
Etnia indígena Warao: visibilidade de los prejuícos ocidentales contemporâneos hacia la ancestralidade

The ethnia Warao. Visibility of contemporary western prejudices to ancestry

Etnia indígena Warao: visibilidade dos preconceitos ocidentais contemporâneos diante da ancestralidade

Jenny González-Muñoz¹

RESUMEN

Los pueblos indígenas del *Abya Yala* a lo largo de la historia iniciada con la invasión colonizadora del siglo XV, han estado en constante periodo de resistencia cultural y social frente a los ataques directos e indirectos de la sociedad occidental que forma parte de su entorno. A partir de las luchas reivindicativas progresivamente han ganado espacio sobre todo en el aspecto jurídico, con la inclusión de leyes que velan tanto por la salvaguarda de estos pueblos como de sus bienes y manifestaciones culturales. No obstante, las emergencias contemporâneas relacionadas con crisis político-sociales y el crecimiento de actitudes discriminatorias hacia los pueblos ancestrales, los ha obligado a emprender una especie de diáspora interna y externa en procura de nuevas alternativas de vida. El presente trabajo pretende mostrar diversos aspectos del pueblo *warao*, oriundo del Delta del Orinoco, Venezuela, desde su entorno y contexto hasta la situación contemporânea como inmigrantes a Brasil desde la cual develamos algunas interrogantes con la intención de fomentar la reflexión.

¹ Professora Visitante, Escola de Belas Artes, Departamento de Artes Plásticas, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil. Doutora em Cultura e Arte para América Latina e do Caribe, pela Universidad Pedagógica Experimental Libertador – Instituto Pedagógico de Caracas, Venezuela. Mestre em Memória Social e Cultural, pela Universidade Federal de Pelotas, RS, Brasil (Bolsa em Demanda Social-CAPES). Licenciada em Artes, pela Universidad Central de Venezuela. Pós-doutorado em História, pela Universidade de Passo Fundo (PNPD-CAPES). Pós-doutorado em Pedagogia Militar, menção Seguridad e Defesa Integral da Nação, com trabalho sobre culturas indígenas de fronteira na Venezuela, pela Universidad Militar Bolivariana de Venezuela (Bolsa UMBV). Universidad Pedagógica Experimental Libertador – Instituto Pedagógico de Caracas (UPEL/IPC). Telefone: 55 54 981011616. **E-mail:** jenny66m@gmail.com

PALABRAS CLAVE: Pueblos indígenas. Procesos culturales. Diáspora ancestral. Sociedades.

ABSTRACT

The indigenous peoples of Abya Yala throughout the history begun with the colonizing invasion of the fifteenth century, have been in a constant period of cultural and social resistance against the direct and indirect attacks of Western society that is part of their environment. From the protest struggles they have progressively gained space, especially in the legal aspect, with the inclusion of laws that ensure both the safeguarding of these peoples and their property and cultural manifestations. However, contemporary emergencies related to political-social crises and the growth of discriminatory attitudes towards ancestral peoples have forced them to undertake a kind of internal and external diaspora in search of new life alternatives. The objective of this paper is to show various aspects of the Warao people, from the Orinoco Delta, Venezuela, from their surroundings and context to the contemporary situation as immigrants to Brazil from which we reveal some questions with the intention of encouraging reflection.

KEYWORDS: Indigenous peoples. Cultural processes. Ancestral diaspora. Societies.

RESUMO

Os povos indígenas de *Abya Yala*, ao longo da história iniciada com a invasão colonizadora do Século XV, estão em constante período de resistência cultural e social contra os ataques diretos e indiretos da sociedade ocidental que faz parte de seu ambiente. Das lutas de protesto, eles ganharam espaço progressivamente, especialmente no aspecto jurídico, com a inclusão de leis que garantem a salvaguarda desses povos e seus bens e manifestações culturais. Contudo, emergências contemporâneas relacionadas a crises político-sociais e o crescimento de atitudes discriminatórias em relação aos povos ancestrais os forçaram a empreender uma espécie de diáspora interna e externa em busca de novas alternativas de vida. O objetivo deste artigo é mostrar vários aspectos do povo *warao*, oriundo do Delta do Orinoco, na Venezuela, de seu entorno e contexto até a situação contemporânea como imigrantes no Brasil, da qual revelamos algumas questões com a intenção de incentivar a reflexão.

PALAVRAS-CHAVE: Povos indígenas. Processos culturais. Diáspora ancestral. Sociedades.

HISTORIAS Y MEMORIAS EN TORNO A LOS “DUEÑOS DEL AGUA”

El pueblo *warao* geográficamente está ubicado en el llamado estado Delta Amacuro, otrora Territorio Federal² fundado bajo dicha denominación en 1901, estando conformado para ese momento por los distritos Barima y Tucupita, con la población de San José de Amacuro

² El Territorio Federal Delta Amacuro contaba con 63.667 km², sin embargo, como consecuencia del fallo del Laudo Arbitral de París, de 1899, pierde 23.467 km² de su territorio. El área en litigio hasta ahora, se llama Guyana Esquiba o Esequibo siendo conocida como Zona en Reclamación, donde, por cierto, vive la etnia indígena *akawaio*, blanco de cantidad de problemas a nivel económico, social, político, etc. Para más información al respecto se recomienda el texto de Ronny Velásquez, **Akawaio, los indígenas del Esequibo.**

como capital. En 1991 es exaltado a estado, siendo uno de los 23 que forman la actual República Bolivariana de Venezuela, pasando a tener 4 municipios (Casacoima, Pedernales, Antonio Díaz y Tucupita) y la ciudad de Tucupita como capital. Su superficie es de 40.200 Km², un 4,39% del territorio nacional (GONZÁLEZ MUÑOZ, 2016), destacando en su conformación una gran extensión de agua fluvial formada mayoritariamente por caños del río Orinoco³, con inclusión de zonas de mar provenientes de su ubicación limítrofe al Norte con el Golfo de Paria y el mar de Trinidad y Tobago. Toda esta estructura es importante para la vida del pueblo *warao* en cuanto a su cotidianidad, sistemas de creencia, mitología, procesos artísticos-culturales y organizaciones sociales/comunales.



Figura 1. Vista de la disposición del *janoko*. Jobure de Guayo, municipio Antonio Díaz, estado Delta Amacuro. **Fotografía:** Acervo de la autora, 2013.

Con el agua como elemento constante en un territorio de selva, el pueblo *warao* ha aprendido a echar mano de sus habilidades como navegador y pescador, además de lograr la

³ Es por ello que familiarmente en el país el estado es llamado Delta del Orinoco.

“domesticación” del río para su propio beneficio, por ejemplo, en la construcción de sus viviendas (*janoko*), levantadas a partir de troncos extraídos de árboles locales y colocadas sobre el agua de los caños,⁴ la navegación por medio de canoas, también llamadas *curiara* (*wa*) realizadas con un solo tronco de árbol, siendo éste el medio de transporte por excelencia de dicha etnia, y el amplio conocimiento en relación a la pesca tradicional local.

Tanta es la influencia del agua para este pueblo que en su propia denominación está establecida su vinculación directa, *wa* puede ser interpretada como “canoa”, “*curiara*”, y *arao*, como “dueño de”, o “gente”, por lo que la palabra *warao*, puede ser interpretada como “gente de *curiara*” o “los dueños del agua”. Dicho aspecto se puede observar también en sus mitos fundantes, tal como lo podemos encontrar en las recopilaciones de especialistas como los sacerdotes Julio Lavandero (1992), Antonio Vaquero (2001), los antropólogos Jorge y Esteban Emilio Mosonyi (2000), Omar González Ñañez (2008) y Ronny Velásquez (2017), entre otros, además de mi persona (2009, 2016), quienes hemos encontrado la presencia del elemento agua como una constante en la cosmovisión *warao*. Un ejemplo de esto es el mito Jarayaquera, conocido en criollo como “Buen brazo”, que narra el origen del pueblo *warao*, pero también puede ser visto como un mito de creación universal, pues dentro de él está presente la creación de la presencia humana en “el cielo de abajo” (la Tierra), el origen de la luna (cuando el hueco hecho de manera involuntaria por el arquero Jarayaquera es tapado, igualmente por azar, por una mujer embarazada), además de una serie de elementos propios del mito (ELIADE, 1985) como es el caso del tiempo, espacio, personajes sobrenaturales y la moraleja como enseñanza para futuras generaciones.

Dentro de todo este proceso histórico sobre el origen del *warao* y su vida fluvial, asevera el padre del Barral (1964) que

El verdadero nombre se lo han dado ellos mismos al definirse a sí propios guarao (*warao*) o *guaraotuma* (*waraotuma*) y también *guarotu* o *guaraotu*

⁴ La extracción de estos troncos se realiza luego de una breve ceremonia donde se le pide permiso al árbol que será cortado. El *warao*, como otros ancestrales, es un pueblo que respeta la naturaleza y desde esa armonía no trabaja en función de la depredación, sino específicamente para su sustento.

(warotu, waraotu), en contraposición de jotaro o jotarotu, con que se nombran a los no guaraos, criollos o indios. Ellos los no guaraos, son jotaraos (jota arao, gente de tierra). Ellos, los guaraúnos, no son jota arao (gentes de tierra), sino guarao (gua arao), gente de las embarcaciones, nautas de por vida (p. 1)



Figura 2. Navegación sobre el río Orinoco. Familia *warao* en curiara. **Fotografía:** Acervo de la autora, 2010.

Tal como hemos destacado en líneas anteriores *warao* (*wa* = curiara, canoa, *arao* = gente) es una denominación que designa a las y los miembros de dicha etnia para distinguirse del resto de las personas, de los grupos que no pertenecen al agua, por tanto, criollos y otros pueblos incluso indígenas, al no ser “dueños del *wa*”, “amos del agua”, pertenecen al grupo *jotaroo*, que puede ser interpretado como *jota* = tierra, *arao* = gente, es decir, “gente de tierra” o “gente no dueña del agua”. Esto se sustenta en la habilidad del *warao* como pueblo navegante, característica que aunque no esté demostrada históricamente hablando, se supone a partir de su establecimiento en tiempos remotos en zonas del Caribe, tal vez territorio del pueblo *taino*

(actual República Dominicana y Haití), de cuya etnia aprendieron el arte de elaboración de curiaras y su proceso de navegación. Lo que asimismo, se comprendería desde estudios sobre el idioma *warao* de especialistas como el padre Lavandero (2000), quien basándose en Pané, cree en la posibilidad desde el punto lingüístico, de una raíz *taína* ya que al arribo de los invasores españoles a la isla que llamarían La Hispaniola solo existían tres idiomas en la zona: el *aruaco* o *arawak*, el *caribe* y el *taíno* (*lucayo*), compartiendo, además, un sistema de creencias y culturas muy parecido.

Las dos primeras fueron tan invasoras como lo fue después el español. Si la religión de las islas era la misma desde La Florida hasta Paria, tenemos derecho a sugerir que la lengua guarao, frontera sureña de aquella cultura, pudiera pertenecer a la misma familia lingüística, a lo menos. Hay indicios que van en ese sentido (LAVANDERO, 2000, p. 20)

En los “indicios” a que el autor hace alusión está la presencia de palabras no pertenecientes al idioma *caribe* ni *arawak*, como hamaca, utilizada hasta hoy para designar una suerte de cama tejida y colocada colgando de lado a lado (también se le conoce como chinchorro); así como “*taíno/taína* puede tener interpretación en guarao como *País de la fuerza, de la fortaleza. Ni-taíno*, que en lucayo se entiende como “príncipe”, del guarao se puede traducir como *re-forzado, es-forzado*”. (LAVANDERO, 2000, p. 20) No obstante, otros especialistas como Mosonyi (2000), Barral (1964), Arintero (2000) aseguran que el idioma *warao* no tiene vinculación alguna con las referidas lenguas, siendo un idioma aislado⁵. El padre del Barral es uno de los más explícitos al asegurar que tales supuestas influencias son “exponentes del tráfico y comunicación de los guaraúnos en tiempos pasados con dichas tribus o naciones” (1964, p. 5), o sea, son producto de intercambios y no de orígenes lingüísticos, también porque en el propio idioma *warao* hay inclusión de palabras en inglés, holandés o español.

En todo caso, el *warao* como lengua, ocupa un espacio importante en Venezuela, Guyana y Suriname, siendo en el primero el segundo idioma indígena con mayor cantidad de

⁵ Basilio Arintero (2000), dice que el idioma *warao* constituye “un aislado lingüístico, ya que todavía no se poseen datos suficientes que lo aproximen a otras familias que se hablan en el continente o fuera del mismo”. (p. 118).

hablantes (luego del *wayuunaiki*, perteneciente al pueblo *wayúu*)⁶, lo que es un rasgo de suma importancia para la identidad cultural de dicho pueblo, puesto que sus componentes sociales han insistido en la necesidad de conservar el idioma originario como parte esencial de su identidad y unificación grupal, todo lo cual deviene indudablemente del carácter netamente oral de su proceso cultural, permitiendo pasar de generación en generación tradiciones culinarias, artísticas, la apreciación de la cosmogonía y cosmología, la medicina tradicional, entre otros aspectos cotidianos-sociales, que se han llevado a lo largo de sus migraciones tanto dentro de Venezuela como en los caminos migratorios al exterior tal Guyana, Trinidad y Tobago y más recientemente Brasil, hecho que hemos constatado personalmente en nuestras visitas a Manaus (Amazonas), Boa Vista (Roraima) y Teresina (Piauí).

El idioma, entonces, aparte de ser un elemento de cohesión grupal que permite la comunicación fluida entre los miembros de un mismo grupo, es parte fundamental para el reforzamiento de memorias colectivas y sociales, y en los procesos de alejamiento de la territorialidad ancestral (lugar que permite la ritualización y engloba toda la vida y pasajes a la muerte) es un punto primordial para la solidez de la identidad cultural, desde el sentido de pertenencia, tanto delante de la propia historia como para la defensa (simbólica y física) de su soberanía como pueblo originario.

MIGRACIONES Y APROXIMACIONES NORMATIVAS DE SALVAGUARDA

Cuando se abordan temas históricos de pueblos de tradición fundamentalmente oral, el rol de esa suerte de “cuento” transmitido de generación en generación, de boca a oído

⁶ “Aunque la población censada durante la década del ‘79 se refería solo a 32 pueblos indígenas y a unos 532 743 indígenas, en la actualidad y de acuerdo al último Censo Indígena (2011) se registró un total de 52 pueblos indígenas totalizando 724.592 indígenas representando el 2,7% de la población total venezolana (unos 27.227.930 individuos). Entre los Pueblos declarados, con menos de 1% de población sobre el total nacional, se identifican 9 originarios de países vecinos: Inga, Guanano, Kubeo, Wapishana, Tukano, Matakó, Makushí, Kechwa y Tunebo; Destacando sin embargo que la pregunta de pertenencia a un Pueblo Indígena se realizó solo a los nacidos en Venezuela”. (GONZALEZ ÑAÑEZ, Omar. Educación intercultural y Pueblos Indígenas: Experiencias Venezolanas. In: Primer Encuentro de la Red Panamazónica de Centros Educativos de Fe y Alegría. Coca, Provincia de Orellana. Ecuador. 25 al 28 de febrero de 2019, p. 36)

(BAREIRO, 1980) cobra mayor fuerza desde la construcción de la mitología y su posterior puesta en escena, a través de los ritos. La oralidad es la memoria del pueblo cuyo soporte (NORA, 1984) no está materializado en objetos físicos inanimados, sino en la presencia humana, en las y los ancianos, de manera que la biblioteca de pueblos orales como el *warao* no es de tinta y papel, sino de carne, sangre y huesos, cobrando así mayor sentido la tesis de su vulnerabilidad, porque es un patrimonio cultural inmaterial que corre riesgo de extinción con la muerte de cada miembro o el olvido (incluso patológico), o más allá factores externos que impiden la continuidad cultural, como las migraciones forzadas sin sustento claro de organización comunitaria.

En nuestro trabajo de recopilación de mitos fundantes hallamos leyendas vinculadas a desplazamientos migratorios del pueblo *warao* desde el Bajo Orinoco en el estado Bolívar, hecho también relatado por Escalante y Moraleda (1992) quienes aseveran que dicha situación de huida se dio principalmente como consecuencia de la persecución a que los sometían los indígenas *caribe* para venderlos en el Esequibo como mano de obra esclavizada

Según nuestra tradición, los indios caribes son muy peligrosos. Pueden convertirse en culebras, en caimanes, en tigres y en todo lo que ellos quieren. Cuando los caribes quieren matar a un *warao* se convierten en tigre, se convierten en culebra, se convierten en caimán y lo matan. Otras veces hacen que perdamos el conocimiento, para después secuestramos. (p. 172)

Tal condición de metamorfosis atribuida a los *caribe* expresa la ventaja de ellos sobre los *warao* y la necesidad que sintieron de huir para establecerse en lugares apartados y de difícil acceso, siendo la selva deltana uno de los más indicados, primero por la presencia del agua (que ya dominaban) y luego por lo intrincado de la zona para la posterior ubicación⁷. Esto último, cabe destacar, lo constatamos en nuestros trabajos de campo cuando nos internamos en los caños, donde sin una persona altamente conocedora del área nos hubiésemos perdido quedando

⁷ En el mito “*Tobe jodo* (Tigre fuerte)” que recopiláramos de Marianito Medina, en la población de Murako, municipio Antonio Díaz, estado Delta Amacuro, se habla de un tigre bravo y muy robusto que atacaba continuamente a los *warao*, a muchos los secuestraba y a otros los asesinaba si se resistían o luchaban, desde ese episodio los *warao* no andan solos, siempre en grupos. De allí se puede desprender una analogía con la fuerza y acciones de los indígenas *caribe*. (GONZÁLEZ MUÑOZ, 2016)

totalmente a la deriva.

A parte de estas evidencias mitológicas, existen antecedentes en relación a la toponimia establecida por los *warao*, en la que se observa la etimología de lugares en Cuba, Puerto Rico, Brasil y Colombia, entre otros, tal como señala el padre del Barral (1964)

En Cuba tenemos como toponímicos guarao el propio nombre de la isla, Cuba (de kubá, herir, pelear), que significa arma; Habana (de jawana, objeto que causa temor), Sagua, Caiguanabo, Camujiro, etc. En Puerto Rico: Guabato, Guaba, Guanika, Guanajibo. Y es guaraúno el término *dujo*, tan empleado en la isla para designar los asientos o poyetes que hay en los caminos. En la República Dominicana: Macao, Soana, Mana, Samana, Bajoruco, etc. En Brasil: Guana, Guajajara, Jeico, etc. En Colombia: Dagua, Curaray, Mokoá, Inirida, etc. En Bolivia: Guarajo, Guana, Abuná, Tata, Sabaya, Domu, Ibari, Sakaba, Corocoro, Oruro, etc. De los toponímicos innúmeros que hay en Venezuela fuera del Delta, sólo citaré dos: Güiria y Guaira (La Guaira) (p. 1)

Más allá está el navegante de la etnia *aruaca* encontrado por Sir Walter Raleigh en el Delta, quien se dirigía a la isla de Margarita con una carga de cazabe⁸, de este y otros hechos el padre Lavandero (2000) dice que era muy común durante el siglo XVII el viaje de negocios en torno al oro por parte de los españoles, desde Puerto Ordaz (estado Bolívar) con el río Orinoco como vía atravesando el Delta, y también desde Margarita por el Caroní y luego al mar. Además de dicha actividad comercial que tenía a los *warao* como guías de camino y quizá conductores de pequeñas embarcaciones, también destaca su presencia en otras lides, incluso minimizadas por la visión de los curas capuchinos del siglo XVII, que vivían como misioneros en esas zonas.

Los capuchinos aragoneses los visitaron hacia 1660 y los conocieron como *faraute*. (Por cierto que ésta es voz castellana y significa *mensajero*. Los guaraos del delta norte utilizan la expresión *varaoto*, con v fricativa bilabial, que puede interpretarse etimológicamente como *warao-hotu* “guarao-sangre” o guarao querido). Los capuchinos catalanes en 1887 viajaron azarosamente de Trinidad a Guayana llevados por guaraúnos “insolentes”. Pero nadie nos da noticias epidérmicas, lo que observaban desde la situación de peligro, de sospecha o de incertidumbre. Los guaraos gozaban de mala fama que conservaron hasta este siglo en la facción de los mariusas. En el siglo XVIII, Gumilla los describe someramente y los capuchinos los “sacan” a las cercanías de los Castillos de Guayana para “reducirlos” a pueblo. (LAVANDERO,

⁸ Alimento de los indígenas orientales de Venezuela, hecho a base de yuca rallada.

2000, p. 19)

Tal como se devela de la cita anterior, según lo relatado por los capuchinos aragoneses y catalanes, para el año 1660 y luego 1887 ya existen indicios de presencia *warao* fuera del Delta, tanto en Guyana como en la isla de Trinidad, siendo vistos por los sacerdotes como “insolentes” y de “mala fama”, hasta el siglo XIX cuando se da con intensidad el proceso de reducción por parte de las misiones, en este caso capuchinas, que los forzarían a un adoctrinamiento religioso, cultural y social, lo que abarcaría también su visión cosmogónica de la vida, prevaleciendo, no obstante, otros aspectos como el idioma y costumbres que se desarrollarán con mayor fuerza mucho después del proceso independentista de Venezuela (1810).

Volviendo al punto relacionado con el agua y su relación con los relatos anteriormente acotado, no cabe duda que el *warao*, al saberse proveniente del “río de arriba” ha expresado continuamente su memoria histórica desde el intercambio con otros pueblos, principalmente por medio de la navegación, tanto en río como en mar, contribuyendo así en su desarrollo cultural en aspectos como el idioma con la inclusión de palabras extranjeras (como ya hemos visto), los oficios en cuanto al mejoramiento de sus medios de transporte y sistemas de pesca y cosecha, la incorporación de nuevas manifestaciones en sistemas culturales, como el caso del *seke seke* (violín *warao*), y otros aspectos que han tomado para sí, desde las experiencias recogidas en sus procesos migratorios.

En el siglo XX la historia del pueblo *warao*, ya ubicado territorialmente en el Delta del Orinoco, sufre una quiebra al ser atacado una vez más, en nombre del “desarrollo”. Así en 1966 la Corporación Venezolana de Guayana (CVG), compañía del Estado dedicada a la explotación de recursos naturales, decide ampliar las perspectivas económicas de la ciudad de Puerto Ordaz (estado Bolívar), fundada en 1952 con la intención de llevar a cabo nuevas formas de trabajo haciendo uso de elementos naturales ricos de la zona, se abrió paso al plan llamado “La

conquista del Sur”, que consistió en represar las aguas del caño Manamo⁹ proporcionando condiciones para la construcción de una amplia vía que intercomunicaría Puerto Ordaz con las compañías mineras del Delta y otros puntos esenciales de comercio de la zona, lo que ciertamente contribuyó con el desarrollo económico deseado (GONZALEZ MUÑOZ; 2015), pero que en contraparte afectó decisivamente la vida del pueblo *warao*.

[...] del sistema de diques, el cual está constituido por una estructura de control que regula el paso del agua de Río Grande al Manamo, un dique marginal conocido como “El Muro” que va desde los Guires hasta Boca de Macareo con una longitud aprox. 90 km., otro dique más pequeño que va desde Manamo hasta Boca de Macareo y finalmente un dique para proteger la isla de Guara. La altura de los diques oscila entre 5 y 7 metros. Se dice que otro de los propósitos del cierre fue aumentar el caudal del Río Grande, para poder facilitar el transporte de carga fluvial de la CVG desde Puerto Ordaz hasta el océano. Adicionalmente, el cierre del Manamo permitió la comunicación por vía terrestre de Tucupita con el resto del país y evitó las recurrentes inundaciones de la ciudad en la época de lluvias. (Fundación Tierra Viva, (junio 2003), El Delta para coleccionar (III) [Folleto], Caracas)

Este triste episodio de la historia del siglo XX de Venezuela, trajo consigo la reducción del caudal del caño Manamo en un 80%, bajando a su vez, las aguas de otros riachuelos impidiendo la navegación de comunidades *warao* que vivían apartadas de la capital, dejándolas sin alimentos, pues al bajar el nivel de las aguas éstas se salinizaron con la entrada del agua del mar, causando la muerte de peces de río (alimento y sustento *warao*), y disminuyendo o eliminando el agua dulce para tomar.

Dentro de esta terrible situación muchos *warao* murieron y los que consiguieron escapar debieron comenzar un proceso traumático de adaptación a otros ecosistemas y territorios, trayendo así un episodio de migración hacia la propia Tucupita (que no contaba con condiciones para la construcción de *janokos* ni producción agrícola con la explotación de la

⁹ Debe ser pronunciado como una palabra grave y no esdrújula. Usada para designar el número “dos” (2) en idioma *warao*, Río Grande, Macareo y Manamo, son las tres corrientes principales del río Orinoco en el Delta, el caño Manamo está ubicado bordeando la capital Tucupita.

yuca amarga, la producción del moriche¹⁰, etc.) y otras zonas del país, principalmente los estados vecinos al Delta Amacuro, como Bolívar, Monagas, Anzoátegui y, posteriormente, a lugares más apartados, tanto geográfica como culturalmente, como Caracas, donde tuvimos la oportunidad de verlos viviendo en asentamientos auto improvisados, en avenidas principales como Lecuna y Bolívar, donde se sustentaban primordialmente de la mendicidad y la venta de artesanías, sobre todo collares, carteras, adornos y cestas tejidas de palma de moriche, ya no tanto hamacas, por el alto costo del material y lo difícil de su traslado.

Este éxodo de los años 60 del siglo XX tiene como principal causa el cierre del caño Manamo, aunado esto a la ausencia para la época, de políticas públicas que velaran realmente por los pueblos indígenas desde el respeto no solo a su cultura, sino a su vida humana en calidad ciudadana nacional. Es solo hasta la entrada en vigencia de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela en 1999, cuando se incluye a los pueblos indígenas del país en un marco jurídico donde se detalla sus derechos, promoviendo así su rol protagónico en el proceso político-administrativo-social de la nación. Se dedica un capítulo¹¹ constitucional completo para los pueblos indígenas en una nueva fase de visibilización e inclusión social. En el Título III, capítulo VIII, se lee:

El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son sus formas de vida. Corresponderá al Ejecutivo Nacional, con la participación de los pueblos indígenas, demarcar y garantizar el derecho a la propiedad colectiva de sus tierras, las cuales serán inalienables, imprescindibles, inembargables e intransferibles de acuerdo con lo establecido en esta Constitución y en la ley. (Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. (1999, Diciembre 30). Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, 5.453 (Extraordinario), Marzo 24, 2000)

Parece insignificante que el Estado deba reconocer por ley la existencia de los pueblos

¹⁰ *Mauritia flexuosa*, nace que sitios cenagosos y es considerada como el “árbol de la vida” por los *warao*, ya que con ella confeccionan artesanía, hacen jugos, extraen el gusano como proteína, comen la fruta en distintas versiones culinarias, realizan la yuruma (especie de harina), cubren parte del *janoko*. En fin, tiene una utilidad vital, es parte esencial de su patrimonio cultural.

¹¹ Capítulo VIII.

y comunidades indígenas en un país donde ellos son los legítimos dueños, los pobladores originarios, quienes derrumbaron la abominable teoría geopolítica de los espacios vacíos¹² atribuida por los invasores españoles cuando arribaron a las partes insulares del *Abya Yala*¹³: en vez de esto se les observa como el “otro” lejano sin respetarlo ni tomarlo en cuenta (como ocurrió con el caso de la CVG, entre tantos otros) de allí que se hiciera imprescindible el tema legal. Dentro de todo este aparato se crea en 2007 el Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas, como “órgano rector de las políticas públicas para los pueblos indígenas de Venezuela”¹⁴; además se establece normativas dentro del marco jurídico nacional como la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (2005)¹⁵.

Partiendo del citado panorama, podríamos entonces pensar en que pueblos indígenas como el *warao* cuya cultura no es nómada, acabaron realizando desplazamientos para huir de grupos contrarios, por cuestiones territoriales, forzados por intervenciones en casos de desasistencia social y más contemporáneamente con la existencia de una crisis en el país de origen que afecta también al grupo étnico, llevando a lo que hemos llamado “nueva diáspora ancestral”, en un nuevo curso del pueblo *warao* en esta ocasión a Brasil, tal vez por ser el país limítrofe más cercano a su territorio.¹⁶ Abordaje que hemos pensado desde la re-significación del concepto de diáspora, a partir de la decisión tomada por miembros que conforman grupos del pueblo indígena para emprender viaje a otro país, a sabiendas de que tendrán que vivir una re-adaptación, cultural, social, comunicativa e incluso ideológica, lo que no solo afecta la identidad sino, posiblemente, la cohesión de grupo, pero a la vez, se presenta la hipótesis de

¹² Recomendamos un artículo interesante sobre este tema: GONZALEZ PONCIANO, Jorge Ramón. El vacío imaginario: Geopolítica de la ocupación territorial en el Caribe oriental mexicano. *Estud. cult. maya*, México, v. 28, p. 178-185, 2006. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S018525742006000100011&lng=es&nrm=iso . Acceso en: 02 oct. 2019.

¹³ Término karibe-kuna que puede ser interpretado como “continente en expansión”, y que designa la extensión de tierra que va desde el actual México hasta La Patagonia.

¹⁴ Según se expresa en @minpioficial Consultado en: 30 sep 2019.

¹⁵ Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas. (2005, Diciembre 27). *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela*, 38.344, Diciembre 27, 2005.

¹⁶ Según lo informado en Google Maps, la distancia por la carretera 10, Troncal 10, es decir, la que bordea por la Zona en Reclamación, es de 953,5 km, pero la ruta utilizada por los *warao* con los que hemos conversado, es por el estado Bolívar, vía Santa Elena de Uairén, contabilizando unos 830 km.

estar frente al asentamiento contemporáneo de una etnia en otro territorio, hecho histórico del que estamos siendo testigos.

Tal como develan Jardim et al., “el uso de la noción de diáspora tiene relación con una retórica política de personas que reivindican un lugar de origen, de igual modo es disputada y valorada por medio de acciones estatales, aunque a veces sufra presiones desde la descalificación de su lado político”. (Traducción nuestra, 2015, p. 11), en este sentido, es interesante la posición frente a esto que enfrentan los grupos indígenas que optan (de manera voluntaria o no) por el abandono de sus territorios ancestrales para intentar establecerse en otra región, incluso porque ello implica nuevas visiones internas (individuales y colectivas), la presencia del luto desde aspectos relacionados con la memoria por lo dejado atrás (material e inmaterial) y la emergencia por lograr a corto plazo una adaptabilidad que, debería ser recíproca¹⁷, pero que no siempre se obtiene sin pasar por procesos traumáticos.

La idea de diáspora ya está presente en varios mitos *warao* de origen. En “Jarayaquera”, también conocido como “Buen Brazo”, mito de la creación del mundo, se cuenta el proceso migratorio de un grupo *warao* que vivía en el río de arriba (cielo), hacia el río de abajo (tierra) por causa de la ausencia de alimentos y la precariedad que estaba viviendo el pueblo; a partir de ese desplazamiento, esa diáspora, es que se origina la presencia humana en la Tierra. Para mayor entendimiento nos permitimos transcribir la versión de Yordana Medrano sobre dicho mito, que recopiláramos para nuestra tesis doctoral.

En un lugar muy extraño vivía un *wisidatu*¹⁸ y tenía dos nietos, él les estaba enseñando para ser los próximos *wisidatu* de la comunidad, pero uno de sus nietos tenía un brazo exacto para matar el ave que quería, nunca fallaba, nunca podía fallar porque aparte de que tenía el don de ser el próximo *wisidatu* de la comunidad, tenía el respaldo de su abuelo, que era su maestro, se fue una vez a cazar y ya tenía calculado a aquel que era un pájaro, y Jarayaquera apunta y falla, al momento que falla él se tira al suelo pensando que algo malo va a suceder, sin buscar su flecha se devuelve a la comunidad y le pregunta a su abuelo que algo ha sucedido, que no le entiende y quiere que su abuelo le explique, el abuelo le dice que ciertamente va a pasar, pero que él mismo vaya y busque su flecha y que se va a dar cuenta qué es lo que hay.

¹⁷ Entre el país, región, zona y/o sociedad receptora y el grupo inmigrante.

¹⁸ Curandero y/o guía del pueblo. Puede ser hombre o mujer.

Jarayaquera, muy fracasado, va a buscar su flecha, pero también con la intuición de que algo va a descubrir, va y encuentra su flecha entre los matorrales, y cuando saca la flecha mira un hueco. El, asombrado, corre nuevamente hacia su abuelo y le dice que encontró un hueco y que hacia abajo mira cosas impresionantes, le dice: “tendrán que ir a averiguar qué hay, pero solo van ciertas personas muy seleccionadas de la comunidad, y tienen que volver porque es una orden, solo van para averiguar qué hay y vuelven”. Fueron los hombres más fuertes, entre ellos Jarayaquera, bajan y bajan, mujeres también, muy fuertes, bajan hacia esta tierra, y miran e intentaba bajar también una mujer embarazada y no puede, se queda atascada, ya los demás habían bajado y como aquellos estaban arriba no podían ayudarla.

Mientras los hombres pasaban los días acá encontraron abundantes comidas, agua, encontraron los moriches, vieron muchos peces, animales de la selva, de los morichales, pero todos podían convivir juntos. Pasaron una semana aquí abajo y cuando intentaron subir ya no podían porque estaba todavía la mujer allí. Pasaron nueve meses cuando miran hacia arriba que ya no se le veía la pancita a la mujer sino que le veía algo amarillo en el cielo, que era la luna, y una mujer con un niño en sus brazos, cuando miraban a la luna miraban eso.

Mueren cada uno de los hombres *warao* porque desobedecen a su *wisidatu*, al *canobo*¹⁹ que está allá arriba, porque no lograron subir, sin embargo, ellos para compensar el daño, porque creen que es un daño, empiezan a devolverse a sí mismos a la tierra para que puedan nacer más hombres *warao*, más *warao*, y puedan reproducirse, pensaron de que era una forma de comunicarse con el *canobo* que está allá arriba. Empieza a poblarse, se casaron entre ellos, empiezan a hacer sus casas, tal cual como vivían allá arriba, pero en su sueño conversaron con *canobo* que les dijo que vendrían muchas enfermedades y que ellos debían prepararse, por eso ellos empiezan entonces, a través de la sabiduría, los saberes, de Jarayaquera, que empieza a mostrarse *wisidatu* aquí abajo en esta tierra, y empiezan a muchos otros jóvenes a ser *wisidatu*, a ser sabios, a ser chamanes, a ser curanderos, a ser médicos tradicionales, tal cual cómo vivían arriba. Cuando realmente vienen esas enfermedades murieron muchos *warao*, pero también poblaron muchos *warao* las tierras del Orinoco. Dicen que no solo eran los *warao* sino mucha otra gente poblaron, empieza la creación del mundo.

Nosotros también tenemos un don que es *canobo*, y allá arriba también viven muchos *warao* que también nos miran y que son iguales a nosotros (GONZÁLEZ MUÑOZ, 2009, p. 185).

Este mito de origen es el más importante dentro de la cultura *warao*, por lo que es común su presencia en cantidad de recopilaciones como las realizadas por los sacerdotes Vaquero

¹⁹ Guía o espíritu superior, puede ser interpretado también como sinónimo de *wisidatu*.

(2001), Barral (1964) y Lavandero (1992) y antropólogos como Wilbert (1969, 2001), los hermanos Mosonyi (2000) y Velásquez (2017), entre otros, que si bien puede tener un añadido al título, el denominador común es el apelativo de Buen brazo, es decir, la calidad de gran arquero del *warao* que hizo el hueco por “casualidad”. Velásquez (2017) se refiere al mito “Kuarimare, el mar de arriba”, originalmente recogido por Johannes Wilbert en la década del sesenta y transcrito del idioma *warao* por Vaquero, con el nombre de “El arquero Buen brazo”.

Hay igualmente, otros mitos *warao* que hablan de grandes viajes de pequeños grupos, generalmente familias nucleares, en busca de nuevas posibilidades de alimentación y otras mejorías en la calidad de vida. Por ejemplo, el origen del morocoto (pez de río), el origen de la palma de moriche, el origen de la curiara, esta última, por cierto, con un elemento importante como es el hecho de la necesidad de trasladarse de los *warao*, lo que conlleva a la creación de dicha embarcación para ser “dueños de las aguas”. Lo propio, respecto a los desplazamientos en mitos fundantes, puede ser encontrado en otros pueblos y culturas originarias, pero en el sentido específicamente de esta nueva diáspora ancestral *warao*, se manifiesta desde una perspectiva exclusionista a partir de la diferencia del indígena al ser visto como “el otro” distante, “el otro” al que se le trata con la ya consabida discriminación heredada de las posiciones eurocéntricas (TODOROV, 2003) que niegan o minimizan sus procesos sociales y culturales, pretendiendo englobarlos dentro de la cultura occidental no desde la horizontalidad que implica respeto, sino desde la verticalidad que niega toda posibilidad de diálogo.

Así vista la diáspora como una situación que juega contra la permanencia identitaria de los grupos migratorios y, a la vez, la afianza por medio de la esperanza del retorno a los territorios originarios, es pertinente recordar la condición de los pueblos autóctonos del *Abya Yala* en relación a sus sistemas organizacionales, los cuales aunque deban convivir con los sistemas occidentales impuestos por el Estado-Nación del que forman parte, no necesariamente son similares, de allí la existencia de un cuerpo jurídico concebido desde el propio Estado, para velar por los derechos y deberes de dichos pueblos, la salvaguarda y conservación de sus sistemas culturales (incluyendo en este punto idioma, medicina tradicional y culinaria), de creencias, sociales, costumbres, etc., abriendo caminos para el diálogo intercultural,

imprescindible en los tiempos contemporáneos, cuando cada día son más frecuentes discursos sobre equidad y respeto a la diversidad cultural, lo que en muchas ocasiones parece no incluir la existencia de los pueblos indígenas como parte de la historia contemporánea.



Figura 3 Detalle del morocoto (*osibu*). **Fotografía:** Acervo de la autora, 2016.

DIÁSPORAS, MIGRACIONES Y DESPLAZAMIENTOS ¿ES PERTINENTE HABLAR DE “INMIGRANTES” INDÍGENAS EN AMÉRICA MERIDIONAL?

Según datos expresados en el Resumen ejecutivo del perfil sociodemográfico y laboral de la inmigración venezolana en Brasil (ACNUR, 2017), la inmigración *warao* en calidad de solicitantes de refugio hacia Boa Vista y Pacaraima (estado de Roraima) inicia en 2014

intensificándose en 2016, año en que es creado el Centro de Referencia al Inmigrante (CRI), llegando a contabilizar un total de 500 *warao* allí abrigados, estadística migratoria que irá creciendo progresivamente con desplazamientos a estados como Amazonas, Maranhão, Pará y Piauí, llegando a unos 3.000 *warao* (MOREIRA, 2019), quienes han pasado por distintos procesos de apoyo por parte de organizaciones no gubernamentales, instituciones públicas y privadas, agencias para inmigrantes, y así sucesivamente, consiguiendo albergues, alguna ayuda sobre todo en el ámbito de alimentación, pero no muchas perspectivas en relación a inclusión en campos de trabajo formal, escolaridad, asistencia médica. Se está resolviendo, entonces, una situación momentánea, pero no se ataca de manera efectiva los brotes xenofóbicos y rechazo al “indígena extranjero” que ha llegado para “quitar” los ya bastante mermados derechos de los indígenas del Brasil, y en muchos casos la “bolsa familia” que legítimamente pertenecería a familias nativas deprimidas económicamente.²⁰

Para explicar la interrogante que conforma el subtítulo del presente aparte debemos remontarnos a la historia del *Abya Yala* antes de la llegada de los invasores españoles en 1492, cuando el continente y su parte insular estaba poblado por cantidad de pueblos indígenas, dentro de los que se encuentra civilizaciones tan grandes (demográfica y culturalmente hablando) como la inca, por solo nombrar un de la parte Sur del continente. Esa historia ampliamente discutida, analizada y rescatada de las cenizas de la pretendida invisibilización sobre el desarrollo y capacidades los nuestros pueblos ancestrales es un aspecto que seguimos cargando hasta el presente, causado y alimentado por varios factores, entre ellos, la globalización (al pretender establecer un mundo de blancos capitalistas) y la educación occidentalizada con visiones eurocéntricas (negando el desarrollo de culturas que no están dentro de dicho patrón), lo cual desemboca en la creación de sociedades estigmatizantes de lo diferente, discriminatorias y con memoria selectiva, capaces de borrar pasados de sufrimiento para dar paso a presentes desvirtuados de la realidad colectiva.

Por todo lo acotado es que se ha hecho necesaria la creación de normativas que incluso

²⁰ Este razonamiento lo escuché personalmente en un evento en 2019.

abarcen la salvaguarda de pueblos indígenas completos, sus territorialidades, o en otros casos, especificidades como por ejemplo, idioma, manifestaciones y bienes culturales reconocidos como patrimonio o patrimonio en peligro por la UNESCO²¹ u organismos de cada país, tal ocurre con el reconocimiento de Feliza Bastardo de Medrano (a quien entrevistáramos varias veces, una de ellas como parte de nuestra tesis doctoral), como artesana patrimonio inmaterial, o el *seke seke* (violín *warao* de influencia europea, pero construido de manera artesanal con madera del entorno deltano y ejecutado en una tradición que poco a poco se ha ido perdiendo, con la muerte de sus hacedores y músicos),²² lo cual ocurre también con los idiomas que tienen pocos hablantes.

Dentro de esto destaca el planteamiento de Moreira (2019) cuando expresa que:

La puesta en vigor de la Declaración de los Pueblos Indígenas de la ONU sobre la libre circulación en las fronteras nacionales se hace posible mucho más por medio de las relaciones interpersonales que por nuestro marco jurídico aunque la Declaración - DNUP afirme en su artículo 36:

1. Los pueblos indígenas, en particular los divididos por fronteras internacionales, tienen derechos a mantener y desarrollar contactos, relaciones y cooperación incluyendo actividades de carácter espiritual, cultural, político, económico y social, con sus propios miembros y con otros a través de la frontera.
2. Los Estados, en consulta y cooperación con los pueblos indígenas, adoptarán medidas eficaces para facilitar el ejercicio y garantizar la aplicación de ese derecho (DNUPI, 2008; 2019, p. 62).

Tal cumplimiento de ley lo podemos observar en pueblos como el *wayúu* (comparte territorialidad con Venezuela y Colombia) en relación al libre acceso entre las áreas limítrofes occidentales, pero en casos de pueblos indígenas no localizados en las tales “áreas de frontera” la situación es francamente preocupante porque son tratados como criollos que en realidad no lo son, lo que acarrea el pedido de documentación por parte de los organismos competentes que velan por el ingreso de “extranjeros”, en nuestro caso de estudio a Brasil, y además una serie

²¹ Un ejemplo es el caso de La tradición oral mapoyo y sus referentes simbólicos en el territorio ancestral, inscrita en 2014 en la Lista del Patrimonio Cultural Inmaterial que requiere medidas urgentes de salvaguardia, tal como se observa en la página de la UNESCO. Disponible en: <https://ich.unesco.org/es/USL/la-tradicion-oral-mapoyo-y-sus-referentes-simbolicos-en-el-territorio-ancestral-00983> Acceso en: 02 oct 2019.

²² Para mayor información acceder a <http://www.lacult.unesco.org/noticias/showitem.php?id=496>

de formularios a ser llenados, la mayoría de petición de refugio, lo cual exige a su vez, otros documentos, construyendo una gran bola de heno que va dando vueltas sobre sí misma y alimentándose de trámites burocráticos desconocidos por las culturas indígenas y, sobre todo, aquellas fundamentalmente orales, como es el caso *warao*.²³ En este punto el “racismo institucional” (MOREIRA, 2019, p. 64) en Brasil respecto al *warao* en proceso de migración se manifiesta no solo en la frontera sino más allá de ella, tal como se ha observado con las deportaciones ocurridas desde 2014 y continuadas hasta la actualidad, expulsiones de grupos indígenas por ser “indocumentados” y “extranjeros”, pese a las leyes internacionales de salvaguarda y respeto a los derechos de los pueblos originarios.

Ciertamente, no pretendemos acá que los pueblos ancestrales del *Abya Yala* sean vistos como un todo igual homogéneo incapaz de tener diferenciaciones sociales, políticas y culturales, como yo viera en su momento Cristóbal Colón (LAS CASAS, 1992), pero si es imprescindible entenderlos como los pobladores originarios de estas tierras que luego del siglo XV iniciarían un proceso de transculturación (ORTIZ, 1987) y progresivamente de una interculturalidad que parece aún no incluir a las culturas que sufrieron desmanes por parte de las hegemónicas.

²³ Para mayor información se recomienda leer la Lei de Migração, Lei 13.445/2017 (Lei Ordinária) 05/24/2017. Disponible en: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2015-2018/2017/lei/113445.htm



Figura 5. Detalle de cesta *warao*. Se puede observar la simetría geométrica. Material: palma de moriche. **Fotografía:** Acervo de la autora, 2013.

Los indígenas no son criollos, no son blancos, ni negros, por lo tanto, en un lugar donde son tratados como criollos jurídicamente hablando (porque no pertenecen a pueblos indígenas locales) en cuanto a sus deberes, pero paralelamente discriminados por ser indígenas inmigrantes de bajo poder adquisitivo, ¿hasta qué punto esto será sensato? ¿Es pertinente, entonces, hablar de “inmigrantes” indígenas en América Meridional, siendo ésta tierra de pueblos indígenas? ¿Hasta cuándo los pueblos ancestrales del *Abya Yala* deberán cargar el peso

histórico de la invasión, el genocidio y el despojo iniciado en 1492? ¿Hasta cuándo nuestros pueblos ancestrales deben respetar la cultura del “otro”, mientras ese “otro” es incapaz de respetar la suya? Estas son cuestiones sobre las que estamos en la obligación moral como ciudadanos latinoamericanos y caribeños de reflexionar, de analizar e intentar responder para la mejoría no solo de la vida social de los pueblos ancestrales sino de nuestra propia sociedad occidental, plena hoy en pleno siglo XXI de prejuicios contra la libertad ideológica, de género, en fin, de ser.

CONCLUSIONES

El pueblo *warao* es portador de una cultura de gran riqueza basada fundamentalmente en aquello que ha venido construyendo a lo largo de sus interacciones con sociedades y contextos. La configuración de sus saberes va desde el cultivo del moriche en la multiplicidad de elementos de aprovechamiento comunal, como la fibra, semillas, frutas, gusanos, bagazos, hojas, donde hace vida el entramado de creaciones artísticas y la más trabajada comida. Siendo grandes navegadores han perfeccionado tanto el oficio en sí de adueñarse de las aguas del río (obedeciendo a lo narrador en su mitología) enfocado en el conocimiento del entorno y naturaleza circundante, como el arte de la fabricación de curiaras, a partir del tallado meticuloso de un determinado tallo de árbol a escogencia según los designios divinos de la luna. En esa misma relación con el agua, sueltan las amarras para construir sus casas, ciudades enteras sobre el río, *janoko* de libertad y confianza comunitaria donde no existen candados, paredes, ventanas ni puertas, donde la comida se comparte en armonía, bajo los techos de *temiche* que cuidan del ardiente sol deltano y la lluvia incesante. Dominan también la manufactura de una cestería de medidas exactas, donde el moriche, de nuevo, juega un rol esencial siendo producto principal que al pasar por el proceso manual de la “torcida” por parte de mujeres (incluso niñas) del grupo, una sencilla fibra cobra vida entre formas y colores en un jarrón ornamental, un manare, una cesta y más allá una elaborada hamaca. Es un pueblo sonoro y conversador. Sabe conservar su tradición oral por medio de la rueda de cuentos guiada por ancianas y ancianos, con quienes viaja y respeta por ser signo de sabiduría y el libro vivo de su memoria cultural, también danza

para pedir por la abundancia de pescado y cosechas con danzas y cantos suaves, a veces acompañados por *seke seke* y algún tambor prestado de otra gente.

El *warao* es un pueblo que conoce bien el entorno y geografía de la que forma parte. Su cosmovisión es extensa, llegando a acabar la estética corporal y grupal. Atendiendo a diversas técnicas de sanación, utiliza elementos como la quema de restos de materiales y animales de la comida para ahuyentar los malos espíritus (*jebu*) porque ellos traen enfermedades. En el ámbito de la medicina tradicional, así como en el espiritual, es esencial la figura del o la *wisidatu* (chamán) quien por medio de sus prácticas en conocimiento de plantas locales, realiza tanto la búsqueda de las mismas (siempre en compañía para que la otra persona pueda aprender los conocimientos) en los morichales o a la orilla de los ríos, como la preparación de las yerbas y su posterior utilización, usando rituales, cantos, succiones, amparada/amparado por la agitación de las maracas ceremoniales que ayudarán en el camino de tránsito hacia la expulsión del *jebu* que se encuentra alojado en el cuerpo débil. La/el *wisidatu* es alguien de gran sabiduría, quien tiene por tarea guiar religiosamente al pueblo y curar de los males corporales devenidos del espíritu que habita dentro de él.

Cuando el *warao* ha tenido que verse en la necesidad de desplazarse a otros lugares dejando su territorialidad, inicia un proceso de re-adaptación que cubre desde la geografía hasta las maneras de llevar a cabo sus aspectos culturales y costumbres, lo cual influye directamente en la transformación identitaria sobre todo en los más jóvenes, pues son más vulnerables a olvidar lo aprendido y re-aprender a partir de elementos foráneos que generalmente son muy distantes a su cultural original. De manera que, como ya se ha visto a lo largo de este breve artículo, en esta “nueva diáspora ancestral” que experimenta el *warao* hacia Brasil hoy día, son muchos los retos que el propio grupo tiene bajo su responsabilidad, uno de ellos es no permitir que se pierda la identidad cultural, velar por la sostenibilidad del idioma originario y la cohesión grupal desde su cosmogonía. Teniendo conocimiento de estos peligros, es por ello (y por el respeto) que cada grupo *warao* que emigra viaja con sus ancianas y ancianos, pues son garantes de su sabiduría y perpetuidad de sus memorias. El *warao*, al contrario del occidental, es un pueblo que da gran valor a sus miembros viejos, pues son su mayor patrimonio. También viaja

en grupos, en su cultura no existe la visión del individualismo, pues la comuna es la célula fundamental de su organización social, en grupo se toman las decisiones y en el propio grupo se deshacen.

En los procesos de adaptación y re-adaptación a nuevas culturas y espacios el *warao* al ser observado y tratado como un inmigrante o un refugiado más de los otros tantos venezolanos que han llegado a Brasil, sin tomar en cuenta su condición de indígena con cosmogonía, costumbres y cultura diferentes a la occidental del país receptor, se han visto obligado a vivir en condiciones precarias, a re-construir sus hábitos alimenticios y, por ende, crear otra culinaria, a re-evaluar su estética, a resistir para no dejar de ser “gente de curiara” en un lugar de “gente de tierra”, donde no hay ni una acequia, o donde el río parece tan lejano como la posibilidad real de vivir cerca de él (como lo constatamos en Teresina, Piauí), se ha visto forzado incluso a dejar a sus enfermos en la soledad de un hospital porque las leyes internas dicen que no debe estar la familia en el cuarto y mucho menos dormir allí.

En medio de las atribulaciones cuadrículadas de corte eurocéntrico que envuelven tanto las políticas públicas como la propia sociedad (incluso indígenas de otras etnias) tanto en Venezuela como en Brasil, el pueblo *warao* continua firme en su resistencia, aquella que comenzó con aquellos *caribe* de tiempos remotos y de la que obtendrán las reivindicaciones merecidas desde el respeto a la dignidad y soberanía de los pueblos indígenas del *Abya Yala*, a partir de la implementación de políticas en pro de la defensa de los territorios que ancestralmente le pertenecen, sin violencias, sin existencia de reservas ni albergues insalubres. Desde este rincón de tinta y papel, proponemos la promoción de programas y actividades culturales realizadas por especialistas y los propios *warao* en instituciones de enseñanza, museos y comunidades, en las que se aborden temas sobre la historia, tradiciones, modo de vida, organizaciones comunales, medicina tradicional, arte, culinaria, del pueblo *warao*, con la finalidad de acercar a los actores sociales nacionales a dicho grupo desde el conocimiento, lo cual sin duda, será de gran beneficio para el crecimiento de ambas partes. El respeto a la diversidad es fundamental para poder alcanzar el orden y el progreso.

REFERENCIAS

ARINTERO, B. **Warao**. In: MOSONYI, E. E.; MONSOYI, J. **Manual de lenguas indígenas de Venezuela**, Tomo 1, Caracas: Fundación Bigott, 2000, p. 117-183.

BAREIRO, R. **Literatura guaraní del Paraguay**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.

BARRAL, B. de. **Los indios guaraúnos y su cancionero**. Historia, religión y alma lírica. Madrid: Consejo superior de Investigaciones Científicas. Departamento de Musicología Española, 1964.

ONU. **Declaração sobre direitos dos Povos Indígenas**. Rio de Janeiro, 2008.

ELIADE, M. **Mito y realidad**. Barcelona: Labor, 1985

ESCALANTE, B.; MORALEDA, L. **Narraciones warao**. Caracas: Fund. La Salle de Ciencias Naturales. 1992.

GONZÁLEZ MUÑOZ, J. **La oralidad como instrumento esencial para la reconstrucción de la memoria etnohistórica del pueblo warao**. Tesis de Doctorado en Cultura y Arte para América Latina y El Caribe, Universidad Pedagógica Experimental Libertador – Instituto Pedagógico de Caracas, 2009.

GONZÁLEZ MUÑOZ, J. **Iramotimawitu**. Una exploración a los espacios de la memoria del pueblo warao. Caracas: FEULAC, 2016.

GUANIRE, N.; ARANGUREN, A.; GONZÁLEZ NÁÑEZ, O. Wisidatu: Mágico espiritual de los indígenas warao de Tucupita y de la Isla Araguabisi en el Estado Delta Amacuro. In: **Boletín Antropológico**, vol. 26, núm. 73, mayo-agosto, Mérida: Universidad de los Andes, p. 149-172, 2008.

HALL, S. Pensando a Diáspora (Reflexões Sobre a Terra no Exterior). In: Liv Sovik (org); Trad. Adelaine La Guardia Resende. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

JARDIM, D.; LEAL, J.; DIMANT, M. Apresentação. **Horizontes Antropológicos**. Porto

Alegre, ano 21, n. 43, p. 9-18, jan./jun. 2015. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000100001> Acceso en: 30 sep 2019.

LAS CASAS, F. B. de. **Vida de Cristóbal Colón**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.

LAVANDERO, J. (Editor) **Ajotejana**. Relatos. Caracas: Hermanos Capuchinos, 1992.

LAVANDERO, J. **Uaharaho**. Ethos narrativo. Caracas: Hermanos Capuchinos, 1992.

LAVANDERO, J. **Noara y otros rituales**. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello – Hermanos Menores Capuchinos, 2000.

MPF/UFRR/ACNUR (Ministério Público Federal/Universidade Federal de Roraima/Instituto de Antropologia/Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados). 2017. Oficina de Trabalho Warao Deslocamentos indígenas na Venezuela e no Brasil: intercâmbio de conhecimentos. 26 y 27/09/2017. Boa Vista, RR. Brasil.

MOREIRA, E. Os Warao no Brasil em Cenas: “O estrangeiro ...” In: Périplos/GT CLACSO – Fronteiras internacionais e migração indígena na América do Sul, v. 2, n. 2, 2019, p. 56-68. Disponible en: http://periodicos.unb.br/index.php/obmigra_periplos/article/view/25457/22427 Acceso en: 02 oct 2019.

MOSONYI, E. E.; MOSONYI, J. Manual de lenguas indígenas de Venezuela (t,1). Caracas: Fundación Bigott, 2000.

MOSONYI, J. C. Estado actual de las investigaciones en las lenguas indígenas de Venezuela. **Boletín de Linguística**, Caracas, v. 19, n. 27, p. 133-148, jun. 2007. Disponible en http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-97092007000100006&lng=es&nrm=iso Acceso en: 29 sept. 2019.

NORA, P. Entre mémoire et historique: la problématique des lieux. In: NORA, Pierre (Org.). *Les lieux de mémoire: vol. 1: la République*. Paris: Gallimard, 1984.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1987.

SIMÕES, G. *et al.* *Resumo executivo. Perfil sociodemográfico e laboral da imigração venezuelana no Brasil*. Conselho Nacional de Imigração. Brasília, DF: CNIg, 2017.

Disponible en:

https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/Publicacoes/2017/Perfil_imigracao

[ven_Roraima_resumo.pdf](#) Acceso en 2 oct 2019.

TODOROV, T. **La conquista de América**: el problema del otro. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores, 2003.

VAQUERO ROJO, A. **Manifestaciones religiosas de los Warao**. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 2001.

VELÁSQUEZ, R. **Mitos de la Cuenca del Orinoco**. Caracas: El perro y la rana, 2017.

Disponible en: <http://www.elperroylarana.gob.ve/libros/mitos-de-creacion-de-la-cuenca-del-orinoco/> Acceso en: 30 sep 2019.

WILBERT, J. **Textos folklóricos de los indios waraos** Traducción Antonio Vaquero. Los Angeles: Latin American Center, 1969.

WILBERT, W. **Dau Yarokota**: Plantas medicinales Warao. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 2001.