



También somos gente

Cambio cultural paradigmático warao

Werner Wilbert y Cecilia Ayala Lafée-Wilbert

Abstract. – The article analyzes how the intellectual mentality of 17th Century Europe towards the Amerindian served to justify the systematic, deliberate and often violent dismantling of indigenous institutions during the Conquest and Colonial eras. Revealed is an attenuated persistence of many of these same attitudes in modern times and how the internalization of these Western attitudes by contemporary Warao provokes a paradigmatic shift in their culture and society. Documented evidence shows that present-day adults of this ethnic group have come to realize that mimicry of what they perceive of as the Western way of life is producing unsatisfactory results. Western institutions have not adequately replaced the telluric, cultural and cosmological knowledge inherent in shamanism. The adoption of agriculture is producing impoverished landscapes as the prevalence of malnutrition and disease is on the increase. Warao participation in purely extractive commercial enterprises have seriously, if not irreversibly, impacted the distribution and availability of natural resources, and the concepts of private property and monetary income have torn at the very fabric of extended-family interdependence. Finally, the study demonstrates that the most radically affected Warao do not feel defeated but, rather, struggle to regain their cultural competence. In a reevaluation of their current situation, many have decided to return to the more responsive physical and cultural environments into which they were born. Like their forefathers, they interact with the Western sector of the population from a more controlled position. Hopefully, the very positive and culturally sensitive legislation passed over the last ten years will translate into attitudinal changes on the ground level and lead to respect rather than disdain of prevailing ethno-cultural diversity. [*Warao, Orinoco Delta, culture change, cultural resistance, cultural competence*]

Werner Wilbert, posee el título de Ph. D. otorgado por la Universidad de California, Los Ángeles (EE.UU.). Se dedica al estudio de la ecología humana, cambio cultural y antropología aplicada entorno a los Warao del delta del río Orinoco. Entre 1986 y 1997 se desempeñaba como investigador, director y el editor de la revista *Antropológica* del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Caracas, Venezuela. Desde entonces él ejerce el cargo de investigador del Centro de Antropología del Institu-

to Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), Caracas. Entre sus publicaciones de más relevancia figuran *Fitoterapia Warao: Una teoría pneumica de la enfermedad y su tratamiento* (1996), *Dau Yarokota: Plantas medicinales warao. Un manual bilingüe (Warao/Español) de remedios preparados con plantas* (2001) y tres monografías donde él aparece como coautor con Cecilia Ayala Lafée-Wilbert.

Cecilia Ayala Lafée-Wilbert, antropóloga, se desempeña como investigadora del Instituto Caribe de Antropología y Sociología de Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas, Venezuela, desde 1995. Su línea de investigación se basa en la antropología histórica del nororiente de Venezuela y los procesos de enculturación y aculturación entre las poblaciones humanas que allí residen. Entre sus publicaciones etnohistóricas, las de más relevancia son: *La etnohistoria prehispánica Guaiquerí* (1996) y, (con Werner Wilbert), *Asia y África en las Antillas: la ruta de Colón por el Mar de las palabras* (2004); entre sus investigaciones culturales se encuentran: *Hijas de la Luna: enculturación femenina entre los Warao* (2001) y *La mujer Warao: de recolectora deltana a recolectora urbana* (2008). Las últimas dos monografías, con Werner Wilbert como coautor, fueron galardonadas por instituciones federales venezolanas.

Introducción

Durante una reciente estadía entre los warao del caño Winikina en el delta del río Orinoco, Venezuela, presenciamos la llegada de un pequeño grupo que, hace 15 años atrás, había emigrado hacia el centro urbano de Barrancas ubicado en el extremo suroeste del delta. Regresaron para visitar a sus familiares y, entre ellos, había un muchacho de diez años nacido y criado en dicha ciudad.

Una tarde observábamos con asombro como este niño intentó cruzar el caño de unos 100 metros de

ancho en una curiara y, como algunos miembros de la comunidad, se reían al verlo “pelear con el canaleta” y dar “vueltas en círculos”. Aún cuando la mayoría de los niños warao adquieren esta habilidad a los tres años de edad (J. Wilbert 1976c: 315), y reconocen que navegar en curiara no es necesariamente una destreza indispensable para un niño que vive en un entorno urbano, fue en este preciso momento que caímos en cuenta sobre el significado de este evento, dentro del conjunto de otros cambios socioculturales y económicos observados entre la población en general, que bien podría estar señalando la suma fragilidad en la cual se encuentra la cultura warao contemporánea.

Si los warao actualmente residenciados en Barrancas que aún vislumbran su retorno a los humedales del delta no lo hacen pronto, la generación de sus hijos no tendrá las destrezas y sabiduría socioambiental necesarias para físicamente lograr una vida fructífera en el territorio tradicional de sus padres. En consecuencia, éstos se encontrarán literalmente varados en las fronteras de sus propias tierras ancestrales destinados a un futuro incierto y a una probable vida de indigencia, fuera del alcance de los agentes e instituciones protectoras de su mundo natural, social y metafísico.¹ También entre los warao que aún habitan el laberinto de caños en el delta bajo central y oriental, el impacto de su asociación con el mundo criollo ha causado cambios fundamentales en su paradigma cultural, cambios sin respuestas adecuadas que están dejando a sus integrantes seriamente desamparados.

Llegar a entender cómo esta cultura milenaria llegó a una encrucijada tan precaria donde está en juego su propio derrumbe cultural requiere de un análisis detallado referente a la secuencia de acontecimientos socioculturales sufridos por esta cultura a lo largo de su historia.

Etnohistoria prehispánica

Según la tradición oral, los ancestros del warao contemporáneo representaron una sociedad litoral que arribó al territorio circunscrito por la cuenca del delta del río Orinoco hace más de siete milenios, durante la tercera regresión de la trasgresión Holocena, cuando la isla de Trinidad aún se comunicaba con tierra firme a través de un puente arenoso (J. Wilbert 1977, 1979; W. Wilbert 1995: 335 s.).

Tal como ahora, todo indica que su economía era del tipo Meso-Indio, especializada en la pesca y cosecha de productos silvestres de ambientes netamente litorales.

Luego de unos cuatro milenios sus vidas relativamente aisladas experimentaron la llegada de dos grandes migraciones durante el período Neo-Indio, primero los arawak hace 3.000 años, y después los caribe hace unos 750 años atrás. Aparentemente, el encuentro no produjo desplazamientos demográficos o choques bélicos, aun cuando la política, organización social y economía alimenticia de estos inmigrantes les permitía la conquista y control de vastos territorios. Al contrario, está evidenciada la formación de asentamientos multiétnicos (caribe/arawak/warao) en el delta occidental, la absorción de inmigrantes (arawak) a la cultura warao en el bajo delta central (Heinen 1992: 70), la incorporaron a la cultura material warao de nuevas e importantes técnicas de producción, artículos, al igual que novedosos elementos afiliados a sus creencias mitológicas. Por supuesto, los warao, a través de la institución chamánica, mantuvieron una clara distinción entre “yo, nosotros” y “él, ellos”. No obstante, no se halló ninguna evidencia que indicara que se interpretó al otro como una amenaza existencial. Más bien, postulamos que la razón principal detrás de este panorama multiétnico no era tanto una disposición de tolerancia entre las partes involucradas sino los requisitos telúricos exigidos por sus respectivas economías alimenticias.

Por un lado, los arawak y caribe eran agricultores cuyos cultivos básicos el maíz (*Zea mays*) y la yuca (*Manihot esculenta*), no se producen sino en las zonas arenosas en el delta alto y occidental. Y por el otro, la economía warao se basaba en los productos de un complejo de cinco palmas, (*ojidu* [moriche – *Mauritia flexuosa*], *yaja* [temiche – *Manicaria saccifera*], *anare* [manaca de palmito – *Euterpe oleracea*], *abua* [macanilla – *Euterpe* sp.], y *seje* [*muji* – *Jessenia bataua*]), y que este complejo existe intacto sólo en los suelos pantanosos y herbazales en el delta bajo.

Por lo tanto, las actividades alimenticias no crearon una competencia por las tierras aptas, debido a que las características y distribución natural de los suelos fue lo que determinó la distribución demográfica. De hecho, este accidente geográfico mantuvo el corazón del territorio warao relativamente aislado de la presencia permanente de culturas foráneas y, limitó su presencia al delta bajo, a las desembocaduras de los caños principales por los cuales se dispersaron hacia las tierras costeras de Venezuela, la Guyana y las islas antillanas (Rouse 1956; Rouse and Crucent 1963: 143).

¹ Ayala Lafée y Wilbert (2001: 254, Fig. 2); Ayala Lafée-Wilbert y Wilbert (2008: 54s.); Heinen und García Castro (1999: 28).

A pesar de la ventaja de dominar la única economía factible para la supervivencia humana en el entorno pantanoso en el delta bajo, los warao no dejaron de crear y mantener redes comerciales interétnicas con los pueblos vecinos. Debido en gran parte a sus destrezas de navegación fluvial, costera y marítima, es muy probable que ellos hubieran comercializado con distintas etnias tanto agrícolas como no agrícolas en el entorno multiétnico y pluricultural de la Gran Guayana y el Caribe.²

Mientras los warao controlaron su contacto con los pueblos del “mundo exterior”, simultáneamente pudieron adquirir bienes y alimentos codiciados, innovaciones sociales, económicas y conceptuales, sin arriesgar su propia identidad cultural y étnica. Incluso, cuando algunos de estos avíos representaron préstamos culturales, otros fueron continuamente reformulados de manera muy creativa para encajar en el patrón subyacente de su cultura no agrícola (Ortner 1984: 158 s.; J. Wilbert 1996: 225–247).

Sin embargo, con el tiempo, el desarrollo de este panorama pluricultural iba revertirse en su contra durante la época del poscontacto, cuando la demanda de una mano de obra barata/gratuita por parte de los pueblos del Viejo Mundo se convirtió en un negocio lucrativo para los caribe, principalmente de la etnia kariña, quienes fueron empleados para buscarla entre los Warao.³

La etnohistoria premoderna

El delta bajo también se convirtió en un “refugio fortuito” para los warao cuando los pueblos del Viejo Mundo tampoco mostraron interés en colonizar la región por considerarla un ambiente inhóspito. Por esta misma razón, el genocidio epidemiológico que se desencadenó a sus alrededores, catástrofe denominada por Morey (1979) como “la jubilosa cosecha de almas”, la cual representó el preludio a “la gran mortandad” que reclamó las vidas de un 95 % de la población amerindia (Dobyns 1966; Borah 1962, 1964), no afectó a los warao de forma significativa.⁴

2 J. Wilbert (1977: 39–44; 1993: 211–216); Biord Castillo (1985: 85); Whitehead (1988); Heinen (1992: 52).

3 La tradición oral warao no menciona enfrentamientos bélicos que pudieron ser considerados guerras territoriales. Tampoco menciona ninguna huida ante un poderoso oponente. Sin embargo, sí hace mención de lo que podríamos considerar correrías conformadas por los *musimotuma*, “gente de ojos rojos” (Kariña) quienes solían aparecer para secuestrar a los warao y llevarlos fuera de su territorio tradicional (J. Wilbert 1970).

No obstante, la situación interétnica se tornó crítica para el warao durante el período colonial y republicano, cuando la mentalidad intelectual europea de la época impulsó una política deliberadamente diseñada para aniquilar las afinidades lingüísticas, materiales, sociales y morales de los pueblos autóctonos del continente.

Mentalidad intelectual europea de la época

Para 1656 los españoles habían logrado un contacto sostenido con los pueblos indígenas de la costa y tierra adentro de la Venezuela oriental a través de sus asentamientos coloniales misionales. Y fue bajo este escenario que los indígenas fueron sometidos al escrutinio radical de las tradiciones intelectuales etnocentristas prevalecientes en el Viejo Mundo de la época.

El “indígena” fue clasificado como perteneciente a la raza más ruin de hombres y considerado como una variación de la especie humana que exhibía un comportamiento no acorde al “verdadero” ser humano. Se pensaba que su estado evolutivo estaba a mitad de camino entre las bestias y los racionales e incluso por debajo de cualquier especie zoológica, enfatizando que antes de ser cristianizados éstos tenían que ser primero transformados a seres humanos (Ramírez de Arellano 1701; Marino 1939).⁵ Como fauna racional, tuvieron que ser recogidos, trasladados de los montes y domesticados antes de contener la “bestial libertad en que se criaron” y poner fin a su “modo de vivir tan ajeno de hombres racionales”, “inestables, indolentes, traicioneros y sanguinarios”; a quienes uno se acerca con cuidado y arma en mano (Scott 1898: 168). Referente a su desarrollo mental los indígenas fueron considerados “totalmente carentes de cualquier instrucción, dejados enteramente solos para gratificarse en todos los horrores de la vida sal-

4 Dobyns (1966) proyecta una población total aproximada de 90 a 113 millones de indígenas americanos, con una tasa de despoblación de un 95 % durante los siguientes 130 años después del contacto. Del mismo modo, Borah (1962, 1964), postula una población para el hemisferio de “unos cien millones” con un declive poblacional de 95 % en los 100 años después del contacto.

5 Esta no fue una opinión aislada. En 1743, Charles Marie de la Condamine (1745: 75) se expresó sobre los indígenas Pebas que habitaban en las cercanías de la boca del río Napo, en la Amazonia, de la siguiente manera: “La mayor parte de los nuevos habitantes de Pevas no son aún cristianos; son salvajes sacados recientemente de la espesura de los bosques. No se trata hasta ahora sino de convertirlos en hombres civilizados, lo cual no es tarea insignificante”.

vaje”.⁶ Aun cuando, ya algunos, como los chaima, cumanagoto y los kariña, habían avanzado hacia el estadio de agricultores, éstos “practicaban el canibalismo” devorando no sólo a sus presos de guerra sino también a sus propios hombres y niños (Carrocera 1964: 150–152, 295, 490; 1968/I: 509; Gómez Canedo 1967/I: 190s.). No hubo ninguna nación en el mundo que pudo haber sido políticamente más rudimentaria que esta gente, sin repúblicas ni poblaciones comunes, sin cabeza que los gobernase, y sin pueblos y sin política. A cambio, esta gente irracional “andaban desnudos de pies a cabeza, sin sujeción alguna”.

Impacto de la mentalidad etnocéntrica europea

Para domesticar a esta clase de hombres y enseñarles a ser cristianos y políticos, los indígenas fueron sujetos y recogidos en misiones, gobernados por oficiales reales, cabildos y milicias, a los españoles les fue permitido interactuar con los indígenas aldeanos “para tratar y contratar unos con otros”. Sin embargo, “este trato sea sólo en lengua española, sin permitir que los indios hablen otra, ni los españoles, aunque entiendan la de los indios” (Gómez Canedo 1967/II: 164; Carrocera 1964: 120; 1968/I: 199; 1979/I: 147).

Ya en 1767, por la aparente “esterilidad de los indios”, no se esperaba que los asentamientos misionales crecieran en población y no había más indígenas para “reducir en toda la provincia, a excepción de algunos guaraúnos que viven en las bocas del Orinoco”. A los capitanes pobladores se les acabó la gente tribal para reducir y asentar en aldeas y pueblos, debido a que los grupos étnicos del nororiente de Venezuela habían alcanzado su nivel demográfico más bajo. Cinco años después de concedida la gobernación de Guayana a Manuel Centurión, éste escribe en 1771, “... no se hallan otros indios salvajes que los guaraúnos en más de cien leguas de distancia” (Carrocera 1968/III: 332; 1979/II: 132).

Para 1872, los pueblos indígenas del noreste de Sur América fueron diezmados por las enfermedades introducidas desde el Viejo Mundo, brutalizados, esclavizados por los corregidores y encomenderos; deportados en calidad de esclavos hacia las plantaciones y granjas tanto de las islas del Caribe como a las del interior de tierra firme; reclutados para las fuerzas armadas nacionales y milicias lo-

cales, o para la pesca de perlas en las islas de Margarita y Cubagua; y desenraizados en masa de sus tierras natales.⁷

Referente a la Provincia de Guayana e incluido el delta del Orinoco, Level (1898 [1847]: 162) informó que, treinta años después de la liberación por las fuerzas federales nacionales, la región entera conformada por unas 1.700 leguas cuadradas había sido despoblada, y contaba con menos de 800 habitantes resguardados en el cantón, y un número desconocido de indígenas en el bosque. Para 1669, antes del inicio de las entradas al delta del Orinoco y a la deportación de indígenas hacia el noroeste de Guayana, allí habitaban aproximadamente unas 400 familias (1.600 individuos) y unas 5.000 familias (20.000 individuos) en el delta (Scott 1898: 169).⁸ Sin embargo, en 1741, Gumilla (1963: 130) estimó que la población warao en el delta del Orinoco debió haberse reducido a 5.000 o 6.000 individuos, varios miles de ellos aún esperando su reubicación por las autoridades civiles y eclesiásticas durante los siguientes años. Finalmente, un siglo después, Level (1898: 163s.) describe el siguiente panorama sobre el estado deplorable en el cual los warao se encontraban:

El bajo Orinoco debió su existencia á la base de Guaraúnos que desprendidos de los montes sirvió de comienzo y primitivo fundamento á los pueblos. El trato que haya tenido esta raza inofensiva y medrosa, de parte de quienes asociándoseles en esas fundaciones se asentaron á vivir de ellos, lo dice harto bien el que han tenido de sufrir otras tribus dotadas de medios para hacerse respetar. Por tanto, el cuadro de los padecimientos de los Guaraúnos, aunque contrista el ánimo, es preciso siquiera bosquejarlo en un informe que ha de dar cumplida idea del “estado de los indios” al Gobierno, que único tenga el derecho y los medios de ver por ellos.

Los Guaraúnos son de un callado sufrimiento casi preternatural. ¡No tienen interjección de dolor! Allí en sus bosques, alguna vez suelen rechazar la invasión de los que conocen por hombres dañinos ó temen por desconocidos; pero en lo general huir, encuevarse por decirle así, es todo su recurso. De consiguiente en ese cantón se ha abusado de esos desvalidos hasta el escándalo. Es preciso decirlo: se ha abusado hasta la inhumanidad.

Pero las consecuencias no se hicieron aguardar mucho tiempo. En esos indios impasibles en esos indios animales, al fin debía obrar la tiranía á que se les tenía sometido. Por muy animales y muy impasibles que se les supusiese, hasta la impasibilidad misma debía revelarse contra

6 “... totally unprovided with any kind of instruction, [they were] left entirely to themselves to indulge in all the horrors of a savage life” (McClintock 1848).

7 Carrocera (1968/I: 183, 197, 297; 1968/II: 56, 61, 134, 171, 208; 1968/III: 79); Villamarín y Villamarín (1975: 115); Perra (2003: 42ss.).

8 El estimado está basado en la composición de la población moderna con un aproximado de 50 % adultos y 50 % de jóvenes y niños (J. Wilbert 1980: 24, 26; Heinen et al. 1980: 49).

una tiranía tal. Siempre trabajando y siempre desnudos. Frecuentemente mal pagados, y siempre con objetos sobrecargados de tres tantos más de su valor. Por lo regular, más de la mitad de la paga en aguardiente, y siempre el aguardiente preliminar al resto de la paga. Siempre sus mujeres é hijas perseguidas, sus hijitos desmadrados y adjudicados a extraños, sus hombres distribuidos, sus casas y familias desvalidas, sus miserables pertenencias arrebatadas, y nunca, en fin, mercedores del más pequeño cuidado, porque el que se enfermó murió, y el que murió, su gente era la de los últimos cuidados; todo esto debía traer los resultados que hoy lamentamos. Los inconsiderados é inhumanos que los preparaban y precipitaban, iban por su engañoso declive a su propia perdición en la de los indios, de quienes tal vez se prometían indefinidamente la humildad y silencio con que á todo se sometían. A todo, los infelices. No la desmintieron es verdad, pero huyeron á los bosques buscando los refugios que la naturaleza les brindaba. Contra toda clase de opresión los ha desesperado la Providencia; y allí estaban sus selvas, sus incontables islas, sus intrincados caños brindándoles refugio. Digo huyeron acomodándose al lenguaje usual. Dieron la espalda como la dan todos los seres al engaño, cuando bajo la confianza de una promisión se hallan malamente burlados. Restituyéronse diré, á sus hogares, traspasados sus corazones al verse desmembrados, divididos de lo más caro, y esparcidos. Pues qué ¿no son hombres?⁹ ¿No son seres dotados de sensibilidad, potencias y sentidos como toda la raza humana hija de la mano divina? Faltaron los Guaraúnos de los pueblos, se arruinaron éstos porque les faltó su base; y las labranzas y haciendas siguieron una suerte correlativa.

De acuerdo a lo expuesto anteriormente, los aborígenes experimentaron en sus respectivas regiones parecidas y prolongadas trayectorias evolutivas de existencia prehistórica y, similares episodios breves, de despojo y muerte post europeo. Pese a que podríamos presentar otros casos paralelos en las tierras bajas de Sur América, existen pocos ejemplos como el de los Warao, quienes soportaron y sobrevivieron el genocidio y/o etnocidio perpetrado sobre ellos por los invasores. Con ambas autoridades, religiosas y seculares, rivalizando cada cual más por reducirlos y civilizarlos, es poco probable que los Warao hubieran sobrevivido a las invasiones de las últimas décadas de la época colonial, si no hubiera sido por la falta de financiamiento de la corona española, la guerra de independencia venezolana y, especialmente, como explica Level, por haberse refugiado en la intrincada maraña de caños que la geografía del delta del Orinoco les brindó.

9 Énfasis nuestro.

“El hombre natural”

El lector habrá observado que Andrés Level (1898) cuando comentó la injusta situación de los warao durante la época de la colonia, quienes fueron la base fundadora para la colonización de Guayana y la condición esencial para la existencia de los pueblos en el bajo Orinoco, tuvo razón al formularse la pregunta acusatoria que ya Antonio de Montesinos había lanzado 300 años antes en La Española: “Éstos, ¿no son hombres?” (Cf. Gil y Corleto 2008: 135).

Mientras urge que los warao logren transformar la precaria encrucijada existencial que representa su contacto con el mundo “civilizado”, queda por contestar la pregunta sobre ¿cómo justifican los europeos su conducta de siglos hacia los aborígenes y el desastre que engendraron? Aún, cuando dicha transformación por parte de los warao presupone la cooperación de todos los sectores de la población, no podemos evitar reflexionar sobre ¿cuánto de la imprecisión y actitud prejuiciada que los europeos y sus descendientes comúnmente han asumido y continúan asumiendo frente a los pueblos indígenas, con sus distintas culturas, costumbres, instituciones, economías y filosofías socioambientales, no es un rezago latente de nuestra herencia cultural europea (Perera 2000: 30ss.), ampliamente promulgada por el pensamiento social referente al “hombre natural”? (Barnard 2004: 378–383; Pagden 1982).¹⁰ Además, ¿qué hizo que la perspectiva europea percibiera a las culturas tropicales, no occidentales, como históricamente detenidas en un limbo sin tiempo? o que personajes como Las Casas, por ejemplo, se sintiera obligado a defender a los indígenas como seres “no dementes, errores de la naturaleza ni careciendo de razón suficiente para gobernarse a sí mismos” (Hanke 1959: 17; cf. Mann 2006: 333).

Detrás de la actitud europea estaba el concepto adoptado de la evolución cultural que promovió la clasificación de culturas según tres grandes etapas de desarrollo: “salvajismo”, “barbarismo” y “civilización”. Según este criterio, las culturas no agrícolas fueron asignadas a la primera etapa del desarrollo, el salvajismo (Morgan 1964 [1877]: 5). Tampoco estuvieron exentas aquellas sociedades

10 Por ejemplo, refiriéndose a las conclusiones de Darwin sobre los indígenas fueguinos, Gusinde (1937: 98), escribió: “Weit über den Charakter einer blossen Mitteilung hinaus wurde sein Bericht oft und oft sogar bei einer Allgemeinbeurteilung irgendwelcher primitiver aussereuropäischer Völkerschaften überhaupt zugrunde gelegt; man geht wohl nicht fehl, wenn man behauptet, dass er die europäische Denkweise einiger Jahrzehnte in Bezug auf die Naturvölker bestimmend beeinflusst hat”.

como la warao, que habitaban territorios litorales, que según la misma teoría evolucionista, bien pudo haber ascendido al barbarismo a través de su desarrollo del comercio marítimo, aún antes de adoptar la agricultura y la cría de animales (Beattie 1817 [1793]: 96s.). No obstante, se razonó que el ascenso al “barbarismo” sólo podría ser alcanzado en forma definitiva una vez que fuese adoptada la domesticación de plantas y animales (Engels 1972 [1884]: 87–89). Se consideraba que la fase temprana de los recolectores sobre tierras comunales fue corta y típica de la humanidad “prediluviana”, pues el comercio había sido adoptado poco después del “Diluvio”, y la horticultura se practicaba sobre tierras familiares propias (Grotius 1949 [1625]: 79s.). La tenencia de tierras y la agricultura acabó con el “Hombre Salvaje”, con sus bandas errantes y economías de “mano a boca” que censuraba el almacenamiento para el consumo posterior como una práctica innecesaria y “deshonesta”, privando potencialmente a otros miembros de la banda del adecuado acceso a los recursos silvestres.¹¹ Por lo general, se consideró que los salvajes evitaron el trabajo (Robertson 1809 [1777]: 101) y fueron apartados del hombre educado (europeo) por su melancólica estupidez.¹² Dicho paradigma acomodó muchos de los prejuicios biológicos y culturales que se formularon sobre los otros salvajes y bárbaros de los tiempos greco-europeos. Fue reintroducido en la cristiandad por Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, y misioneros españoles lo llevaron en su bagaje intelectual y lo introdujeron en el Mundo Nuevo (Pagden 1982: 15–26).

Basta sólo un ejemplo hallado en la literatura oral warao para ilustrar el efecto desmoralizador que el pensamiento colonialista ocasionó en la autoestima e identidad étnica indígena:

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

11 Locke (1960: 299–330); Rousseau (1973 [1755]: 52); Nilsson (1868 [1862]: xiv–xv).

12 “Der Barbar ist faul, und unterscheidet sich vom Gebildeten dadurch, dass er in der Stumpfheit vor sich hin brütet ...” (Hegel 1981 [1820]: 233).

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

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

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

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

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

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

Después de todo esto, el guarao se metió en el monte y desde entonces construye allí sus ranchitos; el criollo,

por su parte, montó en su caballo y fue a construir su casa a otra parte y empezaron a formarse los pueblos (Turrado Moreno 1945: 203; García 1971: 233 s.).

Cambio y derrumbe cultural

A partir del siglo XX, el efecto etnocida se intensificó entre los warao, cuando convencidos por los misioneros y empresarios criollos adoptaron la agricultura, y empezaron a formar parte del mercado nacional como mano de obra no calificada. El cambio y pérdida cultural, comúnmente, evolucionan a pasos agigantados y a veces inadvertidos. Inicialmente, la incorporación de la agricultura de subsistencia basada en el ocumo chino (*Colocasia esculenta*) y suplida por el arroz (*Oryza sativa*) y el cambur (*Musa x paradisiaca*) significó poco más que la adquisición de una fuente alimenticia adicional para ser explotada en forma alterna con el sagú obtenido de la palma de moriche. Este proceso no afectó las instituciones preexistentes hasta la introducción del concepto de la producción agrícola comercial, lo cual sí comenzó a derrumbar la matriz cultural del cooperativismo, al transformar a los integrantes de la etnia en individuos asalariados y familias nucleares, económicamente autosuficientes y centradas en sí mismas.

Esta nueva estrategia económica comenzó a desplazar la organización matrifocal de la familia extendida tradicional y favoreció la formación de la familia nuclear encabezada por el hombre. En consecuencia, tanto el trabajo asalariado y el dinero como artículo de lujo, empezaron a afectar las relaciones interpersonales dentro de las aldeas, comenzando con el derrumbe del sistema de la reciprocidad balanceada y la prestación de servicios que, tradicionalmente, habían mantenido a las unidades domésticas emocional y económicamente unidas. Coadyuvó a la pérdida del poder administrativo de las mujeres en los asuntos hogareños, ya que dependía de los hombres el sustento familiar y entonces decidieron cómo gastar sus ingresos. Contribuyó a la venta de servicios en todos los rubros de la vida cotidiana (comida, transporte, construcción de viviendas, tala de conucos, etc.).

La transferencia del poder administrativo doméstico de la mujer hacia el hombre representó quizás el cambio amenazante más radical, dado que la participación femenina en la economía tradicional siempre fue de una marcada relevancia. Ahora bien, pese a que la economía monetaria podría brindarle a la mujer warao ciertas ventajas, el incorporarse a ella le es sumamente difícil y, por tanto, nada confiable (Ayala Lafée-Wilbert y Wilbert 2008). Por

lo tanto, una gran parte de las mujeres contemporáneas se sienten aisladas dentro sus propias comunidades y sin control alguno de sus destinos individuales y como madres de familias.

Es más, la adopción de la agricultura y la introducción del trabajo asalariado trajeron como consecuencia que los warao incrementaran su dependencia por los bienes manufacturados en el mundo exterior. Sin embargo, el trueque de su artesanía y productos naturales no ha resultado ser tan satisfactorio como para cubrir sus crecientes necesidades y deseos, como el ingreso generado por el empleo asalariado. Además, con el colapso de las industrias extractivas como la agricultura comercial y la maderera, junto con el desempleo que éstas provocaron durante la segunda mitad del siglo XX, un número creciente de agricultores warao, junto con sus mujeres e hijos, vieron como su única alternativa acercarse al mundo criollo con el fin de procurar el ingreso necesario para continuar teniendo acceso a la vida y a los productos occidentales. Desarraigados y apartados de su universo tradicional, y marginados dentro y fuera de su entorno habitual, los parámetros y dimensiones abióticas, bióticas y telúricas de su paradigma cultural han cambiado de forma significativa para el warao contemporáneo; su cultura material y tecnológica ha sido radicalmente alterada; el sistema socioeconómico está trastornado; su regla existencial de la diversidad balanceada complementaria como agente de reciprocidad está siendo descartada; y su progresiva y desmitificada cosmología se ha vuelto folklore.

En el principio no hubo indicaciones negativas con respecto al desarrollo de un nuevo paradigma sociocultural. Menos susceptible a los factores climatológicos que el sagú, el ocumo chino, introducido en el delta a principios del siglo XX, suplió de manera relativamente estable las carestías alimenticias de los warao, razón por la cual se convirtió en la fuente principal de carbohidratos de su dieta vegetal. Por tanto, ya no fue necesario cosechar grandes cantidades de sagú para contar con alimento durante los meses de escasez provocada por las épocas de lluvia.¹³ Además, el arroz y el ocumo chino se pudieron canjear por la harina comercial a modo de suplemento de sus dietas y, a la vez, usarla para sustituir el sagú como alimento sacramental durante las ceremonias de propiciación (*najanamu*) de los espíritus ancestrales.

13 Durante las épocas de lluvia es sumamente difícil cosechar sagú en cantidades suficientes para mantener la vida humana. Esto se debe a que *Mauritia flexuosa*, agota este producto como energía para producir las inflorescencias y las subsecuentes frutas durante estos períodos climatológicos.

Pareciera que los warao no sólo superaron sus requerimientos nutricionales sino que, al mismo tiempo, abandonaron su ardua obligación de proporcionar a los espíritus supremos (*kanobotuma*) con su “agua” rejuvenecedora de sagú. De cualquier modo, ambos logros resultaron falsos: Primero, el cultivo intensivo de arroz y ocumo chino a lo largo de los últimos treinta años ha degradado seriamente las propiedades físicas de los suelos ribereños del delta bajo central y del sur, reduciendo drásticamente las tierras aptas para la agricultura. Los suelos, de por sí saturados de agua, después de haber sido utilizados durante décadas para la labranza, se están tornando infructíferos en las mencionadas regiones y, en un futuro cercano, obligará a sus residentes nativos a decidir entre regresar a los morichales o emigrar. La primera opción parece poco probable y la segunda un reto sumamente difícil de lograr dignamente. Segundo, la harina que sustituyó al sagú ritual, probó ser tan sacrílega como inepto el ocumo chino (Briggs with Mantini-Briggs 2003: 229). En consecuencia, los sacerdotes étnicos (*wisimo*) que oficiaron en los largos meses del ciclo de propiciación, se encontraron despojados de su propósito coadjutor y redujeron sus funciones a curanderos asistidos por un abandonado y vengativo panteón de espíritus ancestrales (Heinen et al. 1994–96).

El chamanismo de lluvias, como una orden separada de la práctica religiosa, fue otra víctima de la transición agrícola. La estrecha asociación entre la disponibilidad de los carbohidratos de moriche y los patrones de precipitación pluvial conocidos por los chamanes, representaba un depósito de sabiduría climatológica e hidrológica que competía con el conocimiento científico sobre el tema (W. Wilbert 2004). Su cosmología de ocho amos de la lluvia localizados sobre las montañas de su mundo mítico, en los puntos cardinales, intercámbios y del solsticio del universo, fueron jerárquicamente ordenados no sólo por la frecuencia y velocidad de los vientos direccionales durante todo el año, sino también por las precipitaciones que enviaron hacia esta región altamente lluviosa. Invocando a un particular amo de la lluvia, el chamán (*najarima*) sabía interpretar los indicadores climatológicos y la disposición de sus residentes para controlar sus angustias, rabias y agresiones inducidas por un tiempo inclemente. La gente era estimulada por el chamán para ser generosos unos con los otros y estar preparados a compartir sus recursos con los ancianos, débiles, y miembros internos de su grupo. En otras palabras, el chamanismo de la lluvia institucionalizó la prevención del síndrome de la hambruna y sus condicio-

nes naturales, sociales y psicológicas (J. Wilbert 1996).

En contraste, el cultivo del ocumo chino no requirió de ningún conocimiento climático en particular más allá del ciclo anual del tiempo. Y, con la muerte del último *najarima* acaecida en la década de los 80 del siglo pasado, desapareció por completo el chamanismo de la lluvia entre los warao del delta bajo central y, con él, los conocimientos absolutamente fundamentales para la supervivencia durante la etapa pre-agrícola. Unos cincuenta años antes, el último de sus colegas, en la región sureña de la misión de San Francisco de Guayo, también había muerto (J. Lavandero, com. pers.; J. Wilbert 1996).

El deterioro de la integridad física de los suelos, producto de la actividad agrícola, acompañó el impacto antropogénico sobre los bosques de galería. En el siglo XIX, los criollos habían fundado plantaciones en el delta alto sobre terrenos escampados antes que fueran arrasados los matorrales y convertidos en herbaje o, en el mejor de los casos, en tierras de mediocre productividad agrícola (Danielo 1976; Canales 1985). La vegetación de selvas hidrófilas pluviales que una vez dominó en los albarzones de esta región, es hoy en día esencialmente residual, y muchas zonas están prácticamente deforestadas. De manera similar, en el delta bajo, las siembras de subsistencia y la agricultura comercial basada en el arroz y el ocumo chino, así como décadas de actividad maderera comercial, han rebajado considerablemente la altura del dosel principal del bosque. Los árboles grandes necesarios para la fabricación de canoas se han vuelto escasos, y la producción de las grandes canoas comerciales ha cesado por completo (W. Wilbert 2004).

Lo que la sabiduría ambiental había enseñado a los warao de tradición recolectora, con respecto al derecho limitado de depredación entre formas de vidas iguales (humana/arbórea) en el mismo plano existencial, ha venido siendo descartado por instigación foránea, pese al hecho de que el bosque había servido a sus antepasados como una fuente primordial de materia prima, medicinas y alimentos. Daunarani, la “Madre del Bosque”, echada de lado a una especie de suerte degenerativa como espíritu ancestral relegado al olvido, símbolo de la primera canoa marítima y primera sacerdotisa (*wisiratu*), ha sido poco a poco desdibujada de la conciencia de su pueblo, en la medida que sus reservas de alimentos silvestres y materia prima fueron arrasadas y reemplazadas por las bodegas criollas. Una vez anulado este insustancial generador de transformación cultural, alrededor de los años cuarenta, desapareció cual *Fata Morgana* y dejó a los warao del

delta bajo desamparados en su despojado entorno natural.

Hubo un tiempo, antes de la transición agrícola, cuando los warao bien pudieron haber sido llamados “une civilisation du miel” (una civilización de miel), según el apelativo que Jehan Vellard (1939: 78–85) aplicó a los Aché (Guayaki) del Paraguay oriental, cuya economía pre-agrícola se basaba igualmente en la palma de sagú (*Arecastrum romanzoffianum*), llamada por ellos *pindó* y miel.

Tras el repliegue de la comitiva de la “Madre del Bosque”, las diferentes especies de abejas hacedoras de miel construyeron sus colmenas en los troncos huecos de diversas especies de árboles altos, como los mangles del bosque de galería, el cuajo (*diaru*) y el sangrita (*iburu*), en el interior de la selva decidua del cinturón de manglares. La deforestación dejó a los himenópteros sin su econicho apropiado y, como resultado, la miel se convirtió en un beneficio bastante escaso, como escasos también son en la actualidad los especialistas (*shimomu*) en descubrir y cosechar la miel, quienes fueron considerados, en una época, personas con poderes casi sobrenaturales debido a su extensivo conocimiento de la ecología apícola y sus destrezas para ubicar la miel en el bosque (J. Wilbert, com. pers.).

Durante la sequía mayor, de febrero a mayo, la miel solía estar disponible en grandes cantidades, y los grupos locales aprovecharon este recurso al máximo. En los oratorios de las unidades *awarao* se almacenaba la miel, depositándola en grandes cubetas para ser ofrecida a los espíritus ancestrales y para luego ser consumida por la comunidad durante la aguda escasez de alimentos provocada por las épocas de lluvia. Después de las ofrendas, la miel se consumía como un alimento sagrado. Un desayuno de 500 gr. (incluyendo las larvas de las abejas), acompañado con peces del bosque anegadizo era tan alto en calorías, carbohidratos y proteínas que un chamán viejo de la región del Winikina solía decir “. . . puedo pasar el día entero sin volver a sentir hambre . . . La miel era la sangre de los Warao” (J. Wilbert 1996: 144).

Para aquellos que desde entonces han substituido, la recolección sistemática de frutos silvestres por la agricultura sedentaria o el empleo asalariado, la búsqueda comunitaria de miel, al igual que unas veintitrés especies de alimentos vegetales selváticos, se ha vuelto una actividad poco común en desmedro de estos recursos (Ayala Lafée-Wilbert y Wilbert 2008: Anexo C). Mientras algunos de esos bastimentos fueron principalmente usados como un eventual tentempié (*jobo*) cuando incursionaban por el bosque, otros representaron sustanciales fuentes de alimentos en tiempos de escasez,

como los frutos de las palmas (moriche, temiche [*Manicaria saccifera*] y dos especies de manaca [*Euterpe oleracea* y *E. sp.*]), igual que el sagú de moriche y, en menor grado, el de temiche.

Irónicamente, para los horticultores sedentarios, quienes dejaron la recolección sistemática de productos selváticos y, especialmente, para aquellas familias que, al llegar a depender de bienes occidentales e ingresos monetarios, dejaron sus bosques por las rancherías urbanas, la inaccesibilidad a los alimentos silvestres, incluyendo las dos fuentes principales de sagú y miel, trajo precisamente lo que ellos trataron de subsanar al adoptar la agricultura y las actividades socioeconómicas foráneas (Kasburg 1999: 226–231). Por el costo y un desconocimiento tradicional del valor nutritivo de los vegetales, la dieta del warao urbano está limitada a azúcar, harina, pasta y, de vez en cuando, algo de proteína consumida en los pollos, una dieta muy inferior a la variada dieta tradicional

Por otra parte, cuando se enferman en los centros poblados, para las fitoterapeutas o yerbateras que se encuentran lejos del bosque de su tierra natal se les hace muy difícil, o casi imposible, hallar las plantas necesarias para preparar sus remedios. Tradicionalmente, las fitoterapeutas warao manejan una farmacopea de aproximadamente cien especies de la flora (árboles, arbustos, lianas, arrastraderas) de su ambiente, representando más o menos un 75 % de la flora local. De estas plantas saben producir unos 260 remedios, algunos de los cuales requieren procedimientos de hasta siete pasos distintos antes de obtener el producto deseado, conocen cómo preparar un gran número de remedios para tratar a sus enfermos, administrando sus medicamentos según un protocolo heredado de un incontable número de generaciones de practicantes (Wilbert 1987; 1996a, 1996b; 2001a).

Estas son algunas de las principales fases que han incidido sobre la desenculturación del warao. Sin embargo, a éstas se le puede agregar una fase final, el cambio hacia la urbanización, los múltiples traslados de ciertos grupos de integrantes de esta etnia hacia las ciudades principales del país, en busca de dinero, como punto final de un proceso de desenculturación etnocida ante un cambio paradigmático de cultura que, finalmente, ha sido efectuado (Ayala Lafée-Wilbert y Wilbert 2008). Se debe a la implementación de modelos de desarrollo no integrales que les creó la necesidad de vivir al margen de sus formas de vida tradicional y que, en su fase final de marginalización urbana, llevó al patrón tradicional de sistemas y subsistemas de la cultura warao a dejar de funcionar. Los valores pertinentes a la calidad de vida en cuanto a educa-

ción, salud y vivienda, han sido reemplazados por aquellos dominantes en el mundo criollo, ignorados por ellos. El último censo nacional llevado a cabo en el año 2001 documenta 36.028 warao viviendo en entornos rurales y 7.295 en ambientes urbanos (Amodio 2007: 181).¹⁴

El panorama cultural warao contemporáneo

En la situación general de la cultura warao contemporánea distinguimos tres estados de desarrollo: pre-agrícola, transitoria, e indigencia.

Pre-agrícola

Una pequeña minoría de comunidades sigue habitando la zona litoral del delta bajo, la cual no es apta para actividades agropecuarias debido a las condiciones salobres que predominan en su entorno. La vegetación principal consiste en inmensos bosques de manglares detrás de los cuales principia el hábitat propicio de herbazales y morichales. Los warao que viven en este ambiente mantienen vivo su modo de subsistencia tradicional de pescador y recolector. Ellos construyen sus aldeas en las cercanías de las desembocaduras de los caños principales, pero también pasan varios meses del año dentro de los morichales. Pese a que ya no realizan tantas expediciones con fines comerciales a la isla de Trinidad, como era su costumbre durante la primera mitad del siglo pasado, algunos grupos como los Mariuseros truecan anualmente una gran cantidad de cangrejos marinos en esta isla a cambio de motores fuera de borda, herramientas, ropa y hasta alimentos. En el área noroccidental del delta, debido a la influencia criolla de Pedernales, Capure y Punta Pescador, también participan en la pesca comercial y la tala de mangles. Una de las dificultades principales de quienes habitan a lo largo de todo el litoral deltano es la adquisición de agua potable, problema éste que ha logrado aliviarse con la introducción de los motores fuera de borda y las pimpinas de plástico que permite su almacenamiento. Quizás por la histórica mezcla genética con otros grupos indígenas como los guaiquerí de la península de Paria, en el Estado Sucre, y los del Estado Nueva Esparta, estos warao en particular suelen ser físicamente más robustos que los de su contraparte de tierra adentro. Como la mayoría de los asentamientos carecen de los servicios del Estado, los procesos de encultura-

ción son parecidos a los de la época pre-agrícola, y la atención médica sigue estando en manos de las fitoterapeutas y los chamanes.

Transitoria

La gran mayoría de los warao habita en la zona del delta bajo localizada entre el litoral y el delta alto. Aquí la densidad de los manglares disminuye dramáticamente para dar paso a un bosque de galería compuesto por una flora arbórea más variada que, a su vez, forma parte del bosque inundado. Detrás de este bosque se localiza un bosque de albardones más abierto, seguido por extensos herbazales dentro de los cuales se extienden los morichales. En este territorio las riberas de las islas son las únicas zonas que permiten actividades agrícolas con cultivos resistentes a suelos saturados de agua, como es el cultivo del ocumo chino, cambur y caña de azúcar. A principios del siglo XX, la perspectiva de una nueva fuente de carbohidratos más confiable llamó la atención de muchos grupos warao que habitaban en los morichales, desde el margen izquierdo del caño Araguao hasta el caño Cocuina, provocando una migración de centenares de ellos hacia las zonas ribereñas para adoptar una vida principalmente sedentaria de horticultor. Además, ha sido durante los últimos cincuenta años que estos warao, en particular, sirvieron como mano de obra a varias empresas madereras, agrícolas, palmiteras y de pesca comercial, produciendo, simultáneamente, chinchorros y cestería artesanal ornamental que aún suelen vender periódicamente a las mismas empresas o en Barrancas y Tucupita.

Fue precisamente en esta región del delta bajo central donde se originaron una serie de sucesos socioeconómicos que, impulsados por el progresivo afán de participar de los beneficios de una economía asalariada, provocaron severos desequilibrios socioambientales, como: la tala indiscriminada de árboles y palmas con fines comerciales; la venta y compra de bienes y servicios entre familiares cercanos; la introducción del concepto de la propiedad privada; y el derrumbe de la infraestructura de la reciprocidad, institución ésta que garantizaba la redistribución equitativa de bienes (especialmente alimentos) que ingresaban a la aldea. Luego, a partir de los años 60, la introducción por parte del gobierno de cargos asalariados debilitó la estructura del poder local y, por consiguiente, el estatus económico, y no la sabiduría, fue lo que determinó la toma de decisiones y el rumbo de muchas unidades domésticas. El hombre, por ser el productor de los ingresos monetarios, minimizó la importancia

14 Véase también: Instituto Nacional de Estadística e Informática. Sólo en versión digitalizada (2002).

de la línea materna y su influencia administrativa en la vida cotidiana. En consecuencia, la organización social basada en la familia extendida se redujo a familias nucleares independientes. Sin embargo, el verdadero impacto se sintió cuando los ingresos, que fluctuaban considerablemente, colapsaron a partir de 1983 y, cuando éstos ya no alcanzaron para mantener las mínimas expectativas de sustento en las unidades nucleares y, como ya no se podía contar con la mutua reciprocidad entre la unidad doméstica, era común encontrar una familia nuclear requiriendo de alimentos, mientras a otra le sobraban.

Para aquellos que se encuentran en una etapa transitoria, la aceptación e implementación de la agricultura, y la abrupta entrada a la economía de mercado, debido al trabajo asalariado en distintas empresas extractivas, y de empleos generados por el Gobierno, llevó a su término la milenaria economía warao. El contacto sostenido con el mundo criollo, las “correrías” temporales a los centros urbanos, las migraciones y, últimamente, el proceso de urbanización, desarraigó a un importante número de warao actuales del centro de su universo tradicional; pese a que dicho proceso es regional, escalonado y con distintos grados de intensidad (Ayala Lafée-Wilbert y Wilbert 2008). Su mundo fue despojado de sus poderes espirituales, y sus tierras reducidas a un recurso material. Se escindieron los lazos de retroalimentación mutua entre ellos y, la naturaleza, cambió “el ambiente proveedor” de su existencia de recolectores, a una relación de dominio humano (Bird-David 1990). Los miembros de ciertas unidades domésticas, bajo las presiones de los cambios culturales externos y la modernidad, comenzaron a desechar el conocimiento integral de las asociaciones ecológicas y, gradualmente, perdieron su sentido de pertenencia con lo que una vez fue su mundo interactivo (Fowler and Turner 2004: 424).

Indigencia

Este fenómeno se agudizó cuando el warao se percató que en el mundo criollo nadie valorizaba su cultura, pues consideraban que su estilo de vida era irracional y primitivo, sus conocimientos en general retrasados, y sus creencias y rituales no eran más que un conjunto de supersticiones, sus chamanes charlatanes, y sus fitoterapeutas poco efectivas. Para aquellos que cayeron en este vórtice desmoralizador, la solución fue migrar hacia el delta alto con el fin de trabajar en las fincas de los ganaderos criollos; y para otros, migrar hacia los centros

urbanos, en un esfuerzo desesperado por parecerse al criollo y, de esta forma, mejorar su situación socioeconómica. Sin embargo, hasta el día de hoy, este último grupo de warao sobrevive desempeñando actividades dentro de la economía informal: comercio callejero, caleteros, barrereros, cartoneros, etc., y al margen de los más mínimos beneficios que disfrutaban sus contrapartes del mundo criollo. Desasistidos, a pesar de proporcionar el 95 % de la mano de obra de todas las actividades comerciales que operan en el propio delta.

Una lección crítica por aprender antes de producir un acercamiento exitoso entre los warao y los criollos es la interpretación warao de los conceptos de trabajo y empleo. Común entre los warao indigentes pero subyaciendo en la evolución cultural de los tres subgrupos arriba mencionados, es su dependencia del trabajo asalariado. La principal diferencia entre los tres subgrupos es que para los grupos pre-agrícolas y aquellos en transición, buscar trabajo o empleo para adquirir dinero solo requiere de un contacto esporádico con el mundo criollo, permitiendo así la continuación de un estilo de vida más tradicional, mientras que para el grupo indigente este contacto representa un rompimiento permanente con su cultura autóctona. Si no se entiende y ajusta, la dependencia del trabajo, el empleo, y las interpretaciones equivocadas que los warao manifiestan sobre los mismos, este grupo es el más proclive a disminuir seriamente las probabilidades de corrección de rumbo en los asuntos indígenas, a través de políticas y autodeterminación.

Cuando a principios de los noventa la economía nacional se desplomó por segunda vez, tal como informan Sabino y Rodríguez (1991: 26) “los salarios reales que habían alcanzado un máximo histórico en 1978, fueron reduciéndose acelerada e ininterrumpidamente: su valor, al llegar a 1989, alcanzaba apenas al 50 % del registrado en aquel año”, la vida cotidiana para los warao que habían dejado los caños para asentarse en Barrancas y Tucupita se tornó sumamente difícil. La oferta de trabajo disminuyó, los días que podían conseguir trabajo se redujeron a dos o tres por semana y la remuneración obtenida apenas les alcanzaba para la adquisición de alimentos. Obviamente, los demás bienes de primera necesidad se convirtieron para ellos en artículos de lujo.

En un intento de contrarrestar la situación económica de éstos, el gobierno nacional, en 1969, implementó a través de la gobernación del Estado la creación de varios cargos asalariados en cada comunidad. En un principio, éstos incluían un comisario, un policía, un plantero (encargado de la planta eléctrica de la comunidad) y un transpor-

tista escolar. También, en las zonas donde operaban escuelas y medicaturas rurales, el hombre pudo trabajar como maestro y la mujer como enfermera auxiliar, encargada del comedor o cocinera. Más recientemente, hacia mediados de la última década del siglo pasado, aumentaron el número de cargos para incluir el de jardinero y encargada de “Hogares de cuidado diario” en las comunidades principales (Ayala Lafée y Wilbert 2001: 172).

A pesar de estas nuevas fuentes de ingresos, el hecho en sí originó problemas sociales dentro de la jerarquía del poder tradicional warao. Especialmente, en el rango de comisario y policía la situación ha resultado ser extremadamente delicada, amenazando la unión de la familia extendida tradicional. El poder político tradicional que descansaba sobre el fundador de una aldea, quien, a su vez, ejercía este poder por ser considerado un hombre sabio, depositario del conocimiento socio ambiental y, por su capacidad de acierto en la toma de decisiones correctas en favor de toda la comunidad, fue perdiendo vigencia. Con los nuevos roles, el poder recayó en aquél que fue asignado por su afiliación con el partido político del momento, y no por su capacidad de liderazgo funcional. Esta fricción, entre el fundador de una aldea, el comisario y el policía, ha resultado ser extremadamente delicada en un sistema donde se gobernaba por consenso general, y amenaza aún más la organización sociopolítica de la familia extendida tradicional.

Las nuevas normas administrativas de los empleos oficiales afectaron también a aquellos warao, en “transición”, empleados por el Gobierno y que vivían en los caños del delta. Según la política local debían cobrar sus sueldos en Tucupita. En consecuencia, tenían que trasladarse desde cualquier lugar donde vivieran en el delta hasta la capital para poder cobrar su quincena de sueldo. La engorrosa burocracia y el estado de la economía nacional afectaron el Estado Delta Amacuro de tal forma que, muchos de estos empleados, tenían que esperar semanas y hasta meses, para poder cobrar sus salarios, mientras sus familias permanecían en los caños a la espera de su regreso. Además, durante su estadía en Tucupita, se veían obligados a realizar gastos en comida, transporte y alojamiento. Como resultado de todo esto, el día en que el pago se hacía efectivo, la gran mayoría de ellos estaba endeudado con los dueños de los abastos que les habían fiado los alimentos. De esta manera, muchos warao apenas tenían dinero para regresar a los caños y aquellos que volvían, lo hacían luego de haber desperdigado sus salarios y, en la mayoría de los casos, hasta endeudados con diversos comerciantes de la zona.

Por otra parte, sus mujeres e hijos quedaban solos en sus respectivas comunidades, sin tener quién les consiguiera los alimentos y atendiera sus necesidades más urgentes. Éstas se quejaban de que sus maridos pasaban demasiado tiempo en Tucupita, esperando el sueldo, y cuando regresaban no traían nada para la familia. Por esta razón, comenzaron ellas también a acompañar a sus maridos durante sus estadías en Tucupita o Barrancas y, obviamente, cuando dejaban los caños traían consigo a los hijos.

De esta manera, poco a poco, se fueron constituyendo en ambos centros urbanos, Tucupita y Barrancas, comunidades warao cuyos integrantes hacían trabajos ocasionales para poder sobrevivir durante el tiempo de espera que tomaba el cobro de sus salarios. En el ínterin, en sus comunidades de origen, habían dejado sus casas a cargo de algún familiar pese a que, con el tiempo, las perdieron al igual que sus conucos de ocumo chino por no tener quien los mantuviera. En muchos casos, el hecho en sí de tener improductivos sus conucos obligó a muchos de ellos a tener que quedarse en los centros urbanos y, como única posibilidad de regreso estaba el contar con un salario que les permitiera el sustento diario, es decir, lograr el acceso a los empleos gubernamentales como comisario, policía, plantero, jardinero, etc., y las mujeres como maestras, enfermeras o guardianas de “hogares de cuidado diario”.

Hace diez años atrás, ya la mayoría de las jóvenes warao expresaban el deseo de prepararse a través de los estudios con el fin de integrarse a la economía nacional. Comentaban que su trabajo en torno a la cestería y a la fabricación de chinchorros no era lo suficientemente rentable en comparación al de una maestra o una auxiliar médica, y tampoco exigía la inversión de esfuerzo físico que requería la elaboración de la artesanía comercial (Ayala Lafée y Wilbert 2001: 260). Según una mujer de Winikina: “... para hacer chinchorro tengo que conseguir *jau* [fibra de moriche] y preparar *jautibara* [hilo]. Es mucho trabajo, así como diez días o más. Después, como más de un mes tejiendo chinchorro. Si me dan puesto de ‘cuidadora’ no tengo que hacer chinchorros y gano más real. Por aquí todas las mujeres queremos estar de ‘cuidadoras’. Otra opinó que: “Muchas mujeres quieren ser enfermeras. Nada más mide la fiebre y reparte remedios. Yo sí trabajo. Camino y camino buscando real en las calles para comer”.

Del mismo modo, los hombres expresaban que preferían estar “empleados” como comisarios, policías, o con cualquier otro cargo en sus comunidades de origen en los caños, pues de esta manera no tendrían que trabajar cargando y descargando camiones en Barrancas o vendiendo helados. De

alguna manera, aquellos que aspiraban a tener un “empleo” asociaban éste con labores que no requerían de esfuerzo físico. Por ende, los oficios en los cuales era necesario el trabajo físico los consideraban como “trabajo”. Como informó un participante de Winikina: “Yo no quiero ser caletero. Quiero ser maestro, porque los maestros no trabajan. Ellos no hacen nada que canse el cuerpo. Sólo hablar y hablar con los niños. ¡Eso no es trabajo! Trabajar es bajar la carga de un camión, eso si es trabajo.”

El tipo de “empleos” como jardineros en lugares donde no existen jardines; los de custodia de “hogares de cuidado diario”, que bajo ningún aspecto son operacionales para las madres en el delta pues éstas no trabajan fuera de sus palafitos; los “empleos” como encargados de las plantas eléctricas de sus comunidades, donde su desempeño consiste en prender la máquina a las 7 p. m. y luego apagarla tres horas después; donde el hombre o la mujer warao realmente no ejercen un oficio como tal, ni cumplen con el horario laboral estipulado en la Ley del Trabajo, y además cobran un salario mínimo, ha traído una serie de implicaciones de índole social que ameritan ser estudiadas a fondo antes que generen a futuro más conflictos de los que ya han generado. Como expresaron tres hombres de Winikina: “Ahora toditos los Warao quieren ser maestros, otros enfermeros, y también policías y comisarios. Ya no quieren trabajar en la comunidad. Dicen que no rinde ese trabajo. Ellos quieren un empleo. El empleo sólo lo da el Gobierno. Por eso andan por ahí buscando gente del Gobierno para pedirle un empleo”. Y: “Muchos Warao se la pasan nada más en escribir cartas a los políticos para conseguir un empleo.” Y: “Algunos que están empleados [Warao] no siembran más sus conucos, dicen que con sus sueldos un día van a poder vivir como los criollos y comprar las cosas que quieren”.

En consecuencia, la mayoría de los warao andan en la búsqueda de un “empleo” y pocos aspiran a un trabajo. Para los “indigentes” que habitan en centros urbanos, “empleo” quiere decir “cobrar un sueldo sin trabajar” y “trabajo” es tener que “dedicarse a hacer un oficio”, como cargar o descargar camiones, barrer las calles, vender helados, o toda acción que represente un esfuerzo físico. Por ende, muchos warao, hombres y mujeres, con quienes habíamos venido trabajando en anteriores investigaciones, desde hace más de veinticinco años, y a quienes conocimos en el caño Winikina viviendo de una manera más acorde con la tradición warao, los hallamos ahora deambulando entre Tucupita y Barrancas del Orinoco, a la espera de un “empleo” o un salario que nunca llega y sobreviviendo en condiciones de extrema marginalidad, en viviendas

precarias de madera y plástico, carentes de mobiliario, aseo y servicios sanitarios.

Aparentemente los warao tienen que asimilar que, en la etapa contemporánea de su historia milenaria, su entorno natural está tan alterado como su cosmología que le dio sentido. Mediante sus esfuerzos por franquear este conflicto existencial, se espera que ellos puedan romper la malla de prejuicios raciales que los invasores del Viejo Mundo y sus descendientes lanzaron sobre la humanidad del Nuevo Mundo como un mantel de muerte.

De esta manera es como un portavoz anónimo warao se expresó acerca de los efectos que tuvo sobre su pueblo la “maldita historia” europea y su permanencia en tiempos contemporáneos:

Hermanos Warao: En los actuales momentos hay muchos indígenas, vivimos en las ciudades y no porque nos gusta vivir en ellas, sino porque nos obligan a abandonar nuestras comunidades al quitarnos nuestras tierras o creándonos necesidades falsas (tener carros lujosos, televisores a colores, edificios, etc.) y cuando llegamos a la ciudad caemos en lo que llaman barrios marginales pobres. Los hombres pasamos a ser esclavos de los criollos y extranjeros ricos; las mujeres muchas veces caen en la prostitución y los jóvenes en el vicio del alcoholismo o las drogas si no logran estudiar.

Y si logramos ir a la escuela nuestros compañeros se burlan de nosotros porque somos indios; si caminamos por la calle se burlan niños y adultos porque somos indios; en los centros de trabajo sucede lo mismo, y todo esto por culpa de la maldita historia que cuenta mucho, de que el hombre blanco descubrió, conquistó y civilizó al indio. De la misma manera nos acusan de que no razonamos, somos flojos, convivimos con animales, de que no tenemos cultura, etc. pero la verdadera historia es la que el hombre blanco siempre nos jugó sucio, traicionándonos todo el tiempo; y a pesar de eso, aquí estamos vivitos y coleando en espera de la justicia del *gran espíritu* y la protección de nuestra *madre naturaleza*. Y esperamos que todos luchemos como un solo hombre y digamos a todo el mundo que: *América no camina sin el indígena* (Anónimo 1980: 249; énfasis en el original).

Lo evocado por el orador warao anónimo, que reniega de la “maldita historia” de los hombres blancos del descubrimiento, la conquista, y la civilización del indio, no es más que la malicia sistemática que ha acechado al warao a lo largo de los tiempos del poscontacto. Lo que realmente revela la maldición es la presencia continua en su región de dos espectros: genocidio y etnocidio que, junto al ecocidio, formaron un trío apocalíptico que representó la ruina para la gran mayoría de los aborígenes americanos (*supra*). Sólo durante la época colonial (1500–1811), colonizadores y aventureros capitalistas pudieron haber acabado con más de 50 millo-

nes de personas tribales, cuando tomaron la mitad de globo, y de las culturas de pequeña escala, para alimentar las economías de mercado y agrandar su expandido apetito por los recursos naturales.¹⁵

Ignorar este trío letal, aún latente en el delta del Orinoco y en otras regiones periféricas del país, es un riesgo que corren los indígenas. ¿Quién dirá que, bajo ciertas condiciones, estos espectros no levantarán de nuevo sus cabezas, pese a la elevada sensibilización y conciencia respecto a los pueblos del planeta, promocionada por las Naciones Unidas en el “Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo” (1995–2005)?

Si hay alguna indicación es la reciente epidemia de cólera que azotó el oriente de Venezuela, un lustro atrás, donde fallecieron innecesariamente un estimado de 500 indígenas (Briggs with Mantini-Briggs 2003).

Según el orador indígena arriba citado, siglos de recriminación como gente sodomita, irracional, incivilizada, desaseada y perezosa y, más recientemente, indigente, mendicante, prostituida y alcohólica, ha provocado que el warao sea percibido como víctima natural de una enfermedad característicamente asociada con “otras” razas, de torpeza socio-económica, ignorancia, y mugre, que se contagia, a conveniencia, más allá del limitado alcance de los sistemas de asistencia médica oficial (Briggs 2004). Las medidas preventivas y la asistencia médica por parte del personal de salud pública fueron insuficientes para prevenir o tratar el brote de cólera entre esta minoría marginal. El impacto más severo se sintió en las pequeñas comunidades del delta, en algunas de las cuales “hasta un tercio de los adultos murieron antes de la primera o segunda noche” después de presentar síntomas clínicos (Briggs 2004: 168). Cuando los residentes de estas comunidades llegaron buscando refugio a los centros urbanos más cercanos, fueron devueltos repetidamente hacia los caños, desamparados y llenos de pavor con el prospecto de caer víctimas de la más devastadora y temida de las enfermedades (*jebu obonona asida*) asociada con el espíritu cardinal supremo del oeste (W. Wilbert 1996b: 19; Briggs 2004: 168).

La repetición de una tragedia similar está actualmente extendiéndose entre los warao bajo la forma de una epidemia de tuberculosis. En el pasado, esta enfermedad no existía en el delta del Orinoco,

fue introducida entre los warao por el criollo (Layrisse and Layrisse 1980: 160). Desde la tercera década del siglo pasado, fueron reportadas varias muertes por tuberculosis entre algunas familias que habitaban en las cercanías de Araguaimujo en el delta alto (Turrado Moreno 1945: 139s.), y un caso excepcional fue registrado en 1954 entre los Winikineros del delta bajo, poco después que los criollos habían comenzado a asentarse en la región (J. Wilbert 1996: 115–130). Los informes oficiales para el período 1950–1964 registraron 277 casos y 69 defunciones en el delta orinoqueño, cifras que aumentaron a 2.548 casos y 130 defunciones entre 1965–1980, lo que situó a la tuberculosis de tercera entre las 11 causas principales de muerte en el entonces Territorio Federal Delta Amacuro (W. Wilbert 1984: 35). A partir de 1999, Delta Amacuro califica como el estado más infectado por tuberculosis en la nación (93,2 casos o el equivalente a 81/100.000 individuos), 90 % de los cuales fueron registrados entre los warao. Mientras que la incidencia de tuberculosis fue muy alta en la población adulta (60 %), la misma fue extremadamente alta (3.190/100.000) entre los niños menores de 15 años de edad (Fernández de Larrea et al. 2002; Briggs 2004: 166s., 185). La prevalencia de la enfermedad ubica al delta del Orinoco entre las peores regiones infectadas por tuberculosis, no sólo en Venezuela sino en el mundo (Briggs with Mantini-Briggs 2003: 330).

Dada esta situación de proporciones epidemiológicas más que alarmantes, es hora de que el personal de los Centros de Atención Integral (CAI), tanto los CAI-2¹⁶ como los CAI-1, y hasta aquel que labora en los hospitales, confronten esta enfermedad que es prevenible y curable si se ataca de forma articulada. Así se puso en evidencia, a través de una investigación multidisciplinaria, donde participaron investigadores tanto del Ministerio de Salud y Desarrollo Social, del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC) y del Instituto Caribe de Antropología y Sociología (ICAS) de Fundación La Salle de Ciencias Naturales, asistidos por médicos de la Comisionaduría de Salud de Tucupita y del programa Caño Adentro, que el conocimiento indígena sobre la epidemiología de la enfermedad es totalmente desconocido y hasta errado. Ningún tipo de información estructurada sobre esta enfermedad ha sido suministrada a los warao con la excepción de algunos lugares como

15 “European settlers and venture capitalists may have killed more than 50 million tribal people when they took half of the globe from small-scale cultures to feed the market economy’s suddenly expanded appetite for natural resources” (Bodley 2004: 465).

16 El CAI-1 de la región bajo investigación, se encuentra ubicado en Nabasanuka. Los CAI-2, son dispensarios de medicinas atendidos por un enfermero local warao y, generalmente, se encuentran en algunas comunidades.

San Francisco de Guayo y Nabasanuka. Lo mismo se descubrió con respecto a medidas profilácticas y a todo lo relacionado al tema, a pesar de la disposición positiva del warao ante el diagnóstico y el tratamiento prolongado de la enfermedad (W. Wilbert et al. 2004: 67).

Sinceramente, esperamos que, a diferencia de lo sucedido con la epidemia de cólera, la racionalización no permita extrapolar de nuevo argumentos genocidas como los de raza, desigualdad, atraso y pobreza de las minorías marginadas. Las estadísticas, demografías disponibles y el conocimiento comprensivo de la historia y cultura warao, debe mejorar la interacción preactiva por parte del personal médico y otras organizaciones paralelas hacia esta etnia en particular, y no asfixiarla como se ha venido haciendo, incluso, durante el “Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo”. Se espera que, un acercamiento esencialmente biomédico, en lugar de una aproximación basada en conceptos culturales mal concebidos, no sólo porque la discriminación racial y cultural se han vuelto impolíticas a raíz de la Constitución Bolivariana de Venezuela (2000: 3), que decreta, en el Título III, artículo 21: “... discriminaciones fundadas en la raza, el sexo, el credo, la condición social o aquellas que, en general, tengan por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio en condiciones de igualdad, de derechos y libertades de toda persona” y proteja los derechos indígenas a través de las provisiones estipuladas en el Capítulo VIII. También el reestructurado Ministerio de Salud y Desarrollo Social y el Plan de Salud Integral prometen un desarrollo comprometido y una acción proactiva e informada (Briggs with Mantini-Briggs 2003: 329 s.). En la investigación sobre la tuberculosis, arriba mencionada (W. Wilbert et al. 2004: 67), los warao, expresaron su deseo de cooperar en un programa sobre la erradicación de la enfermedad, incluidos los chamanes (*joarotu*), de quienes dependen los warao, para detener este azote que atribuyen al espíritu caníbal del inframundo, ubicado en el oeste de su universo conceptual. Ellos han observado la mirada vacía de aquellos que fueron “consumidos” por la enfermedad ante sus angustiadas familias y amigos. Asimismo, admiten abiertamente que están poco preparados para curar este flagelo y aseguran que aportarían su esfuerzo para erradicarlo en vez de obstaculizarlo (W. Wilbert 1996b: 19; W. Wilbert et al. 2004: 56).

Asumiendo el futuro

La ratificación en 1999 de la nueva Constitución de la República Bolivariana de Venezuela representó un paso fundamental para que los warao superen el actual conflicto existencial. Ella brinda buenos auspicios con relación a la autodeterminación de los warao, y cambia fundamentalmente los prospectos de supervivencia étnica indígena y su relación con el sector criollo de la nación.

El significado de este evento político no puede ser sobreestimado en cuanto a sus implicaciones adaptivas, debido a que este acto eliminó la espada de Damocles que, durante la mitad del pasado milenio, había estado colgando sobre los indígenas, desde Tierra del Fuego hasta el Mar Caribe y más allá; la espada de la subyugación y la aniquilación; del extrañamiento ontológico; de la explotación; de la arrogancia intelectual; y del fariseísmo espiritual y el tutelaje.

Al identificar a los warao y al conjunto de grupos étnicos de Venezuela como poblaciones ancestrales fundadoras de la nación, exactamente igual en estatus con respecto a los demás ciudadanos, la nueva Constitución reconoce implícitamente la injusticia y la desigualdad que los indígenas soportaron a lo largo del período colonial y del período republicano (Sánchez 2002: 2). Esta Carta Magna les garantiza derechos comprensivos e inalterables para mantener y desarrollar sus sistemas tecnológicos, socioeconómicos y valores culturales, incluyendo sus idiomas y tenencia de tierras. Con esta se quedaron sobreesidas las leyes gubernamentales de 1882, 1884, 1885 y 1904 las cuales, con excepción de La Guajira y el Territorio Amazonas, limitaron los “resguardos territoriales”, y declararon las tierras indígenas como “tierras baldías”, denegando efectivamente a sus ocupantes aborígenes su identidad étnica. Sobreesida, también, fue la Ley de Reforma Agraria de 1960, que a mediados del siglo XX, clasificó categóricamente a las etnias indígenas como “campesinos”, dando paso de este modo a una política indigenista contradictoria donde se proyectaba “un indigenismo de liberación en oposición a un indigenismo colonizador, dominante en la política oficial y caracterizado por la negación de lo indígena” (Morales Méndez 1989: 65; Sánchez 2002). Y, finalmente, debido a la nueva Constitución se quedaron atrás los días en que las constituciones anteriores cedieron derechos a los indígenas que aceptaron ser incorporados a la vida nacional según la política integracionista del Gobierno que carecía de cualquier sensibilidad ante el pluralismo cultural venezolano. Como quedó expresado en el Artículo 77 de la Constitución Nacional de 1961:

“El Estado propenderá a mejorar las condiciones de vida de la población campesina. La ley establecerá el régimen de excepción que requiera la protección de las comunidades de indígenas y su incorporación progresiva a la vida de la Nación”.

Ahora bien, sería superfluo pensar que, bajo la presente Constitución, la responsabilidad de poner en vigor y defender los derechos institucionales de los indígenas depende únicamente de la resolución política por parte de las autoridades municipales, estatales y nacionales, sino también de una educación apropiada de la ciudadanía en general. No olvidaremos que Venezuela ya había estado antes al nivel de la tolerancia política actual, pese a que los indígenas no estuvieron involucrados en la redacción de los documentos pertinentes como lo estuvieron en la Carta Magna vigente. No obstante, la primera Constitución de 1811, sí reconoció a los indígenas como “ciudadanos naturales” otorgándoles el derecho a la justicia, la igualdad mutua y la protección legal de no ser obligados “a prestar sus servicios á Tenientes, ó Curas de sus parroquias, ni á otra persona alguna, y permitiéndoles el reparto en propiedad de las tierras que les estaban concedidas y de que están en posesión, para que á proporción entre los padres de familia de cada pueblo, las dividan y dispongan de ellas como verdaderos señores, según los términos y reglamentos que formen los Gobiernos provinciales” (Armellada 1954: 18).¹⁷ De este modo, en los comienzos de la independencia venezolana, los indígenas tenían los mismos derechos que el resto de los ciudadanos que no estaban sujetos a la subyugación y explotación de los sectores seculares y eclesiásticos de la nación y, con el derecho de ser dueños de sus propias tierras. Fue, solamente, debido a la subsiguiente promulgación de las mencionadas leyes a finales del siglo XIX y principios del XX que, las previsiones en favor de los indígenas contenidas en la Constitución fundadora de 1811, fueron reemplazadas y, fue, cuando las fuerzas políticas dominantes, legales y privadas, las ignoraron y las violaron repetitivamente.

En contraste, la resolución política actual ha engendrado una serie de acciones importantes. Comenzando en 1991, 30.000 de los 44.000 km² del Estado Delta Amacuro fueron declarados como “Reserva de Biosfera Delta del Orinoco”.

En el año 2001, la Asamblea Nacional aprobó la “Ley Aprobatoria del Convenio No. 169 sobre los Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización

Internacional del Trabajo (OIT)”.¹⁸ Esta Ley tiene por objeto reconocer “las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven”.

Además, en 2001, la Asamblea Nacional promulgó la “Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas”, diseñada para regular “el Plan Nacional de demarcación y garantía del hábitat y tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan los pueblos y comunidades indígenas, establecido en el artículo 119 de la Constitución”.¹⁹

Estas dos leyes, del año 2001, fueron de particular significación para los asuntos indígenas de Venezuela y contaron con la participación del sector indígena en la redacción de sus estatutos. De este modo, y de acuerdo con la “Ley Aprobatoria del Convenio No. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales”, los indígenas “mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas” deberán ser consultados (Art. 6.1a), en su derecho “de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo” a ser implementado (Art. 7.1) y, en consulta con ellos, deberán tomarse medidas (Art. 7.4).

Con respecto a la “Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas”, la cooperación indígena fue garantizada por la Comisión de Pueblos Indígenas, la cual sirvió como proponente de la ley, y por una comisión nacional compuesta por personas indígenas y no indígenas. De acuerdo a la ley arriba mencionada, esta comisión se estableció para revisar las demarcaciones de sus tierras y recomendar el otorgamiento de títulos de propiedad. Finalmente, la “Estrategia Nacional sobre Diversidad Biológica y su Plan de Acción”, busca, entre otras cosas, “el conocimiento, la valoración y la divulgación sobre la Diversidad Biológica ... la participación de las comunidades indígenas y locales y la gestión de la Diversidad Biológica ... la incorporación del conocimiento de la Diversidad Biológica en los procesos educativos formales e informales”.

En 1994, durante la Cumbre de la Tierra celebrada en Río de Janeiro, Venezuela ratificó el “Convenio sobre la Diversidad Biológica” y, en el año 2000, aprobó una ley que estableció la estrate-

17 También en: Recopilación de Leyes y Decretos de Venezuela. 1931. Constitución Federal de los Estados Unidos de Venezuela. 1811. Tomo 1 – Caracas.

18 *Gaceta Oficial* 37.305 de fecha 17 de octubre de 2001 Caracas, Imprenta Nacional, p. 1.

19 *Gaceta Oficial* 37.118 de fecha 12 de enero de 2001. Caracas, Imprenta Nacional, p. 1.

gia nacional sobre diversidad biológica y su plan de acción. Esta ley delinea las “políticas para la conservación y el uso sustentable de la diversidad biológica”, y sus “objetivos son el conocimiento, conservación y el uso sustentable de la misma”.²⁰

Destacamos que el protagonismo de los Warao en el estudio y manejo de la biodiversidad, significa que nos beneficiaremos también de ellos como un componente integral de la diversidad biológica deltana. Esto ha sido demostrado en varias investigaciones sobre los conceptos ecológicos que manejan²¹ y la fitoterapia tradicional que desarrollaron (W. Wilbert 1987, 1996b; Ayala Lafée-Wilbert y Wilbert 2008).

Con respecto a su entorno socioambiental, la enculturación de la generación de los ancianos de hoy se realizó bajo una filosofía ambiental que en ningún momento le dio al hombre el “dominio” sobre su ambiente. De hecho, esta filosofía les enseñó que el hombre era sólo uno de los muchos elementos de su ecosistema, con los mismos deberes y derechos que todos los demás miembros (especies). Todavía más, la misma dictó que el individuo, más que el colectivo, era directamente el responsable de sus acciones. Pese a las estrictas normas de comportamiento establecidas por esta filosofía, a cargo de entidades maternas divinas, en ningún momento les garantizó la “abundancia”, sólo la supervivencia de la mayoría. En otras palabras, el warao vivía una vida relacionada estrechamente entre sí y con su entorno que, en la actualidad, nuestra ciencia definiría como ecológica, lo que a su vez promovió y permitió su desarrollo sostenible en los humedales del delta.

Destacamos además, la manifiesta inquietud de esta sociedad referente al aprovechamiento sostenible del medio ambiente. Un claro ejemplo se encuentra en su fitoterapia. El hecho que casi un 90 % de las poblaciones rurales y urbanas de Venezuela utilizan plantas para elaborar medicinas, es igual de válido para los warao como para las demás etnias del país; razón por la cual la Estrategia Nacional sobre la Diversidad Biológica insiste en la importancia de promover la investigación y la educación sobre plantas medicinales. En nuestro caso en particular, las fitoterapeutas warao utilizan una gama de ingredientes que provienen de 100 especies botánicas para la preparación de, por lo menos, 260 remedios, con los cuales tratan 45 trastornos reconocidos por su etnopatología (W. Wilbert 1996b).

En conjunto, ellas manejan un amplio conocimiento fito terapéutico y demuestran gran destreza en cuanto a la selección de los ingredientes apropiados, la hora del día más propicia para realizar la recolección, y la parte de la planta donde la concentración de los componentes fitomédicos está más condensada. Ellas preparan y administran los remedios según el protocolo que heredaron de sus antepasadas. La participación de las mujeres en esa investigación conllevó al entendimiento mutuo que la documentación de su sabiduría farmacológica fuera registrada permanentemente. Además, de acuerdo con la aplicación de las líneas estratégicas sobre diversidad biológica, las mujeres insistieron que la difusión de sus conocimientos sobre la utilización de las plantas medicinales se realizara a través de una publicación en su propio idioma, y en español, y se divulgara a través de las escuelas rurales de la zona (W. Wilbert 2001a).

Indudablemente, con la nueva Constitución y la formulación de nuevas leyes y convenios, la resolución política ha logrado avances críticos hacia la formulación de una sólida plataforma judicial que apoye su autodeterminación para crear un mundo mejor para los warao, en particular, y para los pueblos indígenas de Venezuela, en general. Lo que se requiere ahora de forma urgente para evitar que se retroceda hacia las condiciones políticas de épocas anteriores, es una educación cívica para culturizar al público con respecto a su relación con los indígenas como conciudadanos iguales, como merecedores de los mismos derechos y como portadores de culturas precolombinas profundamente arraigadas en el país. Sin embargo, mientras este proceso es indispensable y de gran importancia existencial para remover la proverbial espada damocliana arriba mencionada, este requisito educacional bien podría probar ser igualmente tan elusivo y operativamente lento como el funcionamiento de la resolución política jamás ha sido.

Como fue señalado con derecho por el portavoz warao anónimo, antes citado, a excepción de unas contadas escuelas rurales, la mayoría de ellas se ha regido por el *pensum* nacional de estudios, en el cual los warao y su cultura son olímpicamente ignorados, incluyendo sus profundas raíces en el tiempo y en el espacio étnico; su sabiduría ambiental; su conocimiento socioeconómico; su compleja cosmología religiosa, y la resistencia cultural ante asombrosas presiones externas. Poco o casi nada se ha hecho para educar a los niños indígenas, y a los que no lo son, sobre el origen y la herencia de los warao o de otras sociedades indígenas del país, y el papel que ellos jugaron en la formación de la nación.

20 *Gaceta Oficial Extraordinaria* 5.468 de fecha 24 de mayo de 2000. Caracas, Imprenta Nacional, p. 2.

21 J. Wilbert (1976b, 1977, 1979, 1981, 1983, 1996); W. Wilbert (1996a, 1996b, 2001a, 2001b).

Aparte de una educación formal para niños tanto indígenas como criollos, también una educación informal y no formal para todas las edades del público en general, serán necesarios, con el fin de crear un individuo seguro de su propósito, pertenencia, competencia e identidad étnica, y contempla tanto la adquisición de destrezas físicas y mentales como la socialización y la implantación del código moral vigente; todo definido en función de la cultura, la sociedad y el ambiente natural. Mientras los modos informal y no formal son universales, el formal está restringido a sociedades de Estado donde se emplean educadores profesionales para complementar los modos informal y no formal (Coombs with Ahmed 1974: 8; J. Wilbert 1976a: 8–22).

De importancia particular para el proceso educacional exigido por la nueva situación política de los pueblos indígenas en el país, es que, además de una “competencia cultural”, el procedimiento de enculturación (para bien o para mal) también inculque al individuo los conceptos del etnocentrismo y el geocentrismo, los cuales son regularmente reafirmados por la cultura a través de ceremonias, rituales religiosos y seculares, literatura, mitología y folklore y que producen mucho del prejuicio que tanto daño hicieron y hacen a la relación europeo-indígena en el pasado y el presente. Porque, mientras estas expresiones forman una matriz dinámica que garantiza la permanencia y resistencia de la cultura a través de una clara definición de “nosotros”, también le enseñan al individuo cómo discriminar “nosotros” (la gente) de “ellos” (todos los demás), donde “ellos”, por sus costumbres extrañas suelen ser clasificados como diferentes y algo menos que “nosotros”, y hasta amenazantes. Dichos valores discriminatorios forman parte del subconsciente sociocultural y, por tanto, las manifestaciones hacia “ellos” son consideradas normales, internamente coherentes, justificadas y moralmente aceptadas. No nos olvidemos que el concepto del “otro extranjero” es lo que ha sido la base de la escala socioreligiosa europea para la evolución humana, desde los salvajes no humanos de la selva hasta los humanoides barbáricos inarticulados del campo y los humanos civilizados y hermanos en Dios de la ciudad. Del mismo modo, como se evidencia en sus autodenominaciones, el concepto del “otro” es común en las sociedades indígenas en cuanto éstas suelen identificarse como “gente” y por implicación, todos los demás, “los otros” no son gente, o son algo menos que nosotros.

Ahora bien, siempre habrá entre “nosotros” individuos que cuestionen la absoluta legitimidad de las manifestaciones más violentas y aboguen a favor de un trato más equitativo y moral. Sus esfuerzos

quizás logren atenuar las manifestaciones más bélicas, mas no borrarán el desprecio o indiferencia de “nosotros” hacia “ellos”. Tanto es así que, aún hoy en día, los actores que se encuentran en un ámbito multicultural suelen percibir “al otro” a través de una gama de opiniones prejuiciadas, como el desprecio, la indiferencia, la compasión, lo pragmático y hasta lo romántico. Debido a que este efecto se produce en todas las culturas, el proceso hacia la tolerancia y respeto tendrá que efectuarse tanto entre las culturas que conforman el sector criollo como en las culturas indígenas. Advertimos, que dicha meta requiere de un arduo y largo proceso de enculturizar a los jóvenes y a los adultos y ancianos de todas las culturas presentes en Venezuela. No obstante, la difícil tarea de poner a un lado las nociones etnocéntricas nefarias que forman parte integral de la propia enculturación es imperativa para la supervivencia armónica en la Venezuela multicultural de hoy.

Hacia la autodeterminación

Lamentablemente pareciera que la aparente evolución cultural warao, desde la fase pre-agrícola hasta la de indígena, pudiera servir para una coexistencia constructiva entre los pueblos indígenas y criollos, destacamos, sin embargo, que los warao siempre han tenido, y continúan teniendo, un papel activo en las decisiones vinculadas al grado de su participación en la economía nacional. Por tanto, aquí la indigencia no es considerada un proceso inevitable para todos sino la decisión voluntaria de algunos de someterse o no a este aparente ambiente inhóspito socioeconómico y cultural que representa la indigencia urbana. Nadie puede adivinar con certitud cómo, dónde y cuándo las comunidades indígenas se verán capacitadas para asumir una vez más su propio destino. Pero los pasos legislativos han sido tomados para crear la base de una política indigenista más progresista en el país que debe resultar (Heinen und García Castro 1999: 29).

En términos de su participación en proyectos de desarrollo y su autodeterminación, hemos visto que la innovación cultural es una ortodoxia en la historia cultural Warao y que varios sectores y comunidades de esta sociedad son capaces y están dispuestos a aceptar cambios innovadores. Aún, inclusive, a través de su proyecto de “correrías” para “recolectar dinero”, que tarde o temprano se les revelará de un alcance transitorio, las mujeres warao demostraron su ingeniosidad y habilidad, al extender su rol tradicional de recolectoras de recursos de la naturaleza, a recolectoras de recursos economi-

cos en ambientes urbanos (Ayala Lafée-Wilbert y Wilbert 2008).

Los hombres, por su parte, demostraron esta misma capacidad para cambios innovadores a través de la planificación de cooperativas. En un intento por recapturar su competencia cultural tradicional dentro de su entorno natural, ellos propusieron alejarse de la recién adoptada organización social de familias nucleares patrifocales y de una economía de mano de obra no calificada, a pequeñas cooperativas de pesca compuestas por hombres que pertenecen a la misma aglomeración endogámica *awarao* y sus unidades exógamas *waraowitu*.

Finalmente, ambos, mujeres y hombres, probaron su espíritu innovador a través de la coordinación de cooperativas entre grupos subregionales en el delta occidental. En este último caso, y a causa del cierre construido en el caño Manamo, en 1965, la entrada del agua salobre obligó a centenares de ellos a desplazarse río arriba, en dirección a Tucupita. En la actualidad vemos una economía bastante tradicional en la zona litoral, basada en la pesca y la recolección de recursos naturales; una economía de transición basada en la horticultura en la zona inferior, y recientemente una economía asalariada en el delta alto, en las cercanías de la Horqueta y Tucupita. No obstante, en lugar de mantenerse aislados unos de otros, estos warao han retomado el concepto tradicional de la reciprocidad ejercida proverbialmente dentro de la unidad doméstica local, conformada por la familia extendida (*waraowitu*), y lo han ampliado para incorporar las tres economías principales antes mencionadas en un conjunto subtribal regional (*awarao*). En lugar de cobrar dinero por la prestación de servicios, los integrantes de las tres zonas mencionadas que están emparentados, cooperan unos con otros social y económicamente, intercambian bienes y servicios, demostrando ser un subgrupo autosuficiente compuesto por comunidades interdependientes y con economías diferentes (A. García Castro, com. pers.). Así, al transformarse el modelo de tres fases de su historia cultural en un modelo socioeconómico trifásico interactivo sincronizador, las comunidades en el delta occidental por su propia iniciativa podrían haber encontrado una solución viable ante su crisis cultural de un valor adaptativo prometedor.

Por lo tanto, parece que la experiencia obtenida por las tres o cinco últimas generaciones sobre una evolución en tres etapas (pre-agrícola, transitoria e indigente) está aún vividamente engranada en el warao contemporáneo, por ende, reconoce que la solución a su crisis actual subyace en su relación dialéctica, interactiva e histórica con lo natural (en lugar de los entornos urbanos) actualizado

por el comportamiento cooperativo (cf. Balée 1994, 1998). Efectivamente, aun cuando la desintegración de la cultura tradicional warao pareciera inevitable y eminente, “recientes muestras de toma de conciencia por parte de los indígenas”, como las observadas por Heinen (1982: 423), “parece indicar una movilización de los recursos culturales existentes, para recombinar sus elementos de una forma exitosa y viable”.

Hace poco una mujer de Winikina, hablando por los warao actuales enfáticamente afirmó los retos retóricos de Antonio de Montesinos (1511) cuando preguntó: “Estos, ¿no son hombres?”, y de Andrés Level (1898): “Pues que, ¿no son hombres?”, cuando ella exclamó: “¡Nosotros también somos gente!”. Confiamos que su afirmación sea reconocida por la ciudadanía venezolana como un clarín de desafío de todos los indígenas quienes han prevalecido y están dispuestos a asumir su propio futuro en el ambiente receptivo multicultural de su país.

Bibliografía

Amodio, Emanuele

2007 La república indígena. Pueblos indígenas y perspectivas políticas en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 13/3: 175–188.

Anónimo

1980 Ponencia presentada por el movimiento de jóvenes indígenas del Estado Bolívar ante el 1^{er} Congreso Warao. En: Bernarda Escalante y otros (eds.), 1^{er} Congreso Warao; pp. 246–249. Tucupita.

Armellada, Cesáreo de

1954 Fuero Indígena Venezolano. Parte II: Período de la República (1811–1954). Recopilación de Leyes, Decretos, Resoluciones, Reglamentos, Convenios y aclaraciones sobre la materia. República de Venezuela, Ministerio de Justicia, Comisión Indigenista.

Ayala Lafée(-Wilbert), Cecilia y Werner Wilbert

2001 Hijas de la luna. Enculturación femenina entre los Warao. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología (Monografía, 45).

2008 La mujer warao. De recolectora deltana a recolectora urbana. Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales (Monografía, 51).

Balée, William

1994 Footprints of the Forest. Ka'apor Ethnobotany – The Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People. New York: Columbia University Press.

Balée, William (ed.)

1998 Advances in Historical Ecology. New York: Columbia University Press.

Barnard, Alan

2004 Images of Hunters and Gatherers in European Social Thought. In: R. B. Lee and R. Daly (eds.); pp. 375–383.

Beattie, James

1817 *Elements of Moral Science*. Vol. 2. Edinburgh: A. Constable and J. Fairbairn. [3rd ed.; Orig. 1793]

Biord Castillo, Horacio

1985 El contexto multilingüe del sistema de interdependencia regional del Orinoco. *Antropológica* 63–64: 83–101.

Bird-David, Nurit

1990 The Giving Environment. Another Perspective on the Economic System of Gatherer-Hunters. *Current Anthropology* 31: 189–196.

Bodley, John H.

1999 *Victims of Progress*. Mountain View: Mayfield Pub. [4th ed.]

2004 Hunter-Gatherers and the Colonial Encounter. In: R. B. Lee and R. Daly (eds.); pp. 465–472.

Borah, Woodrow

1962 Population Decline and the Social and Institutional Changes of New Spain in the Middle Decades of the Sixteenth Century. In: Akten des 34. Internationalen Amerikanistenkongresses (Wien, 18–25. Juli 1960); pp. 172–178. Horn: Verlag Ferdinand Berger.

1964 America as Model. The Demographic Impact of European Expansion upon the Non-European World. In: XXXV Congreso Internacional de Americanistas (México, 1962). Vol. 3: Actas y Memorias; pp. 379–387. México: Editorial Libros de México.

Briggs, Charles L.

2004 Theorizing Modernity Conspiratorially. Science, Scale, and the Political Economy of Public Discourse in Explanations of a Cholera Epidemic. *American Ethnologist* 31: 164–187.

Briggs, Charles L. (with Clara Mantini-Briggs)

2003 *Stories in the Time of Cholera. Racial Profiling during a Medical Nightmare*. Berkeley: University of California Press.

Canales, H.

1985 La cobertura vegetal y el potencial forestal del Territorio Delta Amacuro (Sector norte del río Orinoco). *Informe Técnico 12/T/270*. Caracas: M. A. R. N. R.

Carrocera, Cayetano Buenaventura de

1968 Misión de los capuchinos en Cumaná. 3 vols. Caracas: Academia Nacional de la Historia. (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia; Fuentes para la historia colonial de Venezuela, 88–90)

1979 Misión de los capuchinos en Guayana. 3 vols. Caracas: Academia Nacional de la Historia. (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia; Fuentes para la historia colonial de Venezuela, 139–141)

Carrocera, Cayetano Buenaventura de (ed.)

1964 *Los primeros historiadores de las misiones capuchinas en Venezuela*. Caracas: Academia Nacional de la Historia. (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia; Fuentes para la historia colonial de Venezuela, 69)

Constitución Bolivariana de Venezuela

2000 Publicada en Gaceta Oficial Extraordinaria N° 5453 de la República Bolivariana de Venezuela. Caracas: Imprenta Nacional, viernes 24 de marzo de 2000.

Coombs, Philip H., (with Manzoor Ahmed)

1974 *Attacking Rural Poverty. How Nonformal Education Can Help*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Danielo, A.

1976 Végétation et sols dans le delta de l'Orénoque. *Annales de Géographie* 85: 555–578.

Dobyns, Henry F.

1966 Estimating Aboriginal American Population: An Appraisal of Techniques with a New Hemispheric Estimate. *Current Anthropology* 7: 395–416.

Engels, Friedrich

1972 *The Origin of the Family, Private Property, and the State*. New York: Pathfinder Press. [1884]

Fernández de Larrea, Carlos, C. Fandiño, D. López, B. del Nogal, N. Rodríguez, Jacinto Convit, Zaida Araujo, and Jacobus H. de Waard

2002 Childhood Tuberculosis in the Warao Population in Venezuela. (12th European Congress of Clinical Microbiology and Infectious Diseases.) *Investigación Clínica* 43: 35–48.

Fowler, Catherine S. and Nancy J. Turner

2004 Ecological/Cosmological Knowledge and Land Management among Hunter-Gatherers. In: R. B. Lee and R. Daly (eds.); pp. 419–425.

García, Argimiro

1971 *Cuentos y tradiciones de los indios Guaraúnos*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello; Instituto de Investigaciones Históricas, Seminario de Lenguas Indígenas. (Serie Lenguas indígenas de Venezuela, 6).

Gil, Fernando y Ricardo Corleto

2008 *Primera defensa del indígena en la isla de Santo Domingo*. Documentos para el estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina. Pontificia Universidad Católica Argentina. Buenos Aires.

Gómez Canedo, Lino

1967 *Las misiones de Píritu*. Documentos para su historia. 2 vols. Caracas: Academia Nacional de la Historia. (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia; Fuentes para la historia colonial de Venezuela, 83–84)

Grotius, Hugo

1949 *The Law of War and Peace*. (Transl. L. R. Loomis.) Roslyn: Walter J. Black. [1625]

Gumilla, José

1963 *El Orinoco ilustrado y defendido*. (Comentario preliminar por José Nucete Sardi; estudio preliminar por Demetrio Ramos Pérez; introducción por Constantino Boyle.) Caracas: Academia Nacional de la Historia. (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia; Fuentes para la historia colonial de Venezuela, 68)

Gusinde, Martin

1937 *Die Feuerland Indianer*. 2. Band. Die Yamana. Mödling bei Wien: Anthropos.

Hanke, Lewis

1959 *Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice in the Modern World*. Bloomington: Indiana University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

1981 *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss*. Berlin: Akademie Verlag.

Heinen, H. Dieter

- 1982 Estructura social y mecanismos de desintegración en la sociedad Warao. *Acta Científica Venezolana* 33: 419–423.
- 1988 Los Warao. Walter Coppens (ed.); Los aborígenes de Venezuela; pp. 585–689. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología. (Monografía 35)
- 1992 The Early Colonization of the Lower Orinoco and Its Impact on Present Day Indigenous Peoples. *Antropológica* 78: 51–86.

Heinen, H. Dieter und Alvaro García Castro

- 1999 Die Land-Stadt Migration der Indianer in Venezuela und Prozesse des Kulturwandels. Münster: Westfälische Wilhelms Universität, Lateinamerika-Zentrum. (Arbeitshefte des Lateinamerika-Zentrums, 64)

Heinen, H. Dieter, George Salas, and Miguel Layrisse

- 1980 Migration and Cultural Distance. A Comparative Study of Five Warao Subtribes. In: J. Wilbert and M. Layrisse (eds.); pp. 48–59.

Heinen, H. Dieter, Roberto Lizarralde y Tirso Gómez

- 1994–96 El abandono de un ecosistema. El caso de los morichales del Delta del Orinoco. *Antropológica* 81: 3–36.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INE)

- 2002 *XIII Censo General de Población y Vivienda 2001. Primeros Resultados*. Caracas, Instituto Nacional de Estadística.

Kasburg, Carola

- 1999 Akkulturation, Abwanderung und Verelendung bei den Warao im Orinoko-Delta, Venezuela. Bonn: Holos Verlag. (Mundus Reihe Ethnologie, 90)

La Condamine, Charles Marie de

- 1745 *Relation abrégé d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique Méridionale*. Paris: Veuve Pissot.

Layrisse, Miguel and Zulay Layrisse

- 1980 Biomedical Observations on the Warao. In: J. Wilbert and M. Layrisse (eds.); pp. 160–165.

Lee, Richard B., and Richard Daly (eds.)

- 2004 *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge: Cambridge University Press.

Level, Andrés Eusebio

- 1898 Visit to the Missions of Venezuela [1847]. In: British Guiana Boundary Arbitration with the United States of Venezuela. Appendix to the Case on Behalf of the Government of Her Britannic Majesty. Vol. 6: pp. 150–165. London: Foreign Office. [1815–1892]

Locke, John

- 1960 *Two Treatises of Government*. Cambridge: At the University Press.

Mann, Charles C.

- 2006 1491: New Revelations of the Americas before Columbus. New York: Knopf.

Marino, Fray

- 1939 Flores y espinas. *Venezuela Misionera* 1/7: 170–172.

McClintock, W. C.

- 1848 Report of W. C. McClintock, Postholder, Pomeroun River, for the Quarter Ending September 30, 1848. In: British Guiana Boundary Arbitration with the United States of Venezuela. Appendix to the Case on Behalf of

the Government of Her Britannic Majesty. Vol. 6; p. 170. London: Foreign Office. [1815–1892]

Montesinos, Antonio de

- 1511 El sermón de adviento. Santo Domingo.

Morales Mendéz, Filadelfo

- 1989 Del morichal a la sabana. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Escuela de Antropología.

Morey, Robert V.

- 1979 A Joyful Harvest of Souls. Disease and the Destruction of the Llanos Indians. *Antropológica* 52: 77–108

Morgan, Lewis Henry

- 1964 *Ancient Society*. (Edited by Leslie A. White.) Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press. [1877]

Nilsson, Sven

- 1868 *The Prehistoric Inhabitants of Scandinavia*. (Edited by Sir J. Lubbock.) London: Longmans, Green. [3rd. ed.; Orig. 1862]

Ortner, Sherry B.

- 1984 Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26: 126–166.

Pagden, Anthony

- 1982 The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology. Cambridge: Cambridge University Press.

Perera, Miguel Ángel

- 2000 Oro y hambre. Guayana siglo XVI. Ecología cultural y antropología histórica de un malentendido 1498–1597. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales – UCV.
- 2003 La provincia fantasma. Guayana siglo XVII. Ecología cultural y antropología histórica de una rapiña, 1598–1704. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico.

Ramírez de Arellano, José

- 1701 Carta de Ramírez de Arellano al rey, Cumaná 14 mayo 1701. En: Archivo General de Indias, Santo Domingo, 642. Sevilla.

Robertson, William

- 1809 *The History of America*. 4 vols. Alston: T. Walton. [1777]

Rouse, Irving B.

- 1956 Settlement Patterns in the Caribbean Area. In: G. R. Willey (ed.), *Prehistoric Settlement Patterns in the New World*; pp. 165–172. New York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. (Viking Fund Publications in Anthropology, 23)

Rouse, Irving B., and José M. Cruxent

- 1963 *Venezuelan Archaeology*. New Haven: Yale University Press. (Caribbean Series, 6)

Rousseau, Jean-Jacques

- 1973 *The Social Contract and Discourses*. London: Dent. [1755]

Sabino, Carlos A. y Jesús E. Rodríguez Armas

- 1991 La seguridad social en Venezuela. Análisis de sus fundamentos y de tres programas sociales. Caracas: Ediciones Panapo; CEDICE.

Sánchez, Domingo

- 2002 Una nueva realidad para los indígenas de Venezuela. (Ponencia presentada en el 3er Congreso Virtual de Arqueología y Antropología.) Buenos Aires: Red NAYA.

Scott, John

- 1898 Account of Guiana. In: British Guiana Boundary Arbitration with the United States of Venezuela. Appendix to the Case on Behalf of the Government of Her Britannic Majesty. Vol. 1; pp. 167–171. London: Foreign Office. [1593–1723]

Turrado Moreno, Ángel

- 1945 Etnografía de los indios Guaraúnos. (Tercera conferencia interamericana de agricultura.) Caracas: Lit. y Tip. Vargas. (Cuadernos verdes, 15)

Vellard, Jehan

- 1939 Une civilisation du miel, Les indiens Guayakis du Paraguay. Paris: Librairie Gallimard. [5e éd.]

Villamarín Juan A. y Judith E. Villamarín

- 1975 Indian Labor in Mainland Colonial Spanish America. Newark: University of Delaware.

Whitehead, Neil L.

- 1988 Lords of the Tiger Spirit. A History of the Caribs in Colonial Venezuela and Guyana, 1498–1820. Dordrecht: Foris-Publications. (Caribbean Series, 10)

Wilbert, Johannes

- 1970 Folk Literature of the Warao Indians. Narrative Material and Motif Content. Los Angeles: UCLA. (Latin American Studies, 15)
- 1976a Introduction. In: J. Wilbert (ed.), Enculturation in Latin America. An Anthology; pp. 1–27. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications. (UCLA Latin American Studies, 37)
- 1976b *Manicaria saccifera* and Its Cultural Significance among the Warao Indians of Venezuela. *Botanical Museum Leaflets* 24/10: 275–335. [Vers. Esp. *Memoria* 35/105: 249–296]
- 1976c To Become a Maker of Canoes. An Essay in Warao Enculturation. In: J. Wilbert (ed.), Enculturation in Latin America. An Anthology; pp. 303–358. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications. (UCLA Latin American Studies, 37)
- 1977 Navigators of the Winter Sun. In: E. P. Benson, (ed.), *The Sea in the Pre-Columbian World*; pp. 16–46. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.
- 1979 Geography and Telluric Lore of the Orinoco Delta. *Journal of Latin American Lore* 5: 129–150.
- 1980 Genesis and Demography of a Warao Subtribe. The Winikina. In: J. Wilbert and M. Layrisse (eds.); pp. 13–47.
- 1981 Warao Cosmology and Yekuana Roundhouse Symbolism. *Journal of Latin American Lore* 7: 37–72.

- 1983 Warao Ethnopathology and Exotic Epidemic Disease. *Journal of Ethnopharmacology* 18: 357–361.
- 1993 Mystic Endowment. Religious Ethnography of the Warao Indians. Cambridge: Harvard University Press.
- 1996 Mindful of Famine. Religious Climatology of the Warao Indians. Cambridge: Harvard University Press.
- 2004 The order of dark shamans among the Warao. Whitehead, Neil L. & Robin Wright, (eds.). In darkness and secrecy: The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia; pp. 21–50. Durham and London: Duke University Press.
- s. f. Notas de campo inéditas.

Wilbert, Johannes, and Miguel Layrisse (eds.)

- 1980 Demographic and Biological Studies of the Warao Indians. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications. (UCLA Latin American Center Publications, 45)

Wilbert, Werner

- 1984 Infectious Diseases and Health Services in Delta Amacuro, Venezuela. Wien: E. Stiglmayr. (Acta Ethnologica et Linguistica, 58; Series Americana, 10)
- 1987 The Pneumatic Theory of Female Warao Herbalists. *Social Science & Medicine* 25/10: 1139–1146.
- 1995 Conceptos etnoecológicos Warao. *Scientia Guayanae* 5: 335–370.
- 1996a Environment, Society, and Disease. The Response of Phytotherapy to Disease among the Warao Indians of the Orinoco Delta. In: M. J. Balick, E. Elisabetsky, and S. A. Laird (eds.), *Medicinal Resources of the Tropical Forest. Biodiversity and Its Importance to Human Health*; pp. 366–385. Columbia: Columbia University Press.
- 1996b Fitoterapia Warao. Una teoría pneumica de la salud, la enfermedad y la terapia. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología. (Monografía, 41)
- 2001a Dau yarakota = Plantas medicinales Warao. Un manual bilingüe (warao/español) de remedios preparados con plantas. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología. (Monografía, 48)
- 2001b Warao Spiritual Ecology. In: Sullivan, L., and J. A. Grim (eds.), *Indigenous Traditions and Ecology. The Interbeing of Cosmology and Community*; pp. 377–410. Cambridge: Harvard University Press.
- 2004 Apprehension over Global Warming. The Orinoco Delta in Venezuela. [MS.]

Wilbert, Werner, Cecilia Ayala Lafée-Wilbert, Thaggiana Reverend, Kleisner Correa y Glamaris Guilarte

- 2004 Evaluación socioepidemiológica de los Warao de la parroquia Manuel Renaud (Municipio Antonio Díaz) referente a la tuberculosis, paludismo y diarreas. Informe Técnico. Caracas: Organización Panamericana de Salud.