

Mitos fundantes en la fuerza espiritual de los *warao* de Venezuela**Jenny González MUÑOZ***

Resumen: El trabajo que se presenta a continuación es parte del producto de una exhaustiva investigación realizada por la autora y un grupo de colegas, concretamente con el pueblo *warao* de comunidades ubicadas en el municipio Antonio Díaz, estado Delta Amacuro, Venezuela, con el objetivo de recopilar una serie de mitos de origen desde los propios actores sociales para intentar conocer si para el momento, es decir, finales de la primera década del siglo XXI, aún se contaban ante los miembros del pueblo, lo cual establece un acercamiento ante lo esencial que es la oralidad para la reconstrucción de la memoria etnohistórica de dicho pueblo ancestral. En este sentido, se utilizó una metodología cualitativa-interpretativa con utilización de entrevista semi-estructurada y método etnográfico.¹

Palabras clave: Pueblo indígena. *Warao*. Mitos de origen. Memoria. Creencias.

Mitos de origem na espiritualidade dos *warao* da Venezuela

Resumo: O trabalho aqui apresentado é parte do produto de uma extensa pesquisa feita pela autora e um grupo de colegas, especialmente com as pessoas *warao* de comunidades localizadas no município Antonio Diaz, estado Delta Amacuro, Venezuela, com o objetivo de recolher uma série de mitos de origem dos atores sociais para conhecer se para o final da primeira década do século XXI, ainda eram narrados para os membros da aldeia, fornecendo uma abordagem sobre o essencial que é a oralidade para a reconstrução da memória etno-histórica dessa cultura ancestral. Neste sentido, foi utilizada uma metodologia qualitativo-interpretativa, com entrevistas semi-estruturadas e método etnográfico.

Palavras-chave: Indígenas. *Warao*. Mitos de origem. Memoria. Crença.

Founding myths in the spiritual power of the *Warao* from Venezuela

Abstract: The work presented here is part of the product of extensive research by the author and a group of colleagues, particularly with the *warao* people from communities in the

* Profesora Doctora - Doctorado en Cultura y Arte: América Latina y El Caribe – Instituto Pedagógico de Caracas - Universidad Pedagógica Experimental Libertador (UPEL). Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez. Av. José María Vargas. Torre del Colegio, piso 6. Dirección de Publicaciones y Comunicación. Santa Fe Norte, Caracas, Venezuela. Correo electrónico: jenny66m@gmail.com

municipality of Antonio Diaz, Delta Amacuro, Venezuela, with the objective of collecting a series of founding myths from the social actors to try to find if in the end of the first decade of the 21st century, e myths were th still narrated before the members of the village, which provides an approach to how essential orality is for memory reconstruction of this ancestral ethnohistory. In this regard, we used a qualitative-interpretative methodology, semistructured interviews and ethnographic method.

Keywords: Warao. Founding myths. Memory. Belief.

Introducción

La fuerza espiritual que se manifiesta en los pueblos indígenas es una característica inherente a todo ser humano, quien busca incesante (amparándose en la religiosidad y la creencia) una respuesta a sus interrogantes sobre su pasado en cuanto que proceso de consecutivas acciones azarosas, sobre el futuro en cuanto que enigma, y en lo que respecta a su presente, en cuanto a desconocimiento de las causas de sus males, sus desventuras e incluso la felicidad que en fondo siente que no merece del todo. Esta necesidad de conocer y explicar lo aparentemente inexplicable, se sigue erigiendo como una característica de las sociedades humanas actuales, ubicadas en la primera década del siglo XXI.

El ser humano, entonces, en su afán por perpetuarse, interpretarse y conocerse, crea manifestaciones propias del reflejo de su cultura, donde factores como lo trascendental, lo sobrenatural y lo cósmico juegan un rol fundamental para el establecimiento de nuevas concepciones sobre la existencia. En este sentido, fenómenos propios de los elementos naturales como la destrucción de cosechas por causa de lluvias, granizadas o incendios espontáneos; enfermedades epidémicas, desastres como los terremotos; así como factores externos vinculados con la mano del ser humano, guerras, invasiones, genocidios, son considerados por culturas indígenas latinoamericanas como producto de castigos o designios Divinos en los que la intervención de fuerzas sobrenaturales es indiscutible. Lo cual no sólo le profiere un carácter “soportable”, como dice Mircea Eliade (2001), sino que lleva al colectivo a crear una serie de manifestaciones relacionadas con su aprendizaje social (cultura) concentradas en la búsqueda de una conciliación con esa especie de destino irrefutable dictado por el oráculo, y que se ha visto inscrito en las incontables narraciones que cuentan los mitos, de suerte que ceremonias y rituales son elementos que vehiculizan el aplacamiento de los designios celestiales. Los *incas* realizan el *Aimóray* para solicitar a los dioses que cuiden las cosechas y la nevada inminente no queme el maíz. Para velar por una buena disposición en el desarrollo de los ciclos agrarios y el cuidado de la tierra, los *piaroa* realizan el *warime*. El chamán *warao* realiza danzas, cantos, ceremonias rituales, para la cura de enfermedades. Los *asháninkas* del Perú, tienen mitos sobre el guardián del bosque

y de la cosecha, el *Shiripiare*. Todos estos ejemplos, aunque provienen de pueblos indígenas diferentes, tienen como característica común el elemento religioso implicado desde el mito.

Transcurre fundamentalmente en relación con el medio acuático, tanto en lo que tiene que ver con la vivienda y la alimentación, como con la transportación (realizada en curiara, que es una embarcación estrecha fabricada con un solo tronco de árboles como el cachicamo o el carapo), causa por la cual se ha traducido a la palabra warao, etimológicamente hablando, como “gente de embarcación”, “gente de curiara”, o “gente de agua”. Algunos, no obstante, aseguran que la palabra warao simplemente quiere decir “gente”.

El verdadero nombre se lo han dado ellos mismos al definirse a sí propios guarao (warao) o guaraotuma (waraotuma) y también guarotu o guaraotu (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. (BARRAL, 1964, p. 1).

Tal como lo devela la cita textual, la palabra warao o guarotu es utilizada por los miembros de dicha comunidad para distinguirse del resto de las personas que no son de su nación, indistintamente si son indígenas o no. En este sentido, el término warao no sólo debe significar “gente de embarcación”, va más allá, hacia una aseveración que implica una vida total en franca conjunción con el agua del río, hasta el punto de distinguirse como excelentes profesionales en lo que a navegación se refiere, teniendo en cuenta que tal cercanía con el medio fluvial se circunscribe también a la fabricación de dichas embarcaciones como es el caso de la curiara.

En cuanto a los indígenas *warao* del estado Delta Amacuro, Venezuela, los mitos son parte de esa forma heredada desde la tradición oral, y que se sostiene a lo largo del tiempo, por supuesto, con los debidos cambios, producto de todo proceso de construcción humana.

Los diversos mitos una construcción devenida de la tradición oral

*No se manifestaba la faz de la tierra. Sólo
estaba el mar en calma y el cielo en
toda su extensión.*

*No había nada junto, que hiciera ruido,
ni cosa alguna que se moviera,
ni se agitara, ni hiciera ruido en el cielo.*

Popol Vuh.

Capítulo primero

El investigador José Manuel Valenzuela (2000, p. 14) devela que “Los mitos son palabras, discursos, narraciones de contenidos éticos, morales, o religiosos o tradicionales que participan en la producción de la continuidad cultural conforman ámbitos de adscripción del individuo del grupo”, además agrega que las palabras, discursos, narraciones, “cuentos” inscritas al mito están íntimamente relacionadas con situaciones que promueven de estamentos vinculados a la eticidad y la moralidad, como especie de “lecciones” en las que el carácter educativo es significativo, si se toma en cuenta que los mitos están ligados a la parte divina, lo cual remite a connotaciones relacionadas con el aprendizaje sobre los errores cometidos en el pasado para no repetirlos en el futuro.

Por otro lado, la religión como institución de la creencia, y la parte tradicional como un estandarte cultural, ayudan al pueblo a asumir la importancia preponderante del mito, característica que lo hace ser algo más que un “simple relato”, pues en él descansa toda la sabiduría del pueblo. Además “la producción de la continuidad cultural” del mito está directamente relacionada con la oralidad.

Joseph Campbell (1994), define a los mitos como relatos básicamente religiosos que representan los avatares de la eternidad a través del tiempo, y que además se instalan en una búsqueda humana que precisa una elevación espiritual tanto individual como colectiva. Es por ello que los mitos presentan visiones cosmogónicas y ontológicas ligadas al entorno físico del universo comunal y sus derivados descendientes.

El mito desborda los límites de la “realidad real”, pues se inserta en la mentalidad del pueblo, quien tiene una total creencia sobre la veracidad de lo que éste narra. El mito se valida por causa de esta creencia y su funcionalidad social, y no sobre una posible veracidad enfocada desde el punto de vista histórico planteado desde las Ciencias Sociales. Sin embargo, el mito cuenta una historia, dentro de la cual los acontecimientos están sujetos a la intervención de fuerzas, narraciones de orígenes, situaciones y demás, que se complementan en el contexto con su carácter sagrado y “literario”, instaurado este último en la oralidad, herramienta esencial para la transmisión y vivencia del mito dentro (y fuera) de la comunidad a la que pertenece.

[...] el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los 'comienzos'. Dicho de otro modo; el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido de la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una institución. (ELIADE, 1985, p. 12).

Efectivamente, el mito como tal cuenta una “historia sagrada”, donde los personajes principales pertenecen a estamentos supremos siendo, como acota Eliade, “Seres Sobrenaturales”. De esta forma narran los *warao*:

Esta es una leyenda del tiempo de nuestros antepasados sobre el origen del sol. Al principio, eran muy desgraciados. No existía el Sol, todo era oscuridad. Los Waraos estaban mal, pues no podían buscar comida. Pero corría una leyenda, sobre cierto Warao buen brazo, del que se aseguraba era dueño del Sol [...] (WILBERT, 1969, p. 82).

Este mito intitulado “El Sol”, recopilado por el etnógrafo Johannes Wilbert, ejemplifica la calidad sobrenatural del *warao* personaje principal, quien narra el origen del sol, según lo cuenta dicho pueblo indígena de Venezuela. Se observa lo que llama Eliade “el tiempo fabuloso de los ‘comienzos’”, el cual siempre se nombra al inicio del mito de origen obviando, de esta forma, el tiempo cronológico utilizado por la Historia, lo que remite a una temporalidad instaurada en lo remoto, pero sin precisar ante la mente educada a la manera occidental, exactamente en qué año, era o etapa ocurrió el hecho, simplemente somos guiados hacia los tiempos pretéritos: “Érase un asador de pescado que tenía dos mujeres” (“El warao asador de morocotos”); “Sucedió que los antepasados de los Waraos aún no sabían todas las cosas” (“Origen de los joarotus”, no los Warao); “Al principio los Waraos eran tan pobres que no tenían fuego” (“Origen del fuego”).

El “tiempo sagrado” a que hace alusión el mito, no es cognoscible por los parámetros occidentales, es “por su propia naturaleza reversible, en el sentido que es un tiempo mítico primordial” (PIÑERÚA, 2005, p. 16). Un tiempo, no obstante, que nos lleva a los confines de lo remoto, cuando “nuestros antepasados” contaban las primeras narraciones, mitos que en esencia siguen siendo los mismos, aunque las voces nuevas hayan añadido o suprimido pasajes, palabras, frases, trayendo al aquí y ahora la etnohistoria del pueblo *warao*.

Así “el tiempo mítico” se devela dentro de la “historia sagrada” constituida en el mito, dictaminada por la característica sobrenatural de sus personajes. De esta manera, se va construyendo un todo que se instala en la creencia de la sociedad, donde el mito nunca puede ser considerado como “fábula”, pues la historia que narra es “[...] una ‘historia verdadera’ [...] una historia de ‘inapreciable valor’, porque es sagrada, ejemplar y significativa” (ELIADE, 1985, p. 7). El mito en sociedades como la *warao* cuenta “la historia” desde los orígenes incluso universales, hasta los pormenores de otros estamentos del entorno y el contexto, puesto que no todos los mitos son de origen, pero si todos desde el punto de vista de la fe, son “verdaderos”, obedecen a realidades irrefutables. Sobre lo sagrado no se puede dudar. Acota Eliade (1985, p. 13) que “[...] el mito cosmogónico es ‘verdadero’, porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente ‘verdadero’, puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente”.

Lo contado en el mito es comprobable, tangible, somos parte de esa historia, por lo tanto es “verdadera”, y el hecho de la existencia de otras historias no signadas por lo

sagrado, no anula en la creencia del pueblo la veracidad de lo mítico sobre lo cual la sociedad (indígena en este caso) ha sostenido su historia de generación en generación, no sólo como narración de hechos acontecidos en “tiempos remotos” sino como situaciones susceptibles a ser traídas al aquí y ahora por medio de los ritos, donde de nuevo cobran vida, sino como esencialidad en la identidad del propio pueblo que cree en ello. La tradición oral mantiene presente la historia contada por medio del mito y el rito la escenifica para traerla de vuelta.

Hablar de tradiciones nos remite a imágenes primarias de comunidades y reproducciones culturales, son pautas simbólicas heredadas que se transmiten de manera primordial de padres a hijos en los espacios cotidianos de socialización donde se construye la memoria social. Las tradiciones, costumbres, ritos y mitos son cosmovisiones que los viejos heredan a los jóvenes, nexos simbólicos fundamentales de la reproducción humana que participan en la reproducción de la sociedad, de sus culturas, de la continuidad y cambio en las identidades profundas. (VALENZUELA, 2000, p. 14).

El mito amparado por su carácter simbólico, tiene una visión amplia de la comunidad y del mundo, esa cosmovisión lo une a la naturaleza en todo su esplendor, a lo construido e incluso a lo que está en el extramundo, se va más allá de lo meramente material para remitirse también a lo impalpable, lo interno. Esas “cosmovisiones que los viejos heredan a los más jóvenes” en las sociedades indígenas sólo tienen cabida por medio de la oralidad, herramienta que mantiene vivos y presentes a los mitos donde los individuos y el colectivo se auto-re-conocen ante una posición identitaria cultural global, pues tienen creencias compartidas.

Los mitos fundadores contribuyen a la conformación de los elementos de la identidad común, de las creencias compartidas, de algo que sólo pertenece al grupo. El mito es parte integral de la realidad y la historia de los pueblos y grupos sociales, es componente indispensable de la configuración de las identidades [...] El mito no se valida en la verdad histórica sino en su funcionalidad social. Las tradiciones son referentes indispensables para el reconocimiento de lo que somos [...]” (VALENZUELA, 2000, p. 14).

Tal como acota Valenzuela, los mitos, por su carácter sagrado, establecen una creencia común a la sociedad a la que pertenecen, siendo parte constitutiva y exclusiva de ella. El mito *warao* del origen del hombre sobre la tierra no es el mismo de los *incas*, éste a su vez no es igual a de los *mayas*, y así sucesivamente. Esta especie de “exclusividad” confiere al pueblo una historia desarrollada para la configuración de la propia identidad, donde la estrechez con las necesidades de la sociedad lo convierten en un referente para su re-conocimiento y el de sus bases nacientes.

Desde la voz del encuentro mágico

*Entre el mito y el lenguaje no sólo
existe una íntima relación, sino una verdadera
solidaridad. Si entendemos la naturaleza de esta
solidaridad, habremos encontrado
la llave del mundo mítico..*
Ernst Cassirer.
El mito del Estado

El mito de origen está estrechamente relacionado con el mito cosmogónico, ya que ambos hablan acerca de una “nueva” situación que implica una aparición, una creación, un nacimiento, que puede estar vinculado con animales, plantas, seres humanos, elementos diversos (como el fuego, el agua, el viento), es decir, “cosas” que constituyen hoy por hoy el mundo y su entorno. Acota Eliade (1985, p. 28) que “[...] todo mito de origen narra y justifica una 'situación nueva', nueva en el sentido de que no estaba desde el principio el Mundo-”. En este tipo de mito tiene crasa importancia el tiempo sagrado, las acciones allí narradas cuentan la “historia” del pueblo y de todo lo que lo constituye.

Es sabido que el mito cobra “vida” al ser re-presentado a través del rito, y sus connotaciones van más allá, incluso, al otorgar lecciones moralizantes y éticas que contribuyen de una u otra forma al equilibrio social en cuanto a comportamientos regidos por leyes o normas. El mito interviene en cuestiones tan importantes para la sociedad (indígena) como las ceremonias de iniciación, acciones de pesca y cacería, intervenciones a la naturaleza, justificación ante las adversidades y, sobre todo, en las prácticas chamánicas de sanación y lecturas del destino.

Pero efectos de esta investigación sólo nos detendremos en el mito de origen, por considerarlo primordial para la reconstrucción de la memoria etnohistórica, desde el punto de vista mítico del pueblo warao, ya que la tradición oral se sirve de él para narrar la “historia verdadera” sostenida en el recuerdo ligado a lo sagrado de los ancianos y ancianas de esta comunidad. Para ejemplificar esta sección, se tomará el mismo mito de origen en dos versiones diferentes: Warao a ejobona (La aparición de los warao) o El mito de Buen Brazo.

Dicho mito narra el nacimiento de los warao en la tierra, implantado con un carácter mágico, sobrenatural, a esta “primera aparición” y las consecuencias que lo sucedido trajo consigo.

Warao a ejobona o La aparición de los warao

Este mito es transcrito textualmente del libro *Manifestaciones religiosas de los Warao*, de Antonio Vaquero (2001, p. 196-207).

Al principio aquí no había ningún warao. En toda la superficie de nuestra tierra no se había engendrado ningún warao.

Todos los warao estaban allá arriba: nuestros antepasados. Nuestro Abuelo estaba allá arriba. Su nombre, el nombre de Nuestro Abuelo, el nombre de Nuestro Primer Abuelo es 'Aulalá' (Aurala, Aurara, Aurana ...).

Él era el 'jefe de arriba'. Tenía un compañero. Los dos eran waraos, jefes de familia, viviendo cada uno en su propia casa. El nombre del compañero era 'Etoare' (Etuare, Itoare...).

Así los waraos vivían allá arriba. Aquí no había waraos.

Sucedió que aquel compañero (Itoare) vino a visitar a su amigo Aulalá. Se acercó hasta él, desembarcó y comenzó a decir: -¡Carajo!, nosotros aquí pasamos muchas calamidades...

Y, ¿qué es lo que conseguimos en definitiva?...No conseguimos morocoto², ni cazamos picure, ni cazamos lapa..., ni siquiera conseguimos la fruta del moriche³...

Allá arriba ya no había moriches. Comían solamente yuca, sin presa de acompañamiento.

Y hete aquí que, después de presentarse ante Nuestro Abuelo, después de llegar su amigo, llegó también allí cerquita y se posó un pájaro que venía volando. Era el pájaro llamado 'keri', un ejemplar de keri, un keri de gran tamaño.

Al llegar el pájaro. Nuestro abuelo dijo: -Amigo, vamos a flechar ese pájaro, puesto que no disponemos de ninguna otra presa para la comida...

(Itoare) tomó la flecha, templó el arco y disparó: No acertó. La flecha fue a caer en el conuco.

Tomó otra flecha, disparó y acertó: murió el pájaro. Y ellos comieron aquella caza. La prepararon con yuca.

Después de comer, el compañero le dijo: -Bueno, amigo, me voy. Me voy para mi casa.

Y se fue.

Y el amigo (Nuestro Viejo) se dijo: ¡Carajo!, se me ha perdido una flecha tan buena...Una flecha pajarera tan perfecta...

Comenzó entonces a cavar para sacarla. Pero al intentar extraerla, la flecha se le hundió aún más en la tierra.

Penetró de modo que vino a salir por esta otra parte. Salió hacia acá, hacia la tierra: cayó y llegó aquí abajo.

(Nuestro Abuelo) tenía una hermana, una hermana ya viejita. Y, entonces, a esta viejita, Nuestra Abuela, le dijo:

Hermana, se me ha perdido mi flecha...Ha caído para abajo...

Tienes que hacerme una cuerda...Porque quiero bajar hasta allá abajo...

Así le dijo.

La hermana se puso a trenzarla, a trenzarla hasta que le hizo la cuerda. Para probarla la tiró hacia acá, hacia la tierra: todavía no llegaba..., todavía era muy corta

Continuó con su trenzado hasta que logró terminarla. La colocó: era suficiente.

Había dispuesto unos descansillos de trecho en trecho, a lo largo de toda la cuerda, para que si se cansaba durante el descenso pudiera descasar allí.

Así que (Nuestro Abuelo) colocó la cuerda y, al amanecer, ya con buena luz, la dijo a su hermana:

-Hermana me voy a recoger la flecha que se me fue para abajo.

Y se vino para acá...Comenzó a bajar, descansando de trecho en trecho, como estaba previsto, hasta que llegó a la Tierra.

Cuando llegó a la Tierra, aquí no había ni un solo warao.

En cambio...! Observó que había muchísimos morocotos, muchos...! Muchísimos acures...! Muchísimos váquiros...! Muchísima fruta de moriche...!

Durmió por allí. Cazó unos acures y comió. Después asó mucha carne y flechó morocotos...

Con todo esto se fue de nuevo para arriba. Subió... Llegó allá arriba y comenzó a decir: - ¡Carajo!, aquí lo estamos pasando mal, porque aquí no hay comida.

Nosotros aquí solamente comemos yuca... La yuca que plantamos por aquí, la yuca de montaña (amarga)... Digo esto porque yo he descubierto muchísima comida...! ¡Nos iremos para allá!

Y conforme llegaban los waraos, se lo iba poniendo por delante y ellos comían...

-¡Ahá! -le dijo a su amigo- ¡Ay, compañero! ¡Tú disfrutando de lo tuyo sin acordarte de mí...! ¡Tú estás comiendo pescado!... ¿Adónde lo conseguiste?...

-¡Yo lo conseguí allá abajo!... Allá nos iremos todos...! Abandonaremos esta tierra nuestra y nos iremos para abajo... ¡Si, abandonaremos esta tierra nuestra!

Así se expresó Nuestro Viejo.

Su compañero se determinó en el acto. Rallaron yuca como provisión y, con este bastimento, comenzaron a desfilar para abajo.

Cuando ya habían descendido la mitad, el hueco de salida se les estropeó: una mujer embarazada se metió por aquel hueco y se atascó.

Hasta ese momento ya había bajado muchos. Pero la mitad de los waraos todavía no habían bajado.

Allí llegó el abuelo Aorana, aquel que había sido el primero en descubrir la tierra... y que tuvo que quedarse arriba.

En cambio el otro, su amigo Itoare -que éste era su nombre y éste es propiamente "Nuestro Abuelo"-, aquel sí que bajó a la Tierra: él fue aquí nuestro primer antepasado.

-La mitad de los Waraos se quedaron allá arriba. Aquellos que se quedaron se lamentaban:...Yo, que veía tanta comida...y ahora este hueco!...¡Ha tenido que malograrse la salida!...

¿Por culpa de quién?... ¡Por culpa de aquella embarazada!...

Estuvieron brincando y forcejeando sobre la embarazada para que saliera...Trataban de componer aquella salida que se había taponado.

Pero se atascó todavía más. Por más que estuvieron pateando sobre la cabeza de aquella barrigona, jamás pudo salir y quedó allí bloqueando el conducto con su trasero.

Su trasero, que hizo de tapón, es ahora el "Lucero de la mañana", que sale al amanecer.

Allí quedó asomando...Y también quedó allá arriba "Nuestro Abuelo Aurana".

Entonces se dieron a cavilar contrariados.....Y se convirtieron en "Jebus" (espíritus malignos).

Uno se convirtió en jebu de la diarrea: "Yo seré la diarrea" -dijo-. "Yo seré el vómito" -dijo otro-.

"Yo seré el gran jebu -dijo otro-, el gran jebu del sarampión.

"Yo me convertiré en esto y hasta para mis propios nietos seré el peor de los jebus..."

Se convirtieron en "Jebus"...Se convirtieron en vómito...Se convirtieron en diarrea...Antes no existía el vómito, ni el más insignificantes de los jebus. Pero ahora todos aquellos antepasados se transformaron en jebus peligrosos.

Ahora mira lo que sucede: Nosotros tenemos jebus (enfermedades)...Tenemos diarreas, tenemos fiebres. Nosotros nos enfermamos y morimos...

¿Por culpa de quién? Por culpa de aquella embarazada fatal, que les averió la salida del camino.

Si hubieran logrado bajar todos, no existiría ningún jebu. Ningún warao, incluidos nosotros, tendría que morir. Ninguno de los viejos moriría: viviríamos siempre.

Pero los que se quedaron arriba se convirtieron en jebus: se convirtieron en diarrea... y ahora nosotros morimos de diarrea, morimos de catarro...

Se enemistaron con nosotros por la trágica separación... allá arriba están los jebus... También Nuestro Abuelo se convirtió en jebu.

Se enemistaron con nosotros, al no poder venir, la mitad de los waraos.

Y éste es ya el fin. Esto es todo.

Texto explicativo del mito

El comienzo de la narración expresa el tiempo mítico al no especificar fecha ni año, dejando en claro, además, la ausencia del ser humano en el mundo. Lo que implica que se va a narrar una creación, un nacimiento, un origen.

Se explica que los antepasados *warao* estaban en el cielo (arriba), el padre mayor, el Abuelo, se encontraba en el cielo, está presente la importancia de los ancianos para la comunidad, lo cual es una característica vigente de las culturas ancestrales. En la narración empieza a manifestarse la connotación divina y, de igual modo, la existencia de jerarquía en los personajes que irán incorporándose.

Se recalca la ausencia de personas en la faz de la Tierra. La palabra “sucedió” enfatiza el carácter veraz de la narración. Se habla de las necesidades de los seres de arriba y se reitera la escasez de comida, aunque haya animales para cazar. Cuando llega el pájaro *keri*, se evidencia la utilización de la caza, pero el fallo en el objetivo afianza la figuración del hambre de esos pobladores. Cuando el pájaro es cazado se sacia el hambre, aunque solo por un momento. La necesidad de tener la flecha ya que puede ser utilizada para una nueva caza, lleva al Abuelo a una búsqueda que lo guía hacia el encuentro de algo, entonces, se introduce el elemento del suspenso.

Al transcurrir se puede observar que el lenguaje utilizado está concebido para ser escuchado no para ser leído. Se establece el hallazgo de un elemento que será esencial en el relato: el hueco y la caída de la flecha. La necesidad es una constante que provoca todo el suceso posterior al extravío de la flecha. La construcción de la cuerda denota la profundidad del hueco. La descripción de la hermana como “viejita” enfatiza la edad (sin apuntes cronológicos), adscrita a los personajes principales, como un rasgo de importancia para el pueblo *warao*.

En la narración se acota lo que se podría llamar “la distancia mítica” o distancia sagrada: la cuerda no llega abajo porque es muy corta, lo cual implica que la distancia es larga; el cielo está lejos de la Tierra. Como el tiempo mítico, la distancia mítica no se mide

matemáticamente, pero se sabe cuán larga o corta puede ser por medio de los elementos descriptivos.

El descenso se hace de madrugada ya que se intuye la profundidad del hueco y se desconoce el camino y cuando los warao de arriba logran descender, la narración enfatiza que el mito es de origen, porque explica de nuevo que en la Tierra no hay gente. Se habla de Aulala, quien según la mitología *warao*, es el primer hombre que pisa la faz de la Tierra.

En la Tierra no había *warao* (gente), pero si abundancia de animales, pescados de río como el morocoto, plantas, frutas. Es decir, lo que los *warao* de arriba necesitan alimentos. Es de notar que se nombran solo alimentos conocidos por los *warao*, o sea, aquellos que forman parte de su entorno. Una vez allí, primero el personaje sacia su hambre (necesidad), duerme en ese mundo (distancia), y luego de recopilar alimentos para los otros *warao*, vuelve a su morada de arriba (conciencia social). Están presentes características del dicho pueblo indígena, tales como la solidaridad, el compartir con los compañeros y compañeras, y ese es un elemento destacable del mito: la funcionalidad social. Los personajes no se afianzan en “lo mío” sino en “lo nuestro”.

“Rallaron yuca como provisión”, es una frase que recuerda que el viaje de regreso es largo, es decir, es la descripción de la distancia mítica; también se denota lo que podríamos llamar el “tamaño mítico” o tamaño sagrado, ya que cuando la mujer embarazada quiere bajar, se queda atascada, lo que implica que el hueco no es muy ancho, es más bien estrecho.

Bajaron muchos hombres y mujeres antes de que el hueco quedara tapado. Paradójicamente, el primero en pisar la Tierra (Aulala) se queda atrapado en la austeridad del mundo de arriba. Itoare se convierte así en el “primer antepasado” de los *warao*, porque fue el primero en bajar a la tierra y quedarse en ella.

El hueco queda tapado por la mujer embarazada y allá arriba quedan otros moradores, tristes, desesperanzados, conscientes del destino de hambre y miseria que les espera. Todos sus intentos por destapar el hueco son inútiles, y la mujer embarazada queda allí para siempre, convirtiéndose en la Osa Mayor (origen), historia que, a decir de Eliade, es cierta y que se puede constatar al ver su forma en el firmamento.

Los *warao* que quedan allá arriba son presas de su desesperanzado y agobiante destino, de modo que se convierten en *jebu*, espíritus malignos que diezmarán a la Tierra con enfermedades que aún hoy aquejan y matan a las personas (la diarrea, el vómito y el sarampión son causa primordial de mortalidad en dicho pueblo). Lo descrito es el carácter mítico del origen de las enfermedades, las cuales están ahí “para probar la veracidad de la historia”. Por esta razón las enfermedades, según los *warao*, deben ser erradicadas a través de un “*medium*” quien es personificado por un curandero, un chamán.

Cuando se acota que el problema comienza por la torpeza de haber tapado el hueco, se incluye el origen mítico de la muerte y la importancia de los ancianos y ancianas para el pueblo *warao*: “Ninguno de los viejos morirá”. Y el deseo de eternidad: “viviríamos siempre”. Evidentemente hay un sentimiento de culpa.

Tal como se ha observado, este mito de origen tiene las características enumeradas en el aparte anterior (“El verbo de ambos mundos”). La “historia” acotada muestra otra visión del origen del pueblo *warao*, en este caso mitológica, la cual está estrechamente ligada con su cultura y sus creencias. La Historia documental asevera el origen de este pueblo estableciendo su veracidad en documentos procedentes de investigaciones vinculadas a este tema. La historia contada en los mitos, también puede ser considerada verdadera, pero la “verdad” en este caso se afianza en la espiritualidad y la creencia religiosa. De manera tal que, el concepto de “verdad” se convierte en tan relativo como el de “realidad”.

Mito de la creación del mundo Buen Brazo

Este mito fue recopilado por la autora de esta investigación (2009), en la ciudad de Tucupita, capital del estado Delta Amacuro. La versión que se presenta a continuación pertenece a Yordana Medrano, joven de origen *warao*, estudiante escritora y dirigente comunitaria

En un lugar muy extraño vivía un *wisidatu*⁴ 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 cuenta 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.

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 que 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 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, piensan 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 canobo⁵ 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.

Una suerte de espíritus tutelares. Es la enseñanza del mito. (GONZÁLEZ MUÑOZ, 2009, p. 182)

Texto explicativo del mito

Al inicio del mito se evidencia la importancia de la tradición heredada, característica primordial de las sociedades ancestrales y, sobre todo las eminentemente orales como la warao.

La aparición del joven Jarayaquera y del pájaro que está persiguiendo para cazar son elementos similares a la versión recogida de Vaquero. Del error se va entretejiendo la trama. Además está el factor de la intuición y lo sobrenatural: “él se tira al suelo pensando que algo malo va a suceder, sin buscar su flecha se devuelve a la comunidad”.

Se hace hincapié en la consulta continua al abuelo, puesto que en los ancianos está la sabiduría, y sobre ellos el respeto. Es por eso que los *warao* cuidan tanto de sus ancianos y cuando alguno muere el dolor y luto es muy grande. En este punto se observa la selección que hacen los líderes de la comunidad, todos son informados del acontecimiento, pero “solo van ciertas personas muy seleccionadas de la comunidad”.

Según esta versión, la causa por la cual la mujer atascada no logró zafarse del trance es porque arriba sólo quedaban personas débiles, pues habían bajado a la tierra los más fuertes y aptos. Los que bajan ven la abundancia de alimentos que hay en la Tierra y

aprovechan. Es de hacer notar que para los indígenas la riqueza es vista como la observan las culturas occidentales, sus necesidades se cubren con alimentos y agua, y eso es lo que les interesa encontrar.

Los *warao* que habían conseguido bajar sienten añoranza por su pueblo, sus familias, su entorno, en fin, les hace falta a lo que pertenecen, pero ya es tarde: el hueco está obstruido. Como han pasado meses la mujer da a luz y queda en el cielo. Nótese el carácter sobrenatural mítico de la transformación de la mujer y su crío en la luna. Tal como el recopilado por Vaquero, se refuerza lo dictaminado por Eliade, en cuanto a que esa figura está en el cielo para probar la veracidad del mito.

Los chamanes y otros guías se quedan en el cielo de arriba y, por la desobediencia de parte del pueblo al no esperar la orden y dejar bajar solo los más aptos, habiendo tapado el hueco por negligencia y dejado a los de arriba sin alimentos y al desamparo, son obligados a resarcir el mal.

Al llegar las enfermedades, los *warao*, nuevos pobladores de la Tierra, deben aprender a curar, extendiéndose así la presencia de los *wisidatu*, es una herencia, la continuación del patrimonio heredado de generación en generación. En este momento se observa una característica esencial de los mitos, que es la moraleja, el aprendizaje a partir de experiencias producto de errores que deben solventarse.

En el mito de origen se observan algunas características implícitas en lo que devela la construcción religiosa humana: los personajes sobrenaturales, el suspenso en la narración, el tiempo y el espacio “míticos”, la creencia, la funcionalidad social. La significación para el pueblo *warao* es importante porque el mito es parte constitutiva para el desarrollo de su etnohistoria, en este caso, en relación con la parte sagrada. Cada uno de los componentes del entorno y el contexto *warao* tienen una razón de ser, pero también un objetivo, una tarea que cumplir. Cada uno está en el cielo de arriba y en el mundo de abajo, obedeciendo a un origen, una “historia”, y una función social. Nada sucede por azar.

Los mitos *warao* no se aíslan de la “realidad” que circunda a este pueblo, su geografía y su entorno, establecida en las selvas cenagosas del Delta del Orinoco, en el continuo contacto con el agua de los ríos, los espacios intrincados de los caños, los extraños sonidos de la selva, el grito de las aves, el voraz calor del clima selvático, a las imágenes que no sólo muestran la creencia del *warao* sino al *warao* mismo en toda su amplitud humana.

Los mitos no son la única herramienta que tienen los *warao* para contar su historia, ellos sólo se manifiestan en virtud de una religiosidad que se crea en el colectivo y que se hace verdadera en la medida en que la fe crece. Pero, existen circunstancias que obligan a

hacer variaciones en cuanto a la creencia como tal, estas pueden hallarse en procesos de apropiación de otras religiones, como es el caso de la traída por los misioneros a las tierras deltananas, lo que imprime al mito un carácter un tanto diferente, aunque la esencia sea la misma, es decir, el mito, como bien lo acota Eliade (1985) en su libro *Mito y realidad*, es susceptible a “revitalizaciones”, pues al ser refrendado por la oralidad está íntimamente ligado al narrador y lo que éste interprete o desee significar en un momento determinado.

A modo de conclusión

El pueblo *warao* aún hoy día conserva dentro de sus tradiciones el contar mitos fundantes, aunque se debe tomar en cuenta que producto de las transformaciones culturales y las emergencias de la contemporaneidad, esto ha ido decreciendo. No obstante, existe un trabajo endógeno devenido desde el mismo pueblo ancestral, en mano de jóvenes conscientes de la importancia de conservar esta parte de la identidad cultural, dentro del cual se ha establecido un plan de recopilación y soporte en escritura, para evitar la pérdida, por olvido, de ciertos mitos.

Esta consciencia colectiva despierta cuando se tiene conocimiento de lo vital que es para un pueblo la conservación y salvaguarda de sus tradiciones culturales, en este caso específico, la que se vincula con los mitos que cuentan el origen tanto del *warao* como tal, como de todo lo que lo circunda y forma parte de su configuración social en el mundo y más allá de él, constituye parte de su memoria etnohistórica desde lo colectivo y lo social, lo cual da paso a la re-valorización, auto-reconocimiento y auto-respeto, lo que conlleva inevitablemente, al orgullo socio-cultural en pro de la erradicación de la vergüenza étnica.

Recebido em 2/11/2013

Aprovado em 19/9/2014

NOTAS

¹ Como resultado se obtuvo la Tesis doctoral de la autora, además de textos que reivindican la narración oral de mitos fundantes y su recopilación para salvaguardarlos del olvido.

² (*Piaractus brachyomus*) Pez de río.

³ (*Mauritia flexuosa*) Palma que nace en lugares generalmente cenagosos. Según la mitología *warao* es “el árbol de la vida”, puesto que de él sacan cantidad de alimentos que van desde los gusanos hasta una harina que procesar, llamada *yuruma*, con la que hacen atoles, jugos y otras delicias gastronómicas.

⁴ Es el chamán de la cultura *warao*. No necesariamente debe ser hombre, de hecho hay mujeres *wisidatu* porque es una condición que se traslada del chamán a algún miembro de su familia que éste estima puede hacer buen uso de las enseñanzas.

⁵ Dios, guía espiritual.

REFERÊNCIAS

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

CAMPBELL, Joseph. *Los Mitos*. Buenos Aires: Edit. Kairós, 1994.

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

_____. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Buenos Aires: Emecé, 2001.

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

PIÑERÚA, Fernando. *Imagen del indígena venezolano (Una aproximación psico-antropológica)*. Caracas: La casa tomada, 2005.

VALENZUELA, José Manuel (Comp.). *Entre la Magia y la Historia*. Tradiciones, mitos y leyendas de la frontera. México: El Colegio de la Frontera, 2000.

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

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