo hasta el cementerio se fabricara una caja tosca de madera. Una vez en el cementerio trasladaran el cuerpo al féretro, construido por los hombres y con características similares al de los infantes en su modo de construcción. Al igual que en el caso de los infantes, para verificar si la muerte fue o no provocada se cubrirá con arcilla el bulto mortuario. Una vez la comprobación de las causas de la muerte se haya hecho, y en el caso de haber sido intencionada haber logrado averiguar quien envió el maleficio, el féretro será encerrado dentro de una especie de caseta fabricada con hojas de temiche para resguardarlo de la intemperie. El cementerio esta ubicado en un claro de bosque donde la marea viva no alcanza a anegarlo.

Al cumplirse un año de la muerte del individuo los familiares se reúnen y concretan un día para hacer el entierro secundario. Este consiste en sacar los restos de la sepultura original y pasarlos a un segundo féretro mucho mas pequeño y fabricado especialmente para la ocasión.

Limpian cuidadosamente los huesos despojándolos de cualquier residuo orgánico que pudieran tener. A su vez, si durante este año las pertenencias del individuo no han sido reclamadas por ningún familiar, es en este momento cuando enterrarían sus objetos junto a sus huesos.

La muerte no es concebida como un final definitivo sino como una transformación, pudiendo tomar como adquirir cualquier forma existente en la naturaleza. Se cree

que los primeros días tras su muerte, el individuo regresara a la aldea a visitar la casa de sus familiares y amigos.

El destino final de un muerto dependerá en gran parte de la especialidad o vocación que desempeñó en vida. Si fue alguien que destacó en alguna profesión su destino será aquel lugar del cosmos donde van todos los especialistas, en caso contrario habitara en el entorno físico del caño donde vivió, llevando una "muerte" tranquila junto al resto de waraos que tampoco destacaron en ninguna actividad. Algo que no se concibe como un castigo, simplemente es el destino de los no profesionales y de los niños. (Ayala, 2001:239-249)

No obstante, parece que esto no siempre fue así, en el estudio de la UCV apuntan que el informante les relató que cuando un adulto moría se lo llevaban selva adentro, abrían un hueco en la tierra, depositaban al muerto y luego lo recubrían de hojas de temiche. Mencionan que los waraos lo visitaban tres días después del enterramiento y luego lo olvidaban. En el caso de un niño, en vez de enterrarlo lejos, lo enterraban cerca de la aldea (UCV, 1956:59).

DOS MUNDOS ¿UNA REALIDAD? SIGLO XXI.

"Al principio Canonatu (nuestro creador) creó primero al guarao y al día siguiente creó al criollo. Después que los hubo creado, llamó Canonatu al indio con el lenguaje del guacamayo: "Abugene tribu aisia tribunae", pero el indio no le entendió. Lo llamó después con el lenguaje de otros pájaros y tampoco lo entendió. Por fin lo llamó con el lenguaje del loro y éste sí lo entendió bien. Después habló a los criollos el lenguaje del guacamayo y lo entendieron; los llamó con el lenguaje del loro y lo entendieron; los llamó por fin en el lenguaje de otras muchas aves y todos lo entendieron. Por eso desde entonces hay muchas lenguas entre los criollos.

En vista de todo esto, se volvió Canonatu hacia el indio y le dijo: "Tú vas a quedar muy mal delante del loro, cuya sola lengua entiendes; pues aunque fuiste creado primero, solo sabes una lengua, en cambio, el criollo, que fue creado después, sabe hablar muchas más lenguas que tú. Vamos a ver si ahora quedas en mejor lugar, después de las cosas que te voy a preguntar"

Había allí cerca una especie de tienda con muchas cosas a la vista y le dijo Canonatu al guarao: ¿Quieres todo eso que ves ahí?" El indio contestó: - No; ahí hay cosas que me estorban y yo no puedo entender a todo esto (Monida; unucamu araguaitu; ine tai yaorokomoni). "Entonces ¿Qué quieres, una mala casa? (¿Janoko asamatana?). -Sí; eso quiero yo, dijo el indio. "Ya quedaste en mal lugar otra vez, respondió Canonatu. Vamos a ver ahora. ¿Quieres una lancha motor para navegar sin remar?"- No, respondió el indio, porque eso hace mucho ruido. "¿Quieres un barco grande?"- No, respondió el guarao; eso no puede entrar en los cañitos. Había allí una goleta y Canonatu mandó al indio que entrara en ella para ver si le gustaba; pero el indio lloraba de miedo porque era muy grande. Había junto a la goleta un pequeño bongo y al verlo el indio dijo: "Esto me gusta porque con esto puedo entrar por los cañitos".

Pocos días después le presentó Canonatu al guarao un caballo y le dijo: "Móntate sobre él para ver si caminas"; pero el indio tuvo miedo y empezó a dar gritos. Le fueron mostrando otros muchos animales y ninguno fue aceptado por el guarao porque todos eran muy grandes para él. Por fin le presentó un perro y este animal sí fue aceptado con agrado por el indio.

Entonces quitó Canonatu todas esas cosas que estaban delante del indio y las puso delante del criollo y le preguntó: "¿Quieres todo lo que está en

esta tienda?" –Sí lo quiero. "¿Quieres una lancha a motor?" –Sí la quiero. "¿Quieres un barco de vela?"- Sí lo quiero. "¿Quieres una goleta grande?" –Sí la quiero. "¿Quieres tener vacas y caballos?"-Sí quiero tenerlos. Entonces Canonatu se volvió al indio y le dijo: "Tú has quedado muy mal; saliste perdiendo en todo (Iji dijanae dijana). Tu hermano menor el criollo se quedó con todo lo que tú no quisiste". Entonces dijo Canonatu al criollo: "Dale tres puñetazos al indio". El criollo se los dio. Entonces se volvió Canonatu hacia el guarao y le dijo: " Esto te pasa porque no supiste escoger lo que ofrecí; desde ahora te darán siempre planazos los criollos y los hijos de los criollos" (Tai Jinabayajakotay a nobotomo aracate jijisanajatae).

Había allí dos Canonatu; uno mayor y otro menor. El menor hizo delante del indio una casita o rancho en un momento. Tiró delante del indio tres palos y enseguida se formó la casita. Eso lo hizo Canonatu menor para que el indio aprendiese a hacer su ranchito como lo había escogido.

El Canonatu menor cortó muchas maderas de buena calidad como para construir una gran casa. La hizo delante del criollo diciendo: "Así haréis vosotros vuestras casas, como la que me veis hacer a mí, que es lo que vosotros habéis escogido".

Después de todo esto, el guarao se metió en el monte y desde entonces construye allí sus ranchitos; el criollo, por su parte, montó en su caballo y fue a construir su casa a otra parte y empezaron a formarse los pueblos.

(García, 1990:245)



1.5. ¿ACULTURACIÓN? RELACIÓN CON LOS CRIOLLOS Y LOS MISIONEROS

1.5.1. BREVE INTRODUCCIÓN HASTA MITAD DEL SIGLOXX

Los waraos se han ido retrotrayendo en el delta del Orinoco y alrededores desde la llegada de los caribes, principalmente, como método de defensa pues los waraos nunca han sido guerreros por tradición.

"...parece hallaron refugio(los Warao) y protección contra las oleadas de "arawaco" primero y de "caribe" después, arrinconándose en las densas selvas cruzadas por numerosos caños que forman el complicado laberinto en el Delta orinoquense." (Dupouy, 1953, cit. por Pastor, 2001: 135)

Con la llegada de los españoles los caribes se aliaron con los conquistadores y a su servicio secuestraban waraos para llevarlos a trabajar como esclavos. Por ello cada vez quedaron más circunscritos a la zona del medio y bajo delta, territorio inhóspito tanto para conquistadores como para otras etnias, que consideraban sus tierras insoportables para la vida, muy especialmente los europeos. Mantuvieron un pequeño comercio con los holandeses, especialmente, y otros conquistadores en el que intercambiaban hachas y cuchillos por pescado, cera y curiaras, pero siempre de forma esporádica. A pesar de que los misioneros capuchinos intentaron repetidamente sacarlos de allí para adoctrinarlos, durante muchos siglos les fue imposible,

"No se ha descubierto hasta ahora gente más festiva y alegre que la Guarauna: lástima es, que con tener a un lado las misiones de los reverendos padres capuchinos de la Guayana, y al otro lado las de los reverendos padres capuchinos de Cumaná (...), ni son ni pueden ser adoctrinados estos indios (que se computan por cinco, o seis mil cabezas) porque ni ellos quieren apartarse de sus islas, ni sus islas son habitables por europeo alguno." (Gumilla, 1955: 102, cit. por Pastor, 2001: 135)

La primera misión de la zona se fundó en 1682, sin embargo no será hasta 1791 cuando el padre Gumilla (jesuita) haga la primera descripción de la cultura warao. Será también a finales del siglo XVIII cuando se funde lo que hoy conocemos como Barrancas (San Rafael de Barrancas), pueblo donde quedo instalada la Misión más importante de la época en la región, y del que el Prefecto José de Manzanera, en una carta enviada desde Cumaná el 16 de mayo de 1795, dice: "...Barrancas, pueblo de viva conversión de guaraunos..." (Pastor, 2001: 138). A lo largo del siglo XIX se fundaran otros asentamientos como el que hoy conocemos como Tucupita, en aquel periodo conocido como poblado cuarenta y ocho.

Sin embargo, hasta la década de los años veinte del siglo XX los waraos mantuvieron "prácticamente" inalteradas sus costumbres y forma de vida. No obstante, el Estado ya andaba planteando como solucionar este "problema", que impedía el desarrollo sostenible de Venezuela en la modernidad.

La Constitución venezolana de 1901, en su artículo 34 expresa que "no se computarán en la base de población los indígenas que viven en estado salvaje", a su vez las constituciones de 1904 y 1909 refuerzan este precepto y en esta última, por primera vez, aparece la potestad del Gobierno para contratar misioneros "que se establecerán precisamente en los puntos de la República donde hay indígenas que civilizar" (Art. 80, numeral 18, cit. por MSDSRBV, 2002: 1)

Esto nos da una idea de que lo ajenos que vivían los waraos de todas estas decisiones que se tomaban en Caracas, pues ellos eran uno de esos grupos étnicos "incivilizados", cuyos miembros no se computaban en la base de datos de

población. Era una cuestión de tiempo que empezaran a percibir que las cosas en el exterior empezaban a cambiar.

Por simplificar, digamos que el gran contacto del mundo criollo y el warao se da en los años 20 del siglo pasado. La gran fiebre explotadora de caucho y balata⁴⁹ por parte de los criollos que se dio durante estos años exterminó muchos pueblos en toda Sudamérica, los waraos fueron uno de tantos grupos indígenas sometidos a la esclavitud. Los cazaban para llevarlos a trabajar o les engañaban diciéndoles "Te daré comida y te pagaré bien. No pasarás trabajo. No vas a sufrir" (Escalante, 1992:187), se llevaban a los hombres de las comunidades, muchos no volvían, otros se escapaban y los que lograban volver lo hacían muy débiles. Mientras tanto, las mujeres se quedaban al frente de las comunidades, en el mejor de los casos, en las que el trabajo siempre se había repartido entre dos. Trabajo, que ahora ella afrontaba sola, a la espera de que él regresara. A su vez, solían ser llevadas como cocineras a los campamentos de explotación, amén de ser objeto de violaciones constantes.

No hace falta decir el trato que recibían en los campamentos, tanto es así que los waraos se refirieron por mucho tiempo a los criollos como *Kaisanamo*, que no significa otra cosa que "nuestros torturadores" (Escalante, 1992:187). Existen relatos contados de generación en generación de este periodo, uno de ellos sería el de Pancho Moya, un criollo que llegaba a las comunidades y se llevaba a la fuerza a los hombres para extraer la balata y violaba a las mujeres. La narración relata como los waraos le tendieron una trampa y lo mataron, aunque muchos luego fueron llevados presos por la traición de uno de los suyos y nunca volvieron.

Este periodo "terminó" con la llegada de los misioneros capuchinos en la década de los años 30, quienes llegaron con el poder que el propio Estado les concedía en la Ley de Misiones aprobada en 1915, por la cual el estado venezolano delegaba la administración y control de los territorios ocupados por pueblos indígenas a los misioneros católicos. Sin embargo, el precio que se debía pagar por esta protección era alto, puesto que el objetivo principal era la integración de los indígenas en la vida nacional y para ello había que civilizarlos. Tal y como se expresa en el artículo 72 de la Constitución de 1947 "corresponde al Estado procurar la incorporación del indio a la vida de la Nación". (MSDSRBV, 2002:2) El brazo ejecutor de esta ley era la Iglesia.

"La ciencia indigenista, la patria de Bolívar y la religión tendrán mucho que agradecerle (a los misioneros) por los importantes servicios que les ha prestado con desinterés, abnegación y entusiasmo." (S.R. y Muñecas, 1953:31, cit. por Antropología Cautiva de Babilonia, 2005^a:3)

Esta incorporación pasaba por la introducción del trabajo asalariado y de la economía monetaria. Para poder llevar a cabo la tarea de "civilizar", lo primero que había que desarrollar era un sistema de control. Pronto consiguieron los misioneros que los waraos abandonaran el interior de las islas (morichales) y crearan asentamientos a lo largo de las orillas de los caños con la introducción de la horticultura.

⁴⁹ La balata se obtiene en forma de látex de ciertos árboles del género *Manilkara* en el Sur de América, en particular de *M.Bidentata*. El látex de la balata se solidifica después de hervir y se transforma en bloques, que es la forma en la que se comercializa. Sus propiedades aislantes lo hicieron en los años 20 un importante producto de exportación utilizado para cubrir cables telefónicos, submarinos, el recubrimiento de las bolas de golf, etc.

Para los años 40, misioneros y criollos habían introducido de buen gusto el sistema capitalista, un negocio redondo teniendo en cuenta que el precio de la inversión para producir el beneficio era prácticamente nulo. Lo poco que se pagaba a la mano de obra indígena, se les obligaba a reinvertirlo en los productos que estos les ofrecían u obligaban a consumir a precios terriblemente abusivos.

“Alrededor de quince hombres jóvenes, o sea, el 41 por ciento de la fuerza trabajadora varonil de la ranchería, van a atrabajar en el aserradero del criollo que se dice “dueño” de Murako. Estos indios son llevados al trabajo los lunes por la mañana, trabajan en el aserradero durante toda la semana y regresan a Murako los sábados por la tarde; para volver el lunes siguiente a reanudar sus tareas en el aserradero. Algunos no trabajan propiamente en el aserradero, sino que son mandados a la selva a talar árboles. Los hombres que trabajan en el aserradero reciben como salario la cantidad de dos bolívares diarios y comida, que consiste en ocumo, casabe, papelón y morocoto salado. Esa comida se la entrega al “Gobernador” (jefe de la ranchería) para que él la reparta entre los trabajadores. Lo extra que gastan, tanto en comida como en herramientas, se les descuenta del sueldo. La ropa (el criollo “dueño” de Murako les obliga por la fuerza a usar pantalones y camisa), se la compran al dueño del aserradero o a los bingueros⁵⁰ a precios sumamente elevados no solamente en relación con las posibilidades económicas de los Guaraos, sino también con respecto a los precios del mercado urbano venezolano” (UCV, 1956:35)

Evidentemente, los dueños de todas estas nuevas industrias, léase los aserraderos o el mercado de la agricultura, eran tanto los misioneros como los criollos, que eran quienes poseían el control sobre este nuevo sistema económico que llegaba para asentarse y se abría paso en el delta a través de la explotación indiscriminada tanto de la población autóctona como de los recursos naturales. De esta forma, nos encontramos en el preámbulo de una nueva etapa para la sociedad warao, en el principio del fin de una cultura que sobrevivió a las diferentes oleadas étnicas hostiles prehispánicas, que sobrevivieron a la conquista y a la colonización y que la “modernidad” y el “desarrollo” no han dejado escapar.

La otra parte de la misión era la de civilizar a través de la transmisión de los preceptos correctos que un buen ciudadano venezolano perteneciente a la gran nación venezolana debía de interiorizar. Evidentemente, para ello había que acabar con los principios que regían tradicionalmente la comunidad: “Dentro de la ranchería o agrupación independiente de familias, la autoridad la ejerce el mas anciano. Los misioneros hemos cambiado ese concepto” (S.R. y Muñecas, 1953:30, cit. por Antropología Cautiva de Babilonia, 2005^a:5) Era absolutamente necesario rediseñar desde la base al individuo warao, para que pudiera comprender y acatar las ventajas de la vida civilizada que “no comprendía”.

Debido a la resistencia ofrecida, o más bien a la incomprensión (lógica) de lo que se les estaba contando y a los infructuosos resultados derivados de ello, los misioneros

⁵⁰ *Los bongueros son criollos que pasan de vez en cuando con sus comercios flotantes por los caños del Delta. Compran los productos warao a muy bajo precio (un chinchorro a 15 o 20 bolívares, un kilogramo de morocoto salado a 0.20 bolívares, etc.) y a cambio les venden los productos ajenos a precios sumamente elevados, como un pantalón para el trabajo a 50 bolívares. Aunque estas cantidades corresponden a los años 50, hoy en día la situación es análoga. (UCV, 1956:35)*

adoptaron pronto nuevos métodos para inculcar lo que consideraban axiomas y ventajas, por supuesto siempre velando por "lo mejor para el indígena".

"Los misioneros hemos adoptado como sistema los internados. De esta manera el proceso evolutivo del indio se hace desde la niñez mediante métodos apropiados y regulares...En cuanto a los adultos hemos procurado fomentar la iniciativa particular por medio del dinero y del trabajo" (S.R. y Muñecas, 1953:29, cit. por Antropología Cautiva de Babilonia, 2005^a:3)

Nada más lejos de la verdad sería el suponer que la estructura que regía la sociedad warao era estática y que el objetivo giraba entorno a mantener esta sin alteración alguna. Como creo que se ha ido viendo a lo largo del trabajo, numerosos son los relatos en que los waraos reciben de muy buen grado innovaciones en su modo de vida, entre los *kanobo* no hay rechazo alguno por las "nuevas tecnologías" u otras innovaciones. La novedad se evaluaba y sopesaba, y si en verdad se consideraba que era útil se introducía.

Desde la época de la conquista los waraos acogieron con beneplácito la introducción de las herramientas de metal que les llegaban del intercambio con conquistadores u otras etnias, pues las consideraron más útiles que sus "tradicionales" gubias y hachas de corteza de moriche ya que aumentaban el tiempo de vida útil de la herramienta y hacían mucho más efectivo el trabajo a realizar (Antropología Cautiva de Babilonia, 2005^a:7). Los waraos siempre han mantenido un intercambio de productos intra e interregional y en el ámbito extraterritorial con otros grupos étnicos de la isla de Trinidad, el golfo de Paria o la Guyana desde época prehispánica (Ayala, 2001:170), y conocían las innovaciones de otros grupos. Conocían la alfarería, por ejemplo, sin embargo, nunca consideraron que esta les reportara un beneficio suficiente como para introducirla en su cultura. Otro ejemplo, sería la introducción durante el siglo XVIII del violín entre sus instrumentos musicales, algo que hicieron de buen grado.

En definitiva, lo que quiero apuntar es que los waraos nunca han sido reticentes al "cambio", concibiendo este como la asimilación de innovaciones en su cultura. El gran daño que los misioneros hicieron no fue la introducción de nuevos enseres (ropa, nylon, maquinas de coser, etc.), ni siquiera la introducción del trabajo asalariado o la economía monetaria, factores que en si mismos no tienen por qué desestructurar una sociedad. El terrible e irreparable daño fue el proceso de aculturación que acompañó a estas introducciones. La destrucción intencionada de su cosmovisión, en la cual no sólo se incluyen las creencias religiosas sino toda una praxis referente al conocimiento del medio y su adaptación a este tanto social como espiritual, saberes tradicionales que permitieron su supervivencia en la región durante cientos de años de una forma autosuficiente.

Desde el principio no se les permitió ni tan siquiera el beneplácito de la duda de que su cultura podía ser tan válida como cualquier otra, no se fue a ayudar a un pueblo a integrarse en una estructura mayor; se fue a erradicar un pueblo para crear otro nuevo que pudiera soportar con resignación cristiana su nueva situación en el mundo, que creo que el tiempo ha demostrado que las ventajas que reportaba al menos deberían haber sido valoradas por sus protagonistas.

"El indio no siente deseo alguno de superación mental, no comprende las ventajas de la vida civilizada...Se sienten inferiores a los civilizados...El indio es un niño grande, una mentalidad retrasada, o mejor, no desarrollada...Antes de llegar el misionero no había pasado por su mente ninguna idea abstracta..." (S.R. y Muñecas, 1953:30, cit. por Antropología Cautiva de Babilonia, 2005^a:4)

1.5.2. DE LOS AÑOS 60 HASTA EL FINAL DEL SIGLO XX

Con el tiempo las cosas no mejoraron mucho, puesto que todavía en 1968 el informe anual de la Oficina Central de Asuntos Indígenas de Venezuela contemplaba un "Programa de Civilización y Protección de indígenas" y en el listado de actividades realizadas ese año por la Comisión Indigenista Nacional aparecía la elaboración de un informe sobre "la frecuente e inconveniente presentación, en la prensa del país, de los hábitos, costumbres y otros aspectos de los indígenas no incorporados, así como también en diversas exhibiciones turísticas en países del extranjero." (MSDSRBV, 2002:2)

La vergüenza étnica alcanzaba de esta forma un rango de política oficial.

A ello se suma, el megaproyecto⁵¹ terminado en 1965 por la entonces recién creada CVG (Corporación Venezolana de Guayana), del dique-carretera El Volcán, que cerro el caño Manamo. Este dique se encuentra a unos 15km de Tucupita y sus compuertas regulan el flujo del caño Manamo, reduciendo su caudal promedio de 3500m³/s a 250m³/s (MARBV, 2005:8). No es difícil hacerse una idea de que esto no fue, ni es inocuo para el equilibrio medioambiental.

Esta construcción se llevo a cabo por varias razones. La principal sería evitar las inundaciones de la isla fluvial de Tucupita⁵² y de los cultivos agrícolas en incipiente desarrollo y expansión en aquella época (se necesitaba liberar tierras). A su vez, esto permitía comunicar esta población deltaica con el resto del país, insertándola de esta forma en el régimen económico regional, nacional y global. Simultáneamente, la construcción del dique permite la extracción y el transporte de hierro (una de las regiones más ricas del mundo en este mineral) por la CVG, y de otras explotaciones mineras, madereras y petroleras en la región.

Entre las consecuencias mas graves se encuentran la fuerte reducción en el aporte de sedimentos en el delta nororiental, que a largo plazo provocarán la disminución de minerales en la región y el incremento de la formación de tuberías en los suelos; a su vez la modificación de la descarga de agua dulce del Orinoco en el mar, ha modificado el régimen de mareas y el equilibrio del agua salada existente (MARBV, 2005:8). Esto se traduce en el avance del agua marina dentro del caño, que afecta a la salinidad de los suelos lo cual hace retroceder a la mayoría de las plantas y otras formas de vida asociada, y permite el avance del mangle rojo, la única planta que resiste la salinidad. Sin embargo, el avance del mangle no es una buena noticia puesto que este, a pesar de que frena el deterioro, empobrece el suelo y lo saliniza aún más liberando sulfatos que con el agua forman ácidos (ácido sulfúrico). Esta acidificación insostenible para la vida, a la larga puede crear condiciones inhóspitas aun para el mangle rojo (Antropología Cautiva de Babilonia, 2005b). A esto habría que sumar el aumento de la temperatura del agua junto con la disminución del oxígeno que en esta se halla disuelto.

Por supuesto, esto afecta a toda la cuenca del Caño Manamo, incluyendo los caños y cañitos que se interconectan con esta, como por ejemplo el caño de Pedernales. El centro poblado más grande de este último caño lleva su mismo nombre, Pedernales (Golfo de Paria), asentamiento criollo por excelencia, con una

⁵¹ *Este proyecto formaba parte del primer gran complejo de proyectos de desarrollo de la IV República.*

⁵² *Hoy capital del Estado del Delta Amacuro, con una población de unos 40.000 habitantes.*

antigüedad menor a un siglo, que acoge a las petroleras multinacionales, cuyos desechos afectan directamente en el índice de polución del agua.

Esto lo apunto brevemente, ya que todo ello viene directamente a repercutir sobre la población warao que habitaba y habita esta región del delta y la cual no fue tomada en consideración ni para este ni para otros proyectos de gran envergadura que alteraban, y alteran, muy gravemente todo el equilibrio del ecosistema. Los waraos bebían, y aun hoy la mayor parte beben, el agua directamente del caño, y la basura generada, hasta entonces biodegradable, se arroja al suelo (parte inferior de los palafitos) y la marea la "lavaba", algo que no ha cambiado a pesar de que la basura que hoy se genera no sea biodegradable.

Han llegado nuevas formas de organización económica, que principalmente explotan, han llegado nuevas formas de organización social, que principalmente han desestructurado su cultura, ha llegado la "modernidad", pero tan solo una pequeñísima parte.

La situación en la que se encontraba la etnia warao frente al "mundo externo", y como éste pautaba y articulaba las relaciones que con los waraos establecía, venía perfilándose desde la década de los años 20. Sin embargo, no será hasta la década de los años noventa, especialmente durante 1992 y 1993, cuando se pongan de relieve y exterioricen cuestiones que aunque se hallaban sumergidas en lo más hondo, y no tanto, del imaginario, eran las que venían permeando el contacto desde el principio.

Entre 1992 y 1993 una feroz epidemia de cólera azoto el Delta de Orinoco cobrándose la vida de más de 500 personas, lo que significo el fin de muchas comunidades (unidades domésticas) en su totalidad. Un adulto saludable puede morir en 12 horas tras haber estado expuesto a la bacteria *Vibrio cholerae*⁵³, la rapidez con la mata prácticamente no tiene rival. Lo que más llama la atención, sin embargo, es que el cólera es una enfermedad fácil de prevenir y tratar. Alimentos y agua no contaminados son suficientes para que la enfermedad no se desarrolle. La mayoría de los pacientes pueden ser salvados mediante el suministro de una solución generalmente disponible que contiene azúcar, sal y electrolitos, e incluso los pacientes en severo estado de deshidratación, casi inconscientes, pueden recuperarse con una sencilla rehidratación intravenosa. La enfermedad también responde de forma muy rápida al tratamiento con antibióticos (Briggs/Mantini, 2004: 33).

Cuando el cólera cruzo la frontera y llego al delta todavía la mayoría de las regiones deltaicas, excluyendo por supuesto los núcleos más grandes de población situados en los límites de este y núcleos aislados, carecían de clínicas, misiones, escuelas u oficinas gubernamentales. Por supuesto, tampoco había médicos disponibles para tratar a los pacientes o explicar que era lo que estaba sucediendo. Los *wisidatu* de cada comunidad intentaban hacer frente a una enfermedad que los desconcertaba, y los mataba rápidamente incluso a ellos. Solo se podía especular que algún tipo de hechicería desconocida era la culpable de las muertes inesperadas, violentas e inexplicables que se estaban dando.

⁵³ ***La toxina producida por esta bacteria paraliza los intestinos de tal manera que todos los fluidos pasan directamente a estos, ocasionando una diarrea y deshidratación extremadamente veloz.***

En la siguiente entrevista realizada a Salomón Medina, por Charles Briggs, en Tucupita en noviembre de 1992 se refleja como se percibió con desconcierto e impotencia el inicio y propagación de la enfermedad:

“Nosotros estábamos comiendo bien, comiendo bien, comiendo bien y entonces de repente, comenzamos a cagar todo el tiempo...Nosotros estábamos viviendo como siempre lo habíamos hecho; nosotros estábamos bien, mira, estábamos felices. Y a pesar de que nosotros estábamos bien, él (Santiago Ribera)⁵⁴ comenzó a cagar a la mitad de la noche. Él cagó, cagó, cagó por cuatro veces. Él se estaba enfermando de verdad, se estaba enfermando de verdad. “Yo me estoy debilitando, yo me estoy de verdad debilitando” (él) dijo sus últimas palabras. Cuando hizo silencio, después de decir estas palabras, murió.

Ya que no sabíamos lo que estaba pasando, no supimos por qué murió. Debido a que no supimos qué estaba pasando, la gente decía ¡Maldición! Ese warao que sabe sobre hechicería criolla ha puesto un conjuro en él con una cruz; el murió de conjuro. (...) Pensamos que lo había matado con brujería. Ya que no sabíamos nada de la enfermedad, es por eso, que así (pensamos) que murió. Entonces al día siguiente otra persona comenzó igualmente a cagar. Nosotros empezamos a cagar temprano en la mañana y el otro tipo murió, un poquito más tarde. (...) Mira, entonces unos calambres horribles hacían temblar nuestros cuerpos, y la gente moría inmediatamente, la gente moría inmediatamente, es así como morían. Uno, otro y otro murieron y cuando el atardecer llegó, otro murió, otro estaba cagando, otro estaba cagando de la misma manera, cagando, cagando, cagando, vomitando. Y cuando la gente comenzaba a vomitar, ellos decían “Me voy”, esas serían sus últimas palabras.” (Briggs/Mantini, 2004:34-35)

La respuesta ante estos sucesos de los waraos fue un éxodo brutal en curiara hacia los núcleos de población criolla en busca desesperada de la medicina que practicaban estos. Dependiendo de la región en la que habitaran unos se dirigieron a Tucupita, otros a Pedernales y otros a Barrancas (ver grafico 8). Aquí empieza otra nueva etapa para la sociedad warao, que comenzará pronto a denominarse “mendicidad”.

Llegados a este punto, me gustaría resaltar un dato, que aunque creo que se ha podido ir percibiendo a lo largo de todo el trabajo, en el tema en el que nos encontramos adquiere un relevancia fundamental. Los ciudadanos venezolanos del delta, porque ambos lo son, se catalogan en dos grupos muy bien delimitados: los indígenas y los criollos (no indígenas). Esta clasificación es muy real y el aspecto racial de tal catalogación determina de forma decisiva los aspectos cotidianos de la vida de una persona en la región. La gran mayoría de las personas que murieron de cólera durante la epidemia eran catalogadas como indígenas pertenecientes, según la clasificación, al “grupo étnico warao” (Briggs/Mantini, 2004: 36).

La epidemia de cólera, asociada a gentes del más bajo estrato social, junto al subsiguiente éxodo desconcertó al gobierno estatal y amenazó su legitimidad. Los periodistas, y organismos internacionales como la OMS y la Organización Panamericana de la salud, denunciaban la situación en el delta, y en otros países

⁵⁴ *Era uno de los chamanes mas respetados en la practica de la medicina joaratu de la comunidad warao de Mariusa, cercana a Murako (ver grafico 9).*

latinoamericanos desde que se dieron los primeros casos en Perú en enero de 1991. Imágenes de enfermos de cólera e informes dieron la vuelta al mundo.

Los relatos de los periodistas pusieron en el punto de mira a las instituciones de salud pública venezolana, y obligaron a sus funcionarios a actuar, dándoles sin querer el poder de ser la única fuente autorizada de información en relación con la enfermedad, obviando en gran parte las historias de los propios protagonistas. El Delta del Amacuro se convirtió así, a los ojos de los modernos venezolanos, en un bastión de atraso e ignorancia, "un cáncer premoderno en un país moderno", y sus habitantes, los waraos, eran vistos no solo como una vergüenza y un obstáculo para la explotación de la región, sino como una carga política. Circularon historias de muchos tipos que relacionaban la enfermedad con diversos campos como el de la crisis económica (década de los 80), culpando a esta de la falta de asistencia institucional. Sin embargo, las narraciones (funcionarios de salud, políticos, etc.) creadas para proteger la legitimidad de las instituciones en general, y de las de la salud pública en particular, que se difundieron ampliamente en los medios de comunicación estuvieron orientadas a plantear la enfermedad como un "problema indígena", más específicamente warao, haciendo a estos los responsables de la transmisión de la epidemia. Las narraciones puntualizaban como sus creencias y prácticas culturales, en especial aquellas que se dirigían al cuidado de la salud y la higiene, transformaron sus cuerpos en portadores naturales de la enfermedad (Briggs/Manzini, 2004: 41).

El racismo por tanto, se hizo factor crucial en todo el proceso, puesto que este afecto de forma decisiva en la distribución de los servicios médicos básicos y el trato que recibieron los pacientes que sí recibieron los cuidados y medidas básicas de atención.

Mucho después de que se declarará oficialmente por terminada la epidemia a mediados de 1993, los efectos devastadores de esta siguieron sintiéndose en el delta. Esta epidemia soterró la fe que los waraos proferían a su medicina, a partir de entonces a los médicos institucionales y sus medicinas, particularmente los antibióticos, empezaron a atribuírseles poderes mágicos. Sin embargo, esos maravillosos médicos, sus medicinas, embarcaciones y atenciones, desaparecieron cuando los periodistas regresaron a Caracas y el escándalo, que adquirió la atención internacional y era el objetivo principal del gobierno a erradicar, quedó oficialmente resuelto. Una vez la situación quedó estabilizada, las condiciones de salud empeoraron en la región deltaica, y los ciudadanos venezolanos clasificados como indígenas se convirtieron en objeto de un atroz racismo (Briggs/Manzini, 2004: 42).

"Cuando ellos quisieron salvar nuestras vidas, ellos los hicieron. Ahora ellos quieren que nosotros muriéramos" (Briggs/Manzini, 2004: 37)

1.5.3. SIGLO XXI

Desde principios de los años 90 los efectos de la economía nacional se han dejado sentir aún más progresivamente en las tierras del delta del Orinoco. En muchas comunidades el dinero se ha convertido en el eje económico principal, y por ser este principalmente accesible para los varones se está desplazando la organización matrifocal de la familia extendida tradicional. Disminuyendo de esta forma el rol femenino, tradicional núcleo de la vida social warao, y aumentando las familias cuya importancia gira en torno a la masculinidad y la importancia vital de esta para la supervivencia.

Ante esto por supuesto, las mujeres han empezado a reaccionar. Muchas de las nuevas generaciones de femeninas, menores de 20 años, han decidido no casarse a

edades tan tempranas como las que marcaba la tradición, prefiriendo alargar el tiempo de crear una familia. Quieren “estudiar” con el fin de poder integrarse en la economía que las desplaza. Su trabajo, que gira en torno a las artesanías (cestería y elaboración de chinchorros) ya no les resulta rentable en comparación con el sueldo, que recibe una maestra o una auxiliar de enfermería. Consideran que el empleo asalariado las puede ayudar a recuperar el control económico que hoy en día esta en manos de los hombres. Algunas, en contra de sus normas tradicionales, consideran viable como salida el casarse con un criollo (Ayala, 2001:260).

A esto se suma un nuevo factor, el de la emigración comenzada durante la epidemia y mantenida hasta hoy. Los indígenas están de “actualidad”, empiezan a aparecer en los medios de comunicación como nunca antes lo habían hecho. Pero esta situación no se debe tanto a sus problemas concretos sino por constituirse ellos como un problema en si mismo. Mientras los indígenas estaban concentrados en un punto geográfico concreto que constituía un problema secundario, en el mejor de los casos, para el gobierno no había mayores problemas. Pero hoy, muchos de esos indígenas han salido de sus núcleos, por supuesto no todos, y sus objetivos los constituyen las ciudades criollas principales tanto de sus regiones como del resto de la nación, incluida por supuesto Caracas. Es entonces cuando el problema se torna inmediato pues ya sus problemas no les afectan a “ellos” solamente, sino a “nosotros”.

Se ha especulado mucho sobre el por qué de la emigración warao y otras etnias a las capitales, principalmente a Caracas, el por qué del abandono de sus actividades tradicionales de subsistencia en sus idealizados núcleos de origen. Se barajan múltiples hipótesis. Tal vez, la mas llamativa sea el estudio llevado a cabo por el antropólogo Juan Luis Rodríguez⁵⁵, que basado en ideas que Heinen, Garcia Castro y Werner Wilbert han estado explorando, sostiene que la mendicidad urbana es una reproducción actualizada del patrón recolector que constituía el modo de trabajo y subsistencia de la estructura tradicional warao. De esta forma nos encontramos ante un cambio de significantes y significados, curioso cuanto menos, de “mendicidad urbana indígena” a “recolección de dinero”. A su vez, esta “recolección de dinero”, según el autor, recuperaría el rol tradicional de la mujer warao, principales protagonistas de la mendicidad junto a los niños, después de la introducción del trabajo asalariado y las dificultades de inclusión en la economía capitalista, reinventando y reencontrado en esta opción la reproducción del patrón de vida recolector regenerado por la necesidad (Alegreett, 2004:4).

Una cuestión importante a tener en cuenta en todo este asunto es que cuando se les concede voz a los protagonistas en la ciudad, estos expresan que se han marchado del delta por falta de empleo. Empleo creado con la introducción de la empresa privada, estatal y misional a mediados del siglo XX, introducciones imposibles si no iban acompañadas de una nueva concepción del trabajo, del individualismo y de los ideales a los cuales se debía aspirar. Según indicios que Heinen y García Castro apuntan en sus últimos estudios, los grupos waraos en Caracas fueron fuertemente influenciados por los misioneros, teniendo una buena base de educación escolar al menos para los primeros cursos, siendo buenos hablantes bilingües. No conocerían otra forma de subsistencia que no fuera la de trabajar por dinero (Alegreett, 2004:5-6). Son hijos de varias generaciones de trabajadores asalariados que no conocen ya las tradicionales formas de trabajo ni el

⁵⁵ ***Nuevas formas de supervivencia económica de los Waraos del Delta Central en Caracas. Trabajo de tesis de grado presentado para optar al título de antropólogo. 2001 Caracas : Escuela de Antropología de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela.***

medio en que estas se realizaban. Por tanto, cuando el empleo no existe no queda más remedio que ir a buscarlo aunque sea en forma de actividades informales o marginales como la mendicidad. A su vez, la forma en la que conciben la residencia y las formas de asociación son más semejantes a las formas urbanizadas que a las tradicionales normas que regían las comunidades deltaicas.

Cabría plantearse muchas cuestiones ante la situación que se les plantea a los waraos en la actualidad, una de las más básicas es cual es el tipo de educación que reciben hoy en las escuelas, que guste o no forman parte de la realidad cotidiana warao. Esa educación es sumamente precaria por falta de recursos e interés por parte de los organismos oficiales, dejándoles en una situación frente al mercado de trabajo sumamente vulnerable y que ofrece pocas opciones, muy especialmente a las mujeres. Apenas se llega a alfabetizar minimamente a los pupilos que asisten a clases comunes en las que se aglutina niños de muy diversas edades. Esto les deja insertos en el nuevo sistema económico pero no les da herramientas para enfrentarlo, a no ser que alguien considere viables la explotación o la mendicidad como salidas alternativas.

CONCLUSIONES.

“Cuando bajaban las aguas del Orinoco, las piraguas traían a los caribes con sus hachas de guerra. Nadie podía con los hijos del jaguar. Arrasaban las aldeas y hacían flautas con los huesos de sus víctimas. A nadie temían. Solamente les daba pánico un fantasma que había brotado de sus propios corazones. El los espantaba, escondido tras los troncos. El les rompía los puentes y les colocaba al paso las lianas enredadas que los hacían tropezar. Viajaba de noche; para despistarlos, pisaba al revés. Estaba en el cerro que desprendía la roca, en el fango que se hundía bajo sus pies, en la hoja de la planta venenosa y en el roce de la araña. Él los derribaba soplando, les metía la fiebre por la oreja y les robaba la sombra.

No era dolor, pero dolía. No era la muerte, pero mataba. Se llamaba Kanaima y había nacido entre los vencedores para vengar a los vencidos.”

(Galeano, 1999: 44-45)

Somos aproximadamente unos 6400 millones de personas cohabitando en este planeta. De esta cifra, viven bajo el umbral de la pobreza material unos 2500 millones de personas según datos del Banco Mundial. Sin mencionar, a todo ese porcentaje de población que vive por encima del umbral de la pobreza, es decir, todas aquellas personas que viven con más de 60 dólares al mes. Los waraos representan dentro de este marco unos 36.000 individuos, de los cuales ya más de 3000 no hablan su lengua nativa. El proceso que los ha transformado de una cultura independiente y autosuficiente, a ser parte de las estadísticas de organismos internacionales que los insertan dentro del estrato más ínfimo de la pirámide jerárquica social de nuestro sistema, ha trascendido en el corto lapso de tiempo de unos 80 años.

La brutalidad del proceso de aculturación junto a su inherente consecuencia que es la situación de desprotección en la que se ha quedado el pueblo warao frente al nuevo orden impuesto en su territorio, tal vez no sea la cuestión más sorprendente, teniendo en cuenta que estas situaciones representan una constante en nuestra historia. Lo realmente abrumador es que en el siglo XX, no tan lejano, se haya iniciado el proceso y se haya desarrollado de tal forma que en el siglo XXI estemos asistiendo indiferentes a las consecuencias de una situación que cuando se estudia en el siglo XVI a todos nos remueve el alma, y se nos entremezclan sentimientos de indignación y desolación. Curiosamente la justificación que más tranquilos nos deja en este último caso es pensar que: “en fin...era el siglo XVI y cuanto hemos

“evolucionado” desde entonces...”, pero en el siglo XXI, ¿cuál es la justificación que deja tranquilas las conciencias?

El debate esta servido, ¿que es lo mejor ante esta situación? ¿Cual es la postura a adoptar frente a la situación en la que se encuentran otros pueblos? ¿Observar y tomar nota del proceso de extinción, explotación, o adaptación de una sociedad? ¿Un proceso acelerado esta vez enculturativo? ¿Dejar que la historia decida su destino? ¿Cuál es la justificación más razonable para no tener que pensar que algo estamos haciendo muy mal?

La respuesta es bien incierta, hay muchas opiniones y por supuesto estas no son homogéneas. Muchas son las cuestiones y muy pocas las soluciones ante la evolución de una situación que comienza a hacerse insostenible para nuestra sociedad. Una sociedad que necesariamente necesita fagocitar otras sociedades si quiere sobrevivir, pues realmente, como otros hicieron en el pasado, se alimenta de las tierras y de la mano de obra de esas poblaciones. La ley sigue siendo la del más fuerte, lo que se supone que han cambiado son los valores y objetivos, aunque realmente esto ultimo no parece ser mas que el espejismo borroso de lo que nos gustaría ser y no somos. Podríamos llamar a esos nuevos conceptos y principios nacidos tras la Segunda Guerra Mundial, y materializados a través de instituciones y organismos internacionales, *kanaima* o en otras palabras *conciencia*.

Hace unos 100 años, los waraos vivían en su pequeña burbuja en este mundo, sabían que existían otras personas fuera de su territorio, pero gracias a que su burbuja jamás había interesado vivieron relativamente “tranquilos”, es decir, en un estado de perpetuación cíclica de los acontecimientos, en un mundo que garantizaba la vida. Esto no quiere decir que vivieran en un estado utópico de felicidad constante, simplemente quería decir que conocían el mundo, “su mundo”, conocían las leyes que lo regían y sabían como manejarse en el de forma que potenciara la seguridad interna del individuo y del colectivo frente a su entorno.

Pero esto llego a su fin cuando se descubrió que su burbuja tenía minerales, madera, petróleo, etc. Su territorio empezó a interesar por los recursos que ofrecía, recursos naturales sin explotar en un mundo en el que se empieza a carecer de estos. ¿Cuál es el problema? Que junto a los recursos, en el mismo lote, se adjunta un grupo más o menos numeroso de personas. La solución fue mandar un grupo de religiosos cuya función no acabo de entender muy bien cual era, si bien convertirlos en “pobres” devotos resignados a su suerte por la decisión de un dios extraño, o bien crear comunidades de fieles con la esperanza de hacer algo bueno por este mundo.

A ello se suma, la mediocridad. Uno de los aspectos que caracteriza a nuestra sociedad en la forma de hacer las cosas. Estas no se hacen bien o al menos como debieran hacerse. Por ello, en la gran mayoría de las ocasiones, se produce un daño muchísimo mayor del bien que “honestamente” se buscaba. Pudiera pensarse que si realmente el fin que buscaban los estados era la integración de estos grupos a la vida de la nación, el proceso aculturativo (pues se daba por supuesto que la cultura de estos grupos no era tal, para quienes querían “ayudarlos” eran percibidos no solo como analfabetos sino como una carga que retrasaba el desarrollo del sistema en el que el estado deseaba desenvolverse) debería de haber corrido a cargo del estado o al menos de su supervisión y además haber contando con una estupenda infraestructura, que facilitara la pronta asimilación del nuevo corpus a seguir. Pero no, la realidad y las intenciones que se llevaron y se llevan a la práctica son bien distintas, y no tan diferentes de las que antaño hicieron la historia.

Es cierto que hoy, viendo el ritmo al que se esta deteriorando el entorno, pudiendo afectar este factor en el futuro a la propia obtención de los recursos naturales del

delta orinoqueño, junto a la propia cuestión ética, quiero pensar que también honesta, de que esta pasando con las personas que habitaban el delta, se han promovido algunos proyectos, la mayor parte de ellos dirigidos a la preocupación de algunos sectores por la conservación del medio. Dentro de estos últimos, los proyectos dirigidos concretamente a la población warao consisten en la difusión de una educación bilingüe que promueva los aspectos culturales de los waraos referentes a la conservación del medio. En otras palabras, reenseñarles cuál se supone que era su tradicional posición frente a la necesidad de mantener el equilibrio del medio para garantizar la perpetuidad de la vida. Algo que no deja de ser cuanto menos paradójico.

Lo que es realmente desesperanzador de todo el panorama, no solo de la etnia warao sino de otras muchas que constituyen poblaciones mucho menores y en fuerte proceso de desaparición, sin hablar por supuesto de las que sobreviven como pueden y por ello aun son mas juzgadas (para bien o para mal), es advertir que la situación de esas poblaciones al grueso de la población no le interesan, le son indiferentes, y en el mejor de los casos les preocupan por la consecuencias que ello puede tener en su propio bienestar (cuestión de la inmigración).

Ya no es el momento de plantearse y lamentar las terribles consecuencias de las barbaridades que hicieron otros en el pasado, es el momento de ser conscientes y actuar frente a las atrocidades que a día de hoy se están cometiendo y las consecuencias de estas en la actualidad. Por lo tanto, y siendo pragmáticos, lo primero de todo es tener muy claro que el poder de acabar o no con una cultura en este momento de la historia lo tienen los países cuyas sociedades giran en torno a una concepción capitalista del sistema económico, guste o no. No es una visión paternalista, es una visión realista. Que el futuro de la etnia warao sea uno o sea otro depende de las medidas que se adopten, o no se adopten, en la sociedad en la que ya se hallan inmersos y de la que ya tristemente no pueden escapar.

Para las mismas personas que poblamos ese otro mundo, que nos hallamos insertos dentro de esta sociedad, nos es muy difícil comprender el funcionamiento de este sistema, derrochador de grandes y graves contradicciones. Por lo que no me cuesta mucho entender que desde fuera, y sin una mínima formación que permita no ya la integración sino la supervivencia en el presente y el futuro, no se presenten nada alentadoras las perspectivas para aquellos que no manejan los conceptos básicos que mueven en la actualidad el mundo. Conocer el funcionamiento del sistema que te amedrenta es el primer paso para poder adoptar una posición firme, sea la que sea, frente a él que te permita desenvolverte en su interior manteniendo cierta autonomía, dignidad y coherencia con tus valores.

A modo de resumen, tal y como yo lo veo, los waraos forman parte de un sector de la población ya inserta en nuestro sistema, ya no son percibidos como cultura tribal sino como grupo étnico (ver conceptos de ambos términos en Jackson, 1989). El proceso aculturativo ya ha hecho su función, y no tienen otras armas que las nuestras para sobrevivir. A ello por supuesto hay que sumar la cuestión racial que permea la sociedad en la que se hayan insertos. Hasta ahora tan solo el hecho de ser diferente físicamente constituye el mayor problema para la integración, puesto que la propia afirmación de la que se parte, *"todos somos iguales"*, no esta interiorizada en el pensamiento general de la población. Por ello, parece, que actualmente la vía mas factible para hacerse un hueco digno consiste en marcar la diferencia cultural, teóricamente garantizando de esta forma la dignidad y el respeto a todos los individuos de la sociedad, y a la vez ateniéndose a unas pautas comunes de mercado, que le permitan a ese pueblo ser miembro activo y de pleno derecho dentro del sistema. En otras palabras adaptar los puntos fundamentales que constituyen su idiosincrasia como pueblo a las pautas económicas de nuestra sociedad, al fin de al cabo único elemento cohesionador de la llamada sociedad

occidental, en torno al cual giran el resto de de cuestiones (política, jerarquía social, etc.). En sí, esta vía presenta graves contradicciones, pues es inevitable colegir que en el momento en que utilizan nuestros códigos ya han perdido la mayor parte de los suyos. Pero con la contradicción, al menos, se puede vivir.

Ojala la conciencia colectiva del grupo sea cada vez mas consciente de la humanidad en su conjunto y no solo de pequeñas partes que se antojan así inconexas, porque "no es dolor, pero duele" ver el propio trato que entre iguales nos proferimos, "no es la muerte, pero mata" a miles de personas la falta de escrúpulos derivados de la carencia de *kanaima*. Sea como fuere la realidad es que a día de hoy los waraos desconocen el funcionamiento del sistema que rige sus vidas y determina su futuro como colectivo.

BIBLIOGRAFÍA

Antropología Cautiva de Babilonia (2005 a): "Sobre la posibilidad del rescate del saber económico y ecológico "tradicional" Warao como alternativa y salida a su integración en la economía global". <http://www.anthroblogs.org/antropologia/>

----- (2005b): "Tímidas consideraciones ante los nuevos intentos de explotación forestal en el Bajo Delta Noroccidental del Orinoco". <http://www.anthroblogs.org/antropologia/>

ALEGRETT, D. A. (2005): *Acerca de la "mendicidad" Warao redefinida como "recolección de dinero"*. (Inédito. Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Escuela de Antropología, Departamento de Lingüística y Antropolingüística). <http://www.anthroblogs.org/antropologia/>

AGUILAR LARRUCEA, T. (2006): "En armonía con el Delta". *El País*. Reportaje fuera de Ruta. 16 de diciembre de 2006. <http://www.elpais.com>

AYALA LAFÉE, C.; WILBERT, W. (2001): *Hijas de la Luna: Enculturación femenina entre los waraos*". Fundación La Salle de Ciencias Naturales e Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Monografía nº 45. Caracas.

BARRAL, B. (1957): *Diccionario Guarao-Español, Español-Guarao*. Sociedad de Ciencias Naturales La Salle. Caracas.

----- (1958): *Guarao guarata: lo que cuentan los indios Guaraos*. Escuelas Graficas Salesianas, XXIV. Caracas.

----- (1969): *Guarao A-ribu: Literatura de los Indios Guaraos*. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas.

BRIGGS, C.; MANTINI-BRIGGS, C. (2004): "Introducción: Muerte en el Delta". *Las historias en los tiempos de cólera*: 29-51. Nueva Sociedad. Caracas.

DIAZ, G. (1997): "Pueblo Warao en peligro de desaparecer". *Ciencia al Día* 36(2). Revista Venezolana de Ciencia y Tecnología. <http://www.ecoloxistesasturies.org/venweb/articulos/warao.htm>

DAVIES, V. (2001): "Los Waraos pierden el país del agua". *El Nacional*. 7 de septiembre de 2001. Caracas. <http://www.ecoloxistesasturies.org/venweb/articulos/warao.htm>

ESCALANTE, B.; MORALEDA, L. (1992): *Narraciones Warao*. Fundación La Salle e Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Caracas.

GALEANO, E. (1999): *Memorias del fuego. I. Los nacimientos*. Siglo XXI Editores. Madrid.

GARCÍA, Mons. A. (1990): *Cuentos y Tradiciones de los guaraunos: Lo que contaban estos indígenas doscientos cincuenta años atrás*. Abya-Yala/MLAL. Quito.

JACKSON, J. (1989): "¿Existe una manera de hablar sobre hacer cultura sin hacer enemigos?". *Dialectical Anthropologic* 14: 127-143.

MARBV-Ministerio de Ambiente de la Republica Bolivariana de Venezuela (2005): *La reserva de biosfera en el Delta del Orinoco*. Proyecto Conservación y Uso Sustentable de la Diversidad Biológica de la Reserva de Biosfera y lo Humedales del Delta del Orinoco (RBDO). Caracas.

MSDSRBV-Ministerio de salud y desarrollo social de la Republica Bolivariana de Venezuela (2002): *Enfoque de Etnias Indígenas de Venezuela. Hacia un sistema Integral de Calidad de Vida y Salud*". Caracas. <http://www.sisov.mpd.gob.ve/estudios/13/Enfoque%20de%20Etnias%20Indigenas.pdf>

PASTOR ALFONSO, M. J. (2001): *De la teoría a la práctica antropológica: El museo como referencia*. Universidad de Alicante. Alicante.

SUÁREZ, M. M. (1972): *Terminología, alianza matrimonial y cambio en la sociedad Warao*. Universidad Católica Andrés Bello. Instituto de Investigaciones Históricas. Seminario de Lenguas Indígenas. Caracas.

UCV-Universidad Central de Venezuela (1956): *Los guaraos del Delta Amacuro*. Informe de una investigación de campo, efectuada con fines pedagógicos, del 9 al 19 de abril de 1954. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

WILBERT, J. (1956): "Rasgos culturales circuncaribes entre los warrau y sus inferencias". Separata de la *Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle* 45 (Tomo XVI). Caracas.

WILBERT, W. (1996): *Fitoterapia Warao: Una teoría pnéumica de la salud, la enfermedad y la terapia*. Fundación La Salle de Ciencias Naturales e Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Caracas.

Recomiendo visitar la página web de la etnolingüista Heimseite von Stefanie Herrmann, <http://tcl.sfs.uni-tuebingen.de/~herrmann/Heim.html>, donde se puede encontrar bibliografía muy extensa y completa sobre la cultura warao, a parte de su propio trabajo de campo con esta etnia, audiciones de la lengua warao, enlaces de interés, etc.