



Relatos del morichal y la ribera: tramas de sentido entre los guaraos del delta bajo central

Jenny Nava Díaz

Recibido: 14/06/2013. Aceptado: 21/11/2014. Publicado en línea: 08 febrero 2017

Resumen. Habitante ancestral del delta del Orinoco, el pueblo guarao ha experimentado una creciente dinámica de intercambios con la sociedad nacional que compromete la reproducción de sus condiciones materiales y simbólicas, así como las relaciones de aprendizaje tradicionales. Con esta premisa desarrollamos una investigación etnográfica en dos comunidades del delta bajo central con el objetivo de reconocer tramas de sentido que nos acercarán a la comprensión de una visión del mundo particular. Este artículo expone los resultados del análisis e interpretación de un *corpus* compuesto por 73 relatos personales, concedidos por 41 participantes de ambos sexos, con edades comprendidas entre 20 y 70 años, y concluye con una invitación a repensar la discusión antropológica en torno a la idea de cambio cultural en sociedades con modos de producción mixtos.

Palabras clave. Guarao, Delta del Orinoco, relato personal, cambio cultural.

Abstract. Ancestral inhabitants of the Orinoco Delta, the Warao have experienced increasing exchange dynamics with the national society that has compromised the reproduction of their material and symbolic conditions as well as traditional learning relationships. With this premise, we developed an ethnographic investigation in two communities of the lower delta, in order to recognize patterns of meaning that bring us closer to understanding a particular world view. The article presents the analysis and interpretation of 73 personal stories obtained from 41 participants of both sexes between the ages of 20 and 70, and concludes with a call to rethink the anthropological discussion concerning the idea of cultural change in societies with mixed modes of production.

Key words. Warao, Orinoco Delta, personal narratives, cultural change.

Stories from the moriche palm grove and the riverbank:
wefts of meaning among the Warao of the Lower Central Orinoco Delta

Etnografía en perspectiva dialógica

Si el texto etnográfico tiene la peculiaridad de generar conocimiento desde la distinción entre dos mundos: el de quien escribe y el de aquellos sobre quienes se escribe, la condición etnográfica de este texto emerge de la puesta en relación entre lo dicho sobre otros y una aproximación a lo que ellos dicen de sí. Escribiremos sobre el estilo de vida de los guaraos habilitados por la familiaridad con la literatura y lo conversado con ellos, rescatando en este proceder la propuesta de la comunicación discursiva de Bajtin.

Para Bajtin (1999) todas las esferas de la vida humana guardan relación con el uso de la lengua y ésta puede entenderse desde el punto de vista de sus unidades gramaticales constitutivas (oraciones y palabras), pero también desde la unidad de la comunicación discursiva: el enunciado que, a diferencia de las unidades de la lengua es concreto, singular, pertenece a quien lo usa y se destina a alguien, ocurriendo siempre en ámbitos particulares de la praxis desde donde se constituyen sus contenidos, estilo y estructuración en tipos relativamente estables que conocemos como géneros discursivos.

Tan inagotables como las posibilidades de actividad humana, los géneros discursivos son diversos, susceptibles de distinguirse entre géneros primarios, que emergen en la comunicación discursiva inmediata como, por ejemplo, réplicas en una conversación; y géneros discursivos secundarios que ofrecen una mayor organización; surgen en condiciones complejas de la comunicación cultural (arte, ciencia, política, entre otros), principalmente en forma escrita y pueden absorber o reelaborar géneros primarios. (Bajtin 1999: 251).

El carácter destinado del enunciado nos remite a su condición de respuesta o de eslabón que se incorpora en una cadena de otros enunciados anteriores y posteriores a él, con los cuales no siempre es factible establecer el tipo de relación que los vincula, pero que indica la alternancia de los sujetos discursivos. Que el enunciado tenga inicio y fin posibilita la interacción entre hablantes y oyentes, cuyas respuestas pueden no ser siempre verbales o inmediatas, en una propuesta que define a la comunicación como un proceso complejo, multilateral, en el que uno y otro ocupan posiciones activas:

“...el oyente, al percibir y comprender el significado (lingüístico) del discurso, simultáneamente toma con respecto a éste una activa postura de respuesta: está o no está de acuerdo con el discurso (total o parcialmente), lo completa, lo aplica, se prepara para una acción, etc.; y la postura de respuesta del oyente está en formación a lo largo de todo el proceso de audición y comprensión desde el principio, a veces, a partir de las primeras palabras del hablante. Toda comprensión de un discurso vivo, de un enunciado viviente, tiene un carácter de respuesta (a pesar de que el grado de participación puede ser muy variado); toda comprensión está preñada de respuesta y de una u otra manera la genera: el oyente se convierte en hablante. Una comprensión pasiva del discurso percibido es tan sólo un momento abstracto de la comprensión total y activa que implica una respuesta, y se actualiza en la consiguiente respuesta en voz alta. Claro, no siempre tiene lugar una respuesta inmediata en voz alta; la comprensión activa del oyente puede traducirse en una acción

inmediata..., puede así mismo quedar por un tiempo como una comprensión silenciosa... pero ésta, por decirlo así, es una comprensión de respuesta de acción retardada: tarde o temprano lo escuchado y lo comprendido activamente resurgirá en los discursos posteriores o en la conducta del oyente". (Bajtín 1999: 257).

El enunciado nos remite al diálogo como una forma de la comunicación discursiva porque es para y por otro que tiene lugar. El otro está presente en el enunciado del hablante de la misma forma que la respuesta del oyente se va gestando en la interacción (Arfuch 2002: 65). Como unidad de sentido susceptible de ser contestada, el enunciado actualiza la competencia lingüística de sus usuarios. Hablante y oyente participan de una comprensión activa preñada de respuesta.

Esta interpretación de la comunicación discursiva resuena en nuestro proceder etnográfico en distintos tonos. Uno tiene que ver con la valoración del encuentro con el otro como dispositivo para generar conocimiento. Aquí la metáfora del eslabonamiento como movimiento incesante del lenguaje nos remite a la idea de ser capaces de acercar cosmovisiones irreductibles y generar espacios de entendimiento que posibiliten la convivencia respetuosa y responsable.

El otro tono tiene que ver con la distinción entre géneros discursivos primarios y secundarios, y dos momentos del trabajo etnográfico. Uno que ocurre en campo, cara a cara, donde buena parte de lo que acontece lo hace entre conversaciones y rutinas inmersas en ámbitos de práctica que posibilitan la supervivencia y cohesión de la comunidad estudiada, es decir, en donde la comunicación discursiva adopta su forma primaria. Y un segundo momento que suele tener lugar en otra parte, en la comunidad del etnógrafo, en donde también participa de diferentes ámbitos de práctica que posibilitan su supervivencia y pertenencia a una comunidad, pero donde el oficio de investigador le permite dedicarse a la elaboración de una respuesta comprensiva en eso que llamamos texto etnográfico. Un enunciado acoplado a un género discursivo secundario particular.

Luego de incorporarnos en comunidades guarao del delta bajo central para conversar sobre los cambios y ajustes experimentados, estudiamos sus relatos como enunciados producidos en respuesta a una pregunta que se inscribía en un ámbito de actividad de investigación-enseñanza. Ahora tomamos la palabra para articular una respuesta que reelabora los relatos personales de mujeres y hombres con quienes convivimos en diferentes momentos de los años 2005, 2006 y 2007, con el propósito de seguir dialogando porque no somos los mismos después del encuentro, pero todavía necesitamos aprender a vivir juntos.

Fondeando en el corazón del territorio guarao¹

El delta del Orinoco y sus zonas aledañas en los estados Sucre, Monagas y Bolívar; y los humedales del noroeste de la Guayana Esequiba, conforman la morada ancestral del pueblo guarao. Pueblo indígena de ascendencia paleomongoloide, heredero de una tradición cultural de tipo mesoindia proveniente de las zonas litorales del territorio circuncaribe, que arribó a lo que hoy es el delta de río Orinoco y las Guayanas entre 7000–6000 años AP, cuando, como consecuencia del deshielo posglacial, el mar alcanzó su nivel promedio actual, sumergiendo buena parte del litoral y propiciando la formación de bosques de manglar desde la costa norte del Golfo de Paria y la región suroeste de Trinidad, hasta la costa noroeste de Guyana. (Van Andel 1967: 306, Williams 1992: 236, Sanoja y Vargas-Arenas 1995: 83–101).

En consonancia con esta hipótesis, Ayala y W. Wilbert (2007: 42), sostienen que la elección del delta del Orinoco como lugar de habitación ocurrió alrededor de 7500 años AP, cuando grupos arcaicos reconocieron en él las condiciones propicias para el despliegue de sus actividades productivas. Por otro lado, Sanoja y Vargas-Arenas (1995: 360-361), afirman que la elección del delta tuvo que ver con la presión ejercida por grupos alfarero-horticultores (Arawak y Caribe), procedentes del Orinoco medio y bajo que, alrededor de los años 2500 AP y 750 AP, ocuparon la región comprendida entre el bajo Orinoco, el litoral Atlántico del noreste de Guyana, Paria y Trinidad, empujando a algunas poblaciones recolectoras al delta del Orinoco, mientras otras eran asimiladas.

Sin llegar a resolver esta discrepancia, Boomert (2000: 68; Boomert 2006: 158) afirma que los guaraos del delta del Orinoco y del noroeste de Guyana son descendientes de sociedades arcaicas del litoral, que poseían una industria poco sofisticada de herramientas sencillas, pero multifuncionales, integradas a la Serie Ortoroide, que incursionaron y establecieron asentamientos en el sur y oeste de Trinidad hasta bien entrado el siglo XIX, conservando un flujo de visitas hasta 1940. De tal manera, el delta del Orinoco devino en morada y sitio de paso en una esfera de interacción en la que participaban sociedades de tradición arcaica litoral y sociedades de tradición agrícola y alfarera.

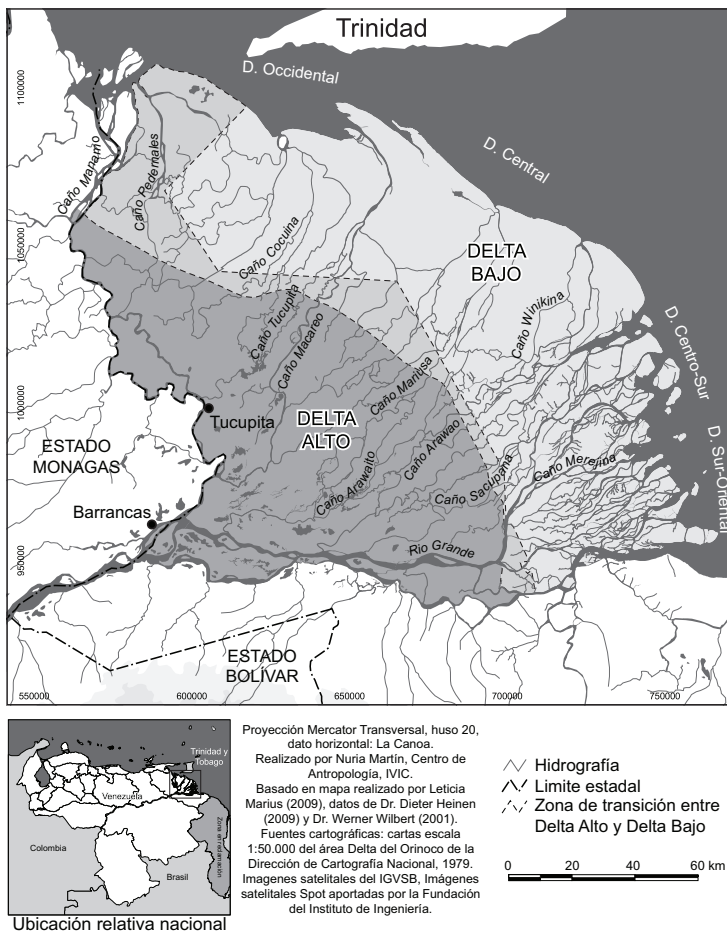
¹ La palabra “guarao” designa a un individuo, al pueblo y a su lengua. En castellano, encontramos al menos dos maneras de escribirla: una ajustada al sistema fonético aprobado por el Ministerio de Educación (Mosonyi, E., Mosonyi, J. y Arintero 2000: 121–122), que incorpora la “w” como semiconsonante bilabial sonora y omite la “s” final para indicar plural (warao); y otra que cuestiona el uso de “w” como una forma sajona, adoptando la “g” inicial y agregando la “s” final para indicar plural (guaraos). (Lavandero s/f; Lavandero 1994: 19; Lavandero comunicación personal. Vaquero 1965 y Barral, B. 2000). Al margen de esas discusiones entre lingüistas, en este trabajo escribiremos “warao” cuando se trate de transcripciones del idioma y “guarao” o “guaraos” en castellano, de uso extendido en los medios de comunicación locales y cuya forma plural es empleada también por los traductores.

Para entender esta configuración social y cultural heterogénea, debemos tomar en cuenta las variaciones del paisaje deltano. Así, el delta alto es reconocido como zona de contacto de diversas tradiciones culturales. Se trata de una llanura aluvial de suelos aptos para la agricultura, expuestos a las crecientes anuales del Orinoco que anega sus planos de inundación en invierno (mayo-octubre), retirándose en verano (noviembre-abril). (Wilbert, J. 1993: 4; Wilbert, J. 1996: 8). El delta bajo, en cambio, es descrito como el corazón del territorio guarao al albergar alrededor del 85 % de su población. Está conformado por una franja litoral y una zona intermedia. La franja litoral alcanza 275 km de costa y está delimitada por un cinturón de manglares (*Rhizophora mangle*) que permanece inundado todo el año, y se extiende cerca de 60 km tierra adentro a lo largo de los caños principales. Al disminuir la salobridad del agua emergen bosques de galería que dan paso a la zona intermedia. En esta zona destacan islas con suelos limosos en sus riberas, seguidos de albardones arenosos que se elevan entre 1 y 1,5 m, dando paso a llanas y amplias depresiones sobre las que crecen herbazales y morichales (Heinen 1988a: 7; Wilbert, J. 1996: 5-7).

Por otra parte, a partir de la identificación de diferencias lingüísticas asociadas a la distribución de los asentamientos humanos, Heinen *et al.* (1994-1996: 8-9; y Heinen *et al.* 1995: 315) dividen el delta del Orinoco en cuatro regiones: el delta occidental, ubicado entre el caño Manamo y el caño Macareo; el delta central, limitado por el caño Macareo y la margen oeste del río Araguao (donde llevamos a cabo esta investigación), el delta centro-sur, comprendido entre la margen derecha del río Araguao y la margen oeste del río Merejina; y el delta suroriental, ubicado entre la margen este del caño Merejina y el Río Grande (ver ambos esquemas en el mapa 1).

En cuanto al estilo de vida de las poblaciones del delta bajo central, la literatura expone con cierto grado de acuerdo que hasta los años veinte se caracterizó por un patrón de asentamiento seminómada, apegado al ciclo anual de la creciente del Orinoco, una economía basada en la pesca en aguas dulces, la recolección de cangrejos marinos y productos silvestres, especialmente los producidos por palmas como el moriche, en guarao *ojidu* (*Mauritia flexuosa* L. F.), temiche o *yaja* (*Manacaria saccifera* Gaertn.), seje o *muji* (*Jessenia bataua* Mart.), palmito o *anare*, (*Euterpe oleracea* Mart.), y *abua* (*Euterpe edulis* Mart), suplementada con la cacería ocasional de roedores como el acure, en guarao *kajamuju* o *kuamara* (*Dasyprocta punctata*), y aves como la pava de monte o *dokosimo* (*Penélope obscura*), el paují copete de piedra o *yaromu* (*Pauxi pauxi*), la gallina de monte o *tubu* (*Tinamus major*), y el pato carretero o *ume* (*Neochen jubata*). (Heinen, 1988b: 616; Ayala y Wilbert, 2007: 32). Sería después de esta fecha, con la participación en trabajos asalariados y la

incorporación del cultivo de ocumo chino o ure (*Colocasia esculenta* L.) que requiere los suelos limosos de las zonas ribereñas, cuando, paulatinamente, se desplazarían desde el interior de las islas hasta las riberas



Mapa 1
Distinciones geográficas del delta del Orinoco

Leyenda. El delta del Orinoco alcanza una superficie de 40.000 Km², con un área fluvial de 23.700 Km² (Venezuela, MARNR 1982: 3). Es una planicie con una altitud promedio entre 7 y 10 m sobre el nivel del mar que forma parte de los estados Sucre, Monagas y Delta Amacuro. En su vértice, cerca de Barrancas, el curso de las aguas del Orinoco se divide en dos grandes distribuidores: el Río Grande y el Caño Manamo. El Río Grande tiene una trayectoria estimada de 200 Km, descarga el 84 % del agua del Orinoco al Océano Atlántico y nutre a los caños Araguaito, Araguao, Sacupana y Merejina. El Caño Manamo con una trayectoria aproximada de 190 Km, fue desviado hacia el Caño Macareo en 1965, y distribuye alrededor del 16 % del agua del Orinoco hacia los caños Tucupita, Cocuina y Pedernales, que descargan en el Golfo de Paria. En el mapa apreciamos el delta alto, señalado con una coloración más oscura, una zona de transición y en una tonalidad más clara, el delta bajo. Este comprende una zona de 40-80 Km de ancho y una zona litoral de unos 275 Km de costa. En el mapa también se aprecia la clasificación de Heinen *et al.* (1994-1996: 8-9; Heinen *et al.* 1995: 315), distinguiéndose el Delta Occidental, entre el caño Manamo y el caño Macareo; el Delta Central, limitado por el caño Macareo y el margen oeste del río Araguao. El Delta Centro-Sur, comprendido entre el margen derecho del río Araguao y el margen oeste del río Merejina; y el Delta Suroriental, ubicado entre el margen este del caño Merejina y el Río Grande.

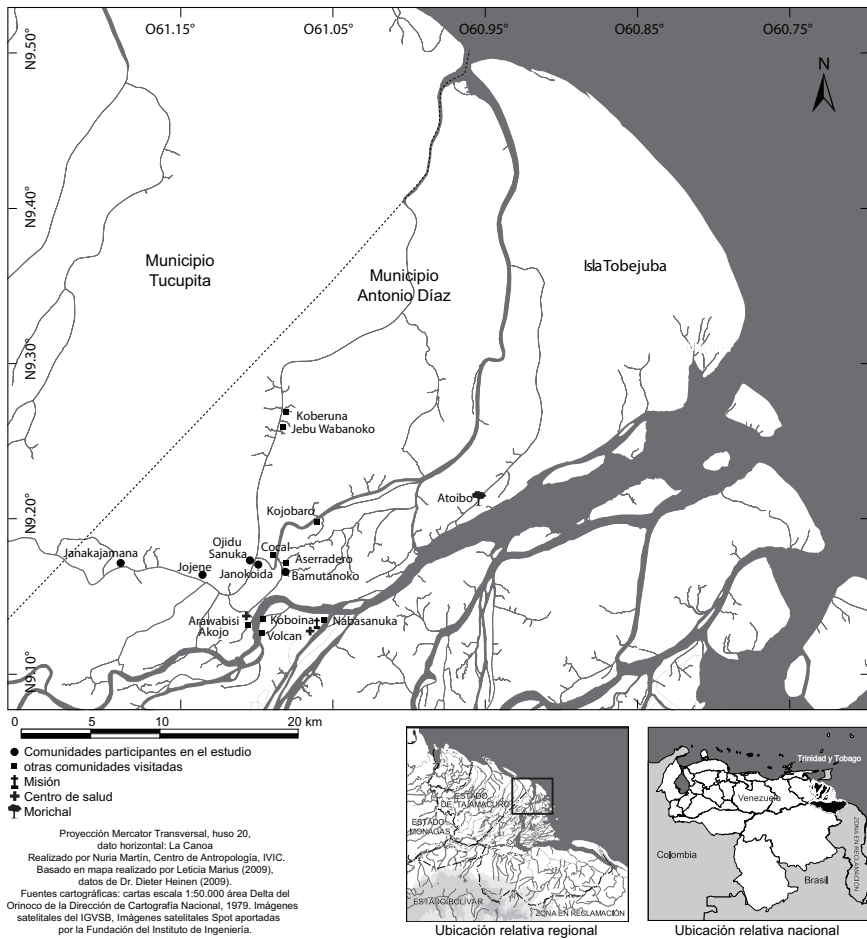
de los caños principales, estableciendo rancherías permanentes. (Heinen 1988a: 8, 1988b: 603).

Comunidades visitadas

Nuestra investigación tuvo lugar en dos comunidades del caño Güiniquina: Barranquilla (*Janokoida*) y Morichito (*Ojidu Sanuka*). Estos asentamientos están ubicados uno frente al otro, y forman parte de una aglomeración que incluye a otras dos comunidades: *Koberuna* y España (*Jebu Wabanoko*). Adicionalmente, la dinámica de conversaciones en campo nos permitió trabajar en comunidades vecinas pertenecientes a otras aglomeraciones: *Bamutanoko*, ubicada en la ribera del caño Araguabisi, y en *Jojene* y *Janakajamana*, en el alto caño Güiniquina (*Winikina*, ver mapa 2).

Las coordenadas geográficas del caño Güiniquina son 9°05'-9°20'N y 62°10' O (Ayala y W. Wilbert 2007: 29). Tiene un ancho promedio de 70 a 100 m, una longitud aproximada de 99 km, y un curso en dirección noreste desde su cabecera hasta su desembocadura en el Atlántico, en la llamada “Barra del Güiniquina”. Flanqueado a derecha e izquierda por una extensión boscosa macrotérmica, es nutrido por sesenta y nueve afluentes de los cuales treinta y dos entran por la margen derecha, provenientes del caño Araguabisi, y treinta y siete por la margen izquierda, procedentes de los cañitos y lagunas del interior de la isla de Mariusa. (Ponte 1995: 374, 377 y 378).

Las incursiones humanas en el caño Güiniquina empezaron en 1928, como consecuencia de una inusual inundación del Orinoco ocurrida en 1927 que comprometió la subsistencia en gran parte de las zonas intermedias y costeras de su delta. Nos relata J. Wilbert (1980: 17-18) que, ante la escasez de alimentos, dos hombres (Braulio y Pacheco) acompañados por sus familias decidieron desplazarse desde los morichales de Mariusa hasta la ribera del caño Güiniquina, estableciéndose en la boca del *Yaruara* (*Yaruara a Kojo*), la mayor arteria del caño Güiniquina y vía de comunicación con el caño Araguabisi. En este lugar contaban con buena pesca, sin embargo continuaban padeciendo la escasez de yuruma, lo que los motivó a visitar a los guaraos de *Naba Sanuka*, quienes ya habían adoptado el ocumo chino y, si habían sobrevivido a la inundación, podrían compartirlo con ellos. Así fue, regresaron de la visita cargados con ocumo chino, y no tardaron en imitar a sus vecinos talando un pequeño conuco cerca de la casa, donde experimentaron con el cultivo de ocumo chino, cambur y plátano (*Musa x paradisiaca* L. var. *paradisiaca*), caña de azúcar (*Saccharum officinarum* L. sp.), e inclusive calabaza (o tapara *Crescentia cujete*) con cuyos frutos procesados fabricaron utensilios domésticos y sagrados.



Mapa 2
Zona de estudio.

Leyenda. En el caño Guiniquina se aprecian las comunidades: *Janakajamana*, *Jojene*, *Ojidu Sanuka* (Morichito), *Janokoida* (Barranquilla), *Koberuna* y *Jebu Wabanoko* (España). En paralelo, en el caño Araguabisi (*Arawabisi*), tenemos a las comunidades *Kojobaro*, *Cocal*, *Aserradero*, *Bamutanoko* y *Arawabisi Akojo*. En el caño Araguao (*Arawao*) se observan las comunidades: *Volcán*, *Koboína* y *Nabasanuka*, donde también se encontraban un centro misional, un colegio y una medicatura. Incluimos referencias a los morichales de Atoibo y Tobejuba por su importancia para los participantes.

A partir de ese momento, los cultivos propiciaron una nueva rutina anual de desplazamientos entre el morichal y la ribera según el propósito (recolectar, pescar, talar, cosechar), la estación (invierno o verano) y el estado del cultivo. En 1941 se instala la primera familia de forma permanente en las riberas del *Yaruara a Kajo*, aumentando gradualmente el número de migraciones. Wilbert, J. (1980: 17–21) reporta que entre 1941 y 1947 las riberas del caño Güiniquina recibieron a morichaleros procedentes de diferentes regiones del delta bajo central (islas *Mariusa* y

Tobejuba), que fundaron cuatro asentamientos: *Yaruara a Kojo*, *Naonoko a Kojo*, *Janoko Burojo* (conocido como La Isla) y *Bure Bureina*.

Disponemos de escasa información sobre el devenir de estas comunidades y la conformación de las que le sucedieron para darle continuidad a la aglomeración, entre ellas: España (*Jebu Wabanoko*), *Koberuna*, *Barranquilla* y *Morichito*. No obstante, cuentan sus habitantes que *Morichito* se conformó hacia finales de los años cincuenta cuando, a su regreso de la Misión Divina Pastora de Araguaimujo, los hermanos Silvano y Estanislao Rivero coincidieron con Antonio Lorenzano, egresado de la Misión años antes, quien al fallecer sus suegros en *Yorinanoko* (la comunidad de su primera esposa, Felicia Quevedo), regresó al caño *Güiniquina* con su esposa e hijos.

Los tres hombres habían desposado a mujeres procedentes de otra aglomeración y quebrantado la regla de residencia posmatrimonial uxori-local que establece que el hombre debe vivir en la comunidad de la esposa. En consecuencia, los hermanos Rivero no disponían de un equipo de cuñados al cual integrarse bajo la tutela del suegro, ni las mujeres disponían de la red de apoyo constituida por sus abuelas, madres y hermanas. En contraste, Antonio Lorenzano, con más edad, contaba con una unidad doméstica robusta, una mujer de la aglomeración como segunda esposa, tres yernos y algunos hijos y nietos que, pese a haberse casado con mujeres de otras comunidades, permanecieron a su lado en *Morichito*. (Heinen *et al.* 1998: 13-15).

Entre tanto, las familias en *Barranquilla* seguían una estrategia ortodoxa. La entrada de hombres jóvenes estaba asociada al matrimonio y al cumplimiento de los deberes establecidos para el yerno. No existía excedente de mano de obra porque los hijos varones se mudaban a los asentamientos de sus esposas al casarse.

Este apego a las tradiciones hizo de *Barranquilla* un punto de referencia social, cultural y religiosa, tanto para los vecinos guaraos como para los no guaraos. Con el paso del tiempo, *Morichito* se ha consolidado como una alternativa para establecer alianzas matrimoniales que no requieren la migración de los hijos a lugares remotos y, aunque cada comunidad se concibe como distinta, los vínculos de parentesco entre ellas determinan una cadena de prestaciones que favorece su estabilidad.

Mención aparte merece el impacto de la actividad maderera entre los habitantes de la región *Güiniquina-Araguabisi-Araguao*, iniciada en 1953 con la instalación en el caño *Araguabisi* del *Aserradero Nueva Idea-Güinikina C. A.*

El *Aserradero* era una fuente de trabajo remunerado que, para el año 1971 ofrecía, empleos directos e indirectos a buena parte de los habitantes de la zona, constituyéndose en un centro financiero que posibilitaba la venta y compra de alimentos, productos artesanales y provisiones como

anzuelos, hachas, vestido, calzado, entre otros. Durante 26 años generó una relativa seguridad económica, pero al cerrar sus puertas en 1979 sobrevino un nuevo desplazamiento de la población guaraos, ahora desde las riberas del caño Güiniquina hasta las riberas del Orinoco, en busca de oportunidades asalariadas en centros urbanos como Barrancas del Orinoco y Tucupita en el delta alto.

En 1983 el Aserradero abrió nuevamente sus puertas, logrando establecer una nómina de setenta y dos empleos directos y trescientos indirectos, beneficiando al 25 % de una población que alcanzaba los 1.500 individuos (OCEI 1985). Sin embargo, en 1988, como consecuencia de restricciones emanadas del Ministerio del Ambiente sobre la explotación de la madera, el Aserradero redujo considerablemente su productividad, hasta cerrar definitivamente a inicio de los años noventa. (Ayala y Wilbert, W. 2007: 72).

Mientras el Aserradero Nueva Idea Güinikina C. A. disminuía sus actividades, la empresa Tiquire Flores las iniciaba para procesar cogollos de manaca en *Jana Kojobaro* (caño tributario del Araguabisi). Aunque esta iniciativa funcionó como fuente de empleo para algunos afectados por el cierre del Aserradero, una cantidad significativa de ellos prefirió emigrar a Barrancas del Orinoco. Cuando en 1991 la empresa palmitera también finaliza sus actividades, se agudizaron las emigraciones hacia los centros urbanos entre los miembros de las comunidades del caño Güiniquina, afectando aun más el estilo de vida tanto de los que decidieron emigrar, como de los que decidieron permanecer en los caños viendo disminuida su fuerza de trabajo.

Durante el período comprendido entre 1941 y 1991 los guaraos del delta bajo central experimentaron el auge y la caída de un sistema económico mixto. Las actividades tradicionales de pesca, caza y recolección de frutos silvestres coexistieron con la adopción del cultivo de ocumo chino con fines de subsistencia, la siembra de arroz (*Oryza sativa* L.) y maíz (*Zea mays* L.) financiadas por el Estado con fines comerciales, y la participación en trabajos asalariados y cargos públicos.

Con el pasar de los años el cultivo de ocumo chino se mantuvo constante, no así las iniciativas públicas ni las privadas, y alteradas de manera irreversible las condiciones materiales y simbólicas, tanto como las relaciones de aprendizaje que posibilitaban la existencia humana en el delta del Orinoco, las migraciones a centros urbanos y la dependencia del Estado no han cesado de crecer, mientras las instituciones sociales y culturales parecen debilitarse. Esta amenaza para la supervivencia de un estilo de vida justifica nuestro interés en los discursos producidos por hombres y mujeres guaraos sobre sus prácticas, costumbres y valores, aspirando aproximarnos al entendimiento de los procesos de cambio y ajuste que experimentan.

Apuntes de método

Nuestro trabajo de campo comenzó en Morichito durante febrero y septiembre de 2005, conversando con las familias de la comunidad sobre el objetivo de la investigación y solicitando su autorización para permanecer con ellos por unos meses. Una vez que nos aceptaron, programamos una estadía que se extendió por nueve meses, desde septiembre de 2006 hasta mayo de 2007. En este período participamos de sus rutinas y pautamos modalidades de trabajo que involucraban la observación participante, el registro fotográfico y entrevistas no estructuradas.

Para realizar las entrevistas acordamos que serían grabadas y posteriormente transcritas y traducidas con ayuda de una persona de la comunidad. Los participantes bilingües hablarían primero en guarao y luego en castellano. Los monolingües, en cambio, hablarían en su lengua. En todo momento fue expreso el compromiso de tratar la información de manera confidencial, resguardando tanto la identidad del hablante como la integridad de lo dicho, evitando comparaciones personales o alusiones a entrevistas particulares mientras se conversaba con una persona. Ante la preocupación expresada por los participantes sobre la pertinencia, calidad y veracidad de sus relatos, reiteramos que cada uno tenía libertad de decidir qué contar, cómo y cuándo hacerlo.

Cada entrevista fue acordada con antelación, permitiendo que las familias eligieran a los interlocutores, el tema de la conversación y el lugar para la reunión. En ocasiones una conversación fortuita derivaba en una entrevista que nos permitía registrar relatos anecdóticos o pedagógicos. En otras oportunidades concluía con una invitación a presenciar alguna actividad o ceremonia particular. Progresivamente las entrevistas nos insertaron en una red de intercambios en la que contraíamos compromisos de generosidad con las personas que nos recibían en sus casas.

En cuanto a los participantes, empezamos estableciendo contacto con hombres de Morichito mayores de cincuenta años, bilingües, que habían colaborado en investigaciones antropológicas anteriores. Progresivamente las conversaciones ampliaron la convocatoria para incorporar a familiares, amigos y vecinos, bilingües y monolingües, de Barranquilla, *Jojene*, *Janakajamana* y *Bamutanoko*. De esta forma, implementamos un método de muestreo intencional de máxima variación (Lincoln y Guba 1985: 202, 233), con el que obtuvimos una mayor diversidad de participantes atendiendo al género, la edad y el lugar de residencia.

Ante nuestras limitaciones con el dominio del idioma guarao, requerimos el apoyo de un traductor para las tareas de transcripción y traducción, palabra por palabra, en guarao y en castellano, de las entrevistas grabadas. Este apoyo facilitó nuestra adquisición de habilidades

comunicativas mínimas en guarao que, como se verá más adelante, nos permitió registrar la convivencia de ambos idiomas entre nuestros colaboradores, de manera que en algunos casos podrá notarse cómo el guarao modela el uso del castellano en lo fonético, lo sintáctico y lo léxico; y en otros se apreciarán incorporaciones o préstamos de términos en una y otra lengua.

En cuanto al *corpus* informativo, nos fueron confiados dos tipos de relatos: *deje nobo*, cuentos de los abuelos, antiguos o míticos; y *deje jido*, cuentos recientes o seculares. Mención aparte de sus implicaciones religiosas, los *deje nobo* nos permitieron recuperar relatos históricos de las comunidades, sirviéndonos como marco de referencia para los *deje jido*. Estos últimos, a su vez, nos expusieron tradiciones, pérdidas y adaptaciones en torno a prácticas económicas, costumbres, valores, deberes, derechos, prohibiciones y sanciones, desde un punto de vista personal. Los *deje jido* no son historias de vida, tampoco se ajustaron a una estructura de investigación preconcebida, son construcciones particulares en respuesta a una pregunta sobre su vida, cuya extensión, tema y estructura fueron elegidos y establecidos por los participantes, pudiendo cruzarse o coincidir entre ellos dada la estrecha relación entre sus autores (Ander-Egg 2003: 288).

Procesamiento de la información

Del total de relatos colectados, traducidos y transcritos, seleccionamos 73 para su análisis e interpretación, siguiendo un criterio de máxima variabilidad hasta alcanzar el punto de redundancia, es decir, aquel en el que la incorporación de nuevas unidades no agregara diversidad a la muestra. Los 73 textos considerados para el análisis corresponden a 41 participantes (en la tabla 1 se muestra su distribución), y conforman una muestra contingente, no representativa, pero sí extensa en el alcance y la variabilidad de las respuestas.

A partir de la identificación de elementos comunes entre los textos, fueron organizados en diez grupos según el género y la edad de sus autores: grupo 1 hombres entre 20 y 29 años, grupo 2 mujeres entre 20 y 29 años, grupo 3 parejas entre 30 y 39 años, grupo 4 mujeres entre 30 y 39 años, grupo 5 mujeres entre 40 y 49 años, grupo 6 hombres entre 40 y 49 años, grupo 7 mujeres entre 50 y 59 años, grupo 8 hombres entre 50 y 59 años, grupo 9 mujeres mayores de 60 años y grupo 10 hombres mayores de 60 años. Aunque procuramos incluir la mayor diversidad de participantes en términos de edad y género, no nos fue posible alcanzar la misma cantidad de personas en cada grupo. El grupo 3, parejas entre 30 y 39 años, responde a la solicitud de los participantes de realizar las entrevistas en compañía de sus esposas.

Tabla 1
Caracterización del corpus.

Grupo	Identificación de textos	N° de participantes	N° de textos por participantes	Total de textos por grupo
1	M-AV-♂-20:14/04/07	1	1	
2	B-LZ-♀-22: 25/04/07	1	1	1
	M-MR-♀-29: 16/05/07	1	1	
	B-YZ-♀-27: 21/04/07	1	1	
3	M-ARL-♂ y ♀: 11/05/07	6	1	3
	M-AR-♂-35 y M-ER-♀-32: 23/01/07	2	1	
	M-VR-♀-31 y M-RR-♂-30: 20/04/07	2	1	
4	M-IZ-♀-30: 21/09/06, 07/11/06, 14/11/06 y 17/12/06	1	4	9
	Ja-OM-♀-30: 03/10/06	1	1	
	M-DM-♀-30: 14/02/07 y 22/04/07	1	2	
	Jo-EV-♀-35: 20/05/07	1	1	
	M-RM-♀-33: 22/04/07	1	1	
5	B-AZ-♀-40 aprox.: 25/04/07	1	1	
	M-GP-♀-40 aprox.:16/12/2006	1	1	
	B-MT-♀-40 aprox.: 23/04/07	1	1	
	B-ZZ-♀-40: 21/04/07	1	1	
6	B-HV-♂-44: 25/04/07	1	1	2
	Jo-IR-♂-40: 02/10/06	1	1	
7	B-JZ-♀-50: 23/09/06	1	1	4
	B-EZ-♀-56: 02/05/07	1	1	
	M-MZ-♀-53: 15/05/07 y 20/05/07	1	2	
8	M-SR-♂-53: 31/10/06, 07/11/06, 06 y 07/12/06, 10/12/06, 12, 13 y 14/12/06, 18/04/07, 15/05/07, 19/05/07, 22/05/07	1	12	22
	M-JL-♂-57 aprox.: 01/10/06, 08/12/06, 22/01/07, 11/02/07, 02/07, 06/05/07, 26/05/07	1	7	
	Jo-DR-♂-50 aprox.: 17/05/07	1	1	
	M-MV-♂-50 aprox.: 29/04/07	1	1	
	M-PD-♂-55: 27/05/07	1	1	
9	B-TZ-♀-64: 23, 24 y 25/05/07	1	3	6
	B-NT-♀-70 aprox.: 23/04/07	1	1	
	B-BZ-♀-70 aprox.: 15/05/07	1	1	
	Ba-DC-♀-60 aprox.: 18/05/08	1	1	
10	M-NZ-♂-60 aprox.: 20, 21 y 22/09/06, 26, 27 y 28/09/06, 01/10/06, 04/10/06, 06/10/06	1	9	19
	B-GR-♂-67 aprox.: 05/11/06, 10/11/06, 13 y 14/11/06, 29 y 30/11/06, 18/01/07, 02/05/07	1	8	
	M-PQ-♂-63 aprox.: 17/12/06	1	1	
	B-GL-♂-60 aprox.:15/05/07	1	1	
Total		41	73	73

Leyenda. Se aprecia la distribución de los 73 textos producidos por 41 participantes en 10 grupos: 1. Hombres entre 20 y 29 años: un texto, un participante. 2. Mujeres entre 20 y 29 años: tres textos, tres participantes. 3. Parejas entre 30 y 39 años: tres textos, diez participantes. 4. Mujeres entre 30 y 39 años: nueve textos, cinco participantes. Grupo 5. Mujeres entre 40 y 49: cuatro textos, cuatro participantes. Grupo 6. Hombres entre 40 y 49: dos textos, dos participantes. Grupo 7. Mujeres entre 50 y 59 años: cuatro textos, tres participantes. Grupo 8: hombres entre 50 y 59 años: veintidós textos, cinco participantes. Grupo 9. Mujeres mayores a 60 años: seis textos, cuatro participantes. Grupo 10: Hombres mayores a 60 años: diecinueve textos, cuatro participantes. La identificación corresponde a la inicial del nombre del lugar de residencia, siglas de un seudónimo asignado al participante, género, edad y fecha de la entrevista.

En cumplimiento con nuestro compromiso de confidencialidad y respeto a la autoría de los relatos, y reconociendo su carácter de acontecimiento situado histórica y geográficamente, identificamos cada texto con siglas que indican la comunidad de procedencia del hablante (B: Barranquilla, M: Morichito, Jo: *Jojene*, Ja: *Janakajamana*, y Ba: *Bamutanoko*), iniciales de un seudónimo asignado arbitrariamente, género, y edad (en unos casos establecida según la fecha de nacimiento registrada en la cédula de identidad y en otros estimada por el participante y sus familiares), seguido de dos puntos y la fecha de la entrevista. Así por ejemplo, la etiqueta M-RR-♂-30: 20/04/07 nos indica que el texto evoca el relato producido en Morichito por RR, un hombre de 30 años de edad, el día 20 de abril de 2007.

Análisis

La estrategia de análisis consistió en identificar los objetos evocados en los relatos y lo dicho sobre ellos. En otras palabras, intentamos identificar lo que Arfuch (1995: 107) define como “ejes que articulan la trama subjetiva de la entrevista”, y Díaz (1991: 17) señala que constituyen las “claves fundamentales” del proceso creativo del texto. A estos ejes o claves los llamamos Códigos, y nos permitieron agrupar la información y establecer conexiones para reconocer relaciones de sentido en torno a diferentes ámbitos de la vida cotidiana de las personas participantes.

En vista del volumen y la naturaleza de los datos, decidimos apoyarnos en el programa ATLAS.ti, una herramienta informática que forma parte de los CAQDAS (*Computer Assisted Qualitative Data Analysis Software*), cuyo objetivo es facilitar el análisis cualitativo, agilizando operaciones analíticas sin automatizar el proceso (Muñoz 2005: 2–6). Este programa nos permitió integrar toda la información en un archivo llamado Unidad Hermenéutica, constituido por: Documentos Primarios (en nuestro caso relatos), Citas (fragmentos con sentido de extensión variable), Códigos (ejes o claves fundamentales), Anotaciones (opiniones, dudas o interpretaciones del analista), Familias (agrupaciones de Documentos Primarios y Códigos según los criterios definidos para el análisis), y Networks (representación gráfica de las relaciones identificadas).

Como ya hemos dicho, el *corpus* estaba compuesto por 73 relatos personales. La unidad de análisis consistió en fragmentos de información con sentido: oraciones, frases y párrafos que procesamos como Citas, de las cuales contabilizamos un total de 3.783.

En cuanto al proceso de codificación, los grupos empleados como matriz generativa de Códigos fueron los de mujeres y hombres mayores de cincuenta años, es decir, los grupos 7, 8, 9 y 10 (ver tabla 2). Seguimos un proceso de categorización emergente que consistió en ir y venir entre

los Documentos Primarios y los Códigos hasta elaborar una definición que nos permitiera clasificar consistentemente los datos, y regularizar la inclusión o exclusión de una Cita en un Código, sin por ello negar la posibilidad de que una Cita se asociara a más de un Código, o un Código fuese asignado a varias Citas.

Tabla 2
Total de citas procesadas en el análisis

Grupo	Documentos Primarios	Citas
1	1	9
2	3	86
3	3	228
4	9	149
5	4	105
6	2	72
7	4	428
8	22	1235
9	6	284
10	19	1187
Total	73	3.783

Leyenda. De los 73 textos analizados (Documentos Primarios), obtuvimos un total de 3.783 fragmentos con sentido (Citas). La tabla muestra su distribución en los diez grupos de participantes, destacándose los grupos 7, 8, 9 y 10 como los más profusos al reunir 83 % de las citas, razón por la que fueron empleados como base para la generación del sistema de Códigos.

Al cierre del análisis, obtuvimos un sistema compuesto por un Código libre y 126 Códigos agrupados en 30 Familias que, a su vez, fueron agrupadas en 8 Superfamilias. Si bien el programa nos permitió contabilizar el número de Citas asociado a cada Código, la dimensión relevante para esta investigación fue la significativa. Reconocemos que el análisis de frecuencias podría complementar nuestra interpretación, pero para este trabajo nos concentramos en la definición de los Códigos y sus relaciones.

Resultados

Una vez realizado el análisis y con el propósito de emplear términos estandarizados, recurrimos a manera de guía al Sistema para la Clasificación de Datos Culturales de Murdock *et al.* (1982: xi), “un manual que presenta un exhaustivo sistema de clasificación temático

relativo a todos los aspectos de la conducta humana y a los fenómenos relacionados”² (traducción de la autora).

Este acoplamiento supuso un esfuerzo adicional de traducción que tuvo como premisa respetar el sentido de los textos y las relaciones entre sus ejes, a fin de generar un sistema de términos ordenados e interrelacionados que transitoriamente nos permitiera identificar y conversar sobre el estilo de vida de los guaraos del delta bajo central. A continuación presentamos el sistema de Códigos resultante:

1. Actividades económicas: referencias a conceptos y descripciones de actividades vinculadas a la subsistencia: trabajo, dinero, dieta, entre otros. Comprende elementos que en la Guía de Murdock no están subordinados a un único campo, pero que en nuestro análisis mostraron relación.

1.1. Conceptos: ideas, creencias o teorías relacionadas con actividades económicas.

1.1.1 *Pobreza* (2 citas): alusiones a la carencia de dinero para comprar bienes.

1.1.2 *Sobreexplotación* (5 citas): señalamientos sobre escasez de recursos por explotación excesiva.

1.1.3 *Suerte* (6 citas): referencias al éxito o fracaso en la pesca y cacería como consecuencia de la buena o mala suerte.

1.2. División del trabajo por género: actividades económicas habitualmente realizadas de manera exclusiva por hombres o mujeres como consecuencia de prohibiciones, especializaciones o preferencias personales. Incluye actividades en las que ambos géneros participan alternativamente.

1.2.1 *Cacería* (22 citas): actividad realizada generalmente por hombres en edad reproductiva usando una escopeta como arma. La presa es descrita como gente y se caza en cantidad suficiente para comer al día siguiente. Si es un animal grande, reparten la carne entre los miembros de la unidad doméstica. Usan la expresión “respetar esa carne” para referirse a los animales que no comen (por ejemplo: serpientes y araguatos). De día el cazador puede salir solo; de noche suele salir al ocaso (5 pm.), acompañado por, al menos, una persona que le ayude a manejar la curiara. En años anteriores podían salir dos curiaras a cazar de noche.

² “...a manual which presents a comprehensive subject classification system pertaining to all aspects of human behavior and related phenomena” (Murdock *et al.* 1982: xi).

- 1.2.2 *Nuestro trabajo (ka yaota)* (70 citas): tareas tradicionalmente ejecutadas por mujeres como cestería, tejido de chinchorros y portabebé, confección de vestidos y faldas, elaboración de collares, entre otros productos susceptibles de comercialización. El dinero obtenido por la venta suele destinarse a la adquisición de bienes de fabricación industrial como ropa, alimentos y artículos de higiene personal.
- 1.2.3 *Agricultura (namuna)* (86 citas): actividad agrícola con fines de subsistencia iniciada por los padres o abuelos de las personas entrevistadas. Descripciones de la preparación y mantenimiento del conuco, o de la semilla de ocumo, su siembra y su cosecha.
- 1.2.4 Pesca (43 citas): refieren a los peces como gente o seres y, al igual que la cacería, se justifica porque “se come lo que se mata”. Solo pescan lo que van a comer (suficiente). Es una actividad diaria. Las salidas pueden ser en la noche, la madrugada o en el día, según la época del año, el estado de la marea y el tipo de pesca a realizar. Si bien es una actividad frecuentemente ejecutada por hombres, puede ir acompañado por su esposa, hijos o parientes.
- 1.2.5 *Recolección (bajibajía)* (13 citas): alusiones a desplazamientos para aprovechar recursos del bosque y el morichal determinados por los ciclos de vida de cada especie. Los desplazamientos tienen una duración variable (días, semanas o meses), y entre los recursos colectados tenemos: cangrejos (20 citas), yuruma, fruta de moriche (14 citas), y larva del escarabajo *Rhynchophorus palmarum* (17 citas).
- 1.3. *Oferta de trabajo y empleo*: descripciones de empleos remunerados y patronos.
- 1.3.1 *Aserradero Güinikina* (48 citas): descripciones de las labores realizadas por hombres en el Aserradero Nueva Idea-Güinikina C.A. antes de su cierre definitivo: talar, transportar, serrar y cargar tablas. Existían tres modalidades de empleados: fijos, por lapsos (quincenas o semanas), e indirectos (taladores). Los empleados fijos o por lapsos debían cumplir horario, trabajando de lunes a viernes desde la mañana hasta las 2 p.m. Cobraban sus salarios semanalmente los días sábados. Los tres tipos de empleados podían abrir una cuenta de provisiones en las bodegas del Aserradero cuya deuda era descontada del pago por sus servicios. En estas bodegas podían comprar, pero también vender utensilios y alimentos. El precio del tronco talado era establecido según su grosor en pulgadas.

1.3.2 *Industria del palmito* (8 citas): descripciones del trabajo como mano de obra para la empresa Tiquire Flores (1991). Alusiones al sentido de propiedad de la tierra ante las aspiraciones de la empresa de ocuparla con plantaciones de manaca.

1.3.3 *En casa de familia* (1 cita): entre mujeres jóvenes, trabajar en hogares de centros urbanos es una alternativa para conseguir dinero.

1.4. *Intercambios*: declaraciones relacionadas con mecanismos de transferencia y uso de bienes, determinación de precios y valores económicos.

1.4.1 *Compartir, regalar o dar* (60 citas): referencias a la cesión de bienes por donación, derechos, deberes o privilegios, y a sus propósitos e impactos en las relaciones sociales. Los alimentos articulan la visión del mundo y las relaciones sociales. Es bueno, o tiene buen “pensamiento” quien comparte. El mezquino no tiene “pensamiento”, o es “mala gente”. Entre los miembros de la unidad doméstica (*ma warao*: familia nuclear, madre, padre, hermanas y sus respectivos esposos y descendientes), se puede “regalar” o “repartir” la comida. Mientras hay, el flujo de alimentos es permanente. Nadie come solo. Los yernos ayudan al suegro a talar y a sembrar. Cuando crece el ocumo todos se benefician. Las hijas cuidan de sus padres ancianos y les procuran alimentos. De la misma manera, si un guarao de otra unidad doméstica tiene necesidad y pide, hay que darle. No hay ostentación, pero al que necesita y pide, se le da. La duración de la comida guarda relación con la cantidad de gente que la comparte. Una modalidad de compartir ocumo consiste en ir con la persona hasta el conuco y entregarle una parte del mismo. Otra es intercambiar ocumo por presa, harina de trigo o harina de maíz. El epítome de la entrega y distribución de alimentos era el *najanamu* donde todos los asistentes recibían una porción de yuruma. Otros bienes susceptibles de ser compartidos son: combustible, jabón, cigarros, tabaco y ciertos instrumentos como la escopeta y aperos de pesca.

1.4.2 *Compra y venta*: traspasar a alguien el dominio de algo mediante la venta.

1.4.2.1. *Compra de productos de fabricación industrial* (14 citas): referencias a la compra de alimentos, detergentes, artículos de higiene personal, vestido, calzado y bebidas (azucaradas y alcohólicas).

1.4.2.2 *Compra y venta de alimentos* (19 citas): alusiones a la venta y compra, entre guaraos y entre guaraos y criollos, de carnes de cacería, pescado, productos cultivados y frutos recolectados.

- 1.4.2.3 *Compra y venta de equipos tecnológicos* (24): compra y venta de equipos como: motores fuera de borda, escopetas, plantas generadoras de electricidad, herramientas (hachas, machetes), equipos de sonido, televisores y DVD. Citas alusivas a la venta de artículos comprados con ingresos familiares o donados por el Estado.
- 1.4.2.4 *Venta de animales exóticos* (20 citas): actividad de larga data. Entre los animales comercializados mencionaron: monos, aves y perros entrenados para cazar.
- 1.4.2.5 *Crédito* (6 citas): “llevar una cuenta”, “fiao”, “empeñar”. Compromisos económicos o deudas adquiridas con comerciantes por la compra de alimentos, artículos de higiene personal, medicinas, entre otros.
- 1.4.3 *Precio y valor* (13 citas): “relación de los valores económicos con otros sistemas de valor; factores que determinan el precio y el valor (por ejemplo: abundancia y escasez, utilidad, costo de producción, precedentes); precios habituales y valores convencionales; precios competitivos; precios de monopolio; fijación de precio; precios del mercado negro, niveles de precio; precios de determinados bienes”, etc. (Murdock *et al.* 1982–2004. Traducción de la autora). Comparaciones de costos entre los bienes vendidos y comprados a mediados del siglo XX, con los adquiridos a principios del siglo XXI. En años anteriores el sueldo era valorado en función del precio de los motores fuera de borda.
- 1.4.4 *Operaciones de cambio* (8 citas): obtención de bienes por el préstamo de servicios, o viceversa, préstamo de servicios a cambio de algún bien. Colaboraciones por servicios religiosos. Cuando se trata de oficios relacionados con la salud, funciona como una obligación de reciprocidad: se ayuda al especialista que sana al paciente. El especialista no debe pedirlo, se espera que la familia beneficiada lo ofrezca porque es su obligación. Cuando se trata de un acto financiado por alguna instancia estatal (como el *najanamu* financiado), el *wisiratu* puede ponerle precio a su trabajo. El pago puede ser en dinero o en bienes de consumo (alimentos, collares, ropa, gasolina, u otro). Cuando se trata de eventos públicos, el pago es en efectivo.
- 1.4.4.1 *Najanamu* financiado (21 citas): celebraciones de *najanamu* patrocinadas por instancias del Estado o terceros. No siempre coinciden con las fechas propicias (febrero, marzo). El código incluye descripciones y valoraciones de los eventos.
- 1.4.5 *Limosna y caridad* (7 citas): incluida por Murdock *et al.* (1982–2004) entre los indicadores de la categoría 735 (pobreza),

que a su vez forma parte del campo dedicado a problemas sociales (730). En este caso el rótulo corresponde a lo que nuestros participantes califican como “pedir colaboración” en la calle. Una actividad para adquirir dinero que se originó en los años noventa como consecuencia de la migración que tuvo lugar a raíz de un brote de cólera que desplazó a comunidades enteras desde los caños hacia centros urbanos. Una vez superada la epidemia, fueron alentados por una autoridad militar a buscar ayuda en la Gobernación. En la primera oportunidad, guaraos procedentes de Mariusa obtuvieron donaciones de motores fuera de borda, pero los procedentes de Güiniquina no corrieron con la misma suerte y decidieron “pedir colaboración” en los semáforos. Allí la actividad fue tan exitosa que “la voz se corrió” y mujeres de Barrancas y los caños se movilizaron para viajar a centros urbanos del oriente, centro y occidente del país. Normalmente viajaban grupos de mujeres emparentadas, acompañadas por sus maridos e hijos. Mientras los hombres permanecían en un refugio con los hijos mayores a un año de edad, las mujeres pedían dinero en los semáforos cargando niños menores de un año. Para el momento de la investigación la actividad seguía practicándose como una alternativa para conseguir dinero, aunque su rentabilidad había disminuido y debían enfrentar medidas de control policial.

1.5. *Dieta (ka najoro)* (53 citas): alusiones a la comida como elemento diacrítico. Hablar de la vida cotidiana devino en conversaciones sobre lo que comen y lo que hacen para comer. Sus ancestros eran *waraowitu* porque comían “comida de guarao”. Ahora se califican como “menos guarao” y “más criollos” porque comen “comida comprada”. El trabajo diario para proveerse alimentos es definido como sufrimiento. Pueden pasar días sin ingerir proteína de origen animal (presa). Despunta el rol del hombre como el procurador y el de la mujer la que lo transforma en alimento.

- 1.5.1 *Nuestra comida antes* (49 cita): descripciones de la dieta antes de incorporar alimentos foráneos. El plato estaba compuesto por pan (yuruma) y presa, siendo ésta: peces morocoto y, guarapa, cogollo de manaca (*abua*), larva del escarabajo *Rhynchophorus palmarum* (*mojo*), o fruta de moriche (*ojì*). También consumían aguamiel (*simo*), mazamorra dura (*jomo bonamo*) y mazamorra suave (*jomo joai*). La mazamorra solían comerla a medio día, y en la noche torta de yuruma con pescado. Esta dieta estaba sujeta al ciclo anual de lluvias y floración del moriche.

1.5.2 *Nuestra comida ahora* (56 citas): señalamientos a la incorporación de alimentos cultivados, de producción industrial y de “comida preparada” ingerida en centros urbanos. En los caños, el plato normalmente consiste en ocumo acompañado con peces de río. En verano los peces son morocoto y busco (*mojoto*); en invierno guarapa (*joku*), guabina (*kajo*) y agua dulce (*mubo*). También mencionaron acompañantes como: fruta de manaca (*dokomoru* o *mono*), cogollo de moriche (*yabakaba*) y de manaca (abua), larva del escarabajo *Rhynchophorus palmarum* (*mojo*), plátano (*jara jisa*), cambur (*kobenajoro*), topocho (*buratana basa basa*), titiare (*buratana kobo kobo*), cambur manzano (*ajiaji*), caña y yuca. Entre los alimentos que compran tenemos: harina de trigo, harina de maíz, arroz, espagueti, pollo, azúcar y leche. El condimento común es la sal.

1.5.3 *Bebidas y drogas* (36 citas): declaraciones sobre la compra e ingesta de bebidas edulcoradas (refrescos), y alcohólicas (licores, ron, cerveza). Descripción de situaciones asociadas a la toma de alcohol tales como: eventos políticos, velorios y fiestas. Alusiones a la preparación, en el pasado, de un “guarapo” que era consumido durante fiestas religiosas y seculares. Es frecuente el consumo de tabaco preparado como un cigarrillo (*wina*), con la espata de palma *winamoru* o de *anare*. Distinguen el extremo superior marcándolo con un corte y amarrándolo, por allí lo encienden. Lo fuman por la “pata”. Puede durar dos días. Hay “tabaco bueno” que complace a *jebu* (tabaco de *wisiratu* para *jebu*), y “tabaco malo” que no le ofrecen a *jebu*. El tabaco preparado con *anare* lo fuman mujeres y hombres que tengan la costumbre de fumar. El *wisiratu* debe fumar tabaco preparado con *winamoru*, y las mujeres menstruantes no deben fumar. Por otra parte, es frecuente el consumo de cigarrillos de marcas comerciales.

1.6. *Visitas y emigraciones a centros urbanos* (56 citas): afirmaciones sobre desplazamientos a centros urbanos, de manera permanente o temporal, para vender frutos del bosque, artesanía, adquirir artefactos, participar en trabajos remunerados y cobrar salarios por cargos públicos. Incluye referencias a viajes que realizaron sus ancestros (en el siglo XIX) a Tucupita o Trinidad, y también desplazamientos contemporáneos hacia Barrancas, Puerto Ordaz, o Tucupita, entre otras ciudades. A finales del siglo XX el movimiento hacia los centros urbanos guardó relación con la ausencia de trabajo remunerado en la región. Entre sus consecuencias destacan: el abandono de casas y conucos, fragmentaciones de unidades domésticas y la consolidación de barrios lejos de los caños.

1.6.1 *Barrancas* (54 citas): lugar de asentamiento de personas que emigraron de las comunidades en estudio después del cierre del Aserradero y en fechas recientes. En los caños se les designa como “barranqueros” o *barrankarao*. Quienes se establecen definitivamente en Barrancas del Orinoco dicen ganar visibilidad ante instancias del Estado, lo que se traduce en acceso a beneficios gubernamentales, aunque la principal fuente de ingreso sea el trabajo como caletero (cargan hielo, pescado y mercancía variada), no como empleado público. Compran productos de los caños para su consumo y como materia prima para la elaboración de artesanía que luego comercializan. En ocasiones, las muchachas solteras regresan a los caños porque sus madres las buscan. Otros regresan porque no se sienten a gusto con las dificultades para acceder al agua potable, alimento, lugares de habitación, etc. Barrancas también funciona como lugar de paso para familias que viajan a cobrar salarios o en busca de atención médica.

1.7. *Nivel de vida y rutinas* (69 citas): referencias a costumbres, rutinas, hábitos sociales, de higiene, de sueño y descanso, así como a actividades que incluyen aspectos normativos, estéticos y económicos.

1.7.1 *Recreación* (16 citas): escuchar música, cantar, bailar, asistir a fiestas organizadas en poblados cercanos, juegos en el río, carreras de curiaras, visitar parientes en comunidades vecinas. Aunque no los incluimos en el corpus de análisis, registramos cantos tradicionales alusivos a animales, paisajes y aventuras.

1.8. *Tecnología y cultura material*: referencias a la construcción de objetos utilitarios (curiaras, canaletes, casas) y artísticos (instrumentos musicales y ornamentos corporales).

1.8.1 *Instrumentos musicales* (35 citas): alusiones a instrumentos de viento como el isimoi, fotuto hecho con vástago de moriche y cera de abeja; instrumentos de percusión como el tambor hecho de piel de araguato; *jabi sanuka*, maracas pequeñas, entre otros. Destacando su proceso de elaboración, componentes, usos, etc. Descripción de los componentes de la maraca del *wisiratu* (*Jebu mataro*), ubicación y transacciones necesarias para obtenerlos.

1.8.2 *Ornamento corporal* (5 citas): las mujeres adornan sus cuellos con collares elaborados con abalorios (*nasi o doai*). Ocasionalmente, los hombres usan collares elaborados con piezas óseas de animales cazados por ellos.

2. Ideas sobre la naturaleza (13 citas): nomenclaturas y descripciones generales del paisaje (loma, sabana, bosque). Descripciones de cambios estacionales, de la fauna y flora.

2.1 *Etnobotánica* (15 citas): nociones generales sobre plantas. Características y propiedades de árboles y palmas. Descripciones de tipos y funciones.

2.2 *Etnogeografía*: descripciones del paisaje del delta bajo central, formaciones topográficas y sus cambios en función del ciclo anual.

2.2.1 *Caños* (299 citas): afluentes, caños (*naba*) y cañitos (*jana*) que nutren al Güiniquina.

2.2.2 *Loma (jota)* (5 citas): pequeña y prolongada elevación ribereña. Se trata de albardones siguiendo la orilla de las islas en forma de anillo que circunda las lagunas interiores. En guarao *jota* también designa cerros y cordilleras.

2.2.3 *Mareas y lunas* (8 citas): descripción de ciclos mensuales y anuales.

2.2.4 *Paisaje mítico* (2 citas): descripciones míticas de elementos del paisaje.

2.2.5 *Morichal y sabana* (23 citas): descripciones del paisaje y sus recursos.

2.3 *Etnozoología*: descripción física y de hábitos de especies que habitan el bosque: aves (*domu*) (248 citas), gente del bosque (*inarao*) (157 citas), insectos (3 citas) y peces (*jumakaba*) (189 citas).

3. Materiales de historia de vida: citas de carácter biográfico relacionadas con la vida en comunidad, el nacimiento y cuidado de los hijos, el cuidado de adultos mayores, la muerte, y reminiscencias.

3.1 *Comunidad*: entendida como un grupo de personas que reside en un asentamiento y sus lugares de habitación, este Código incluye información sobre las autoridades locales y antagonismos intra y entre comunidades.

3.1.1 *Antagonismos* (6 citas): expresiones de rivalidad, desacuerdo y disgusto.

3.1.2 *Autoridad* (12 citas): expresiones de reconocimiento y trato respetuoso por parte de los miembros de la comunidad. Se asocia a atributos como: la edad, el parentesco, género, carisma, y el conocimiento. En caso de transgresión de las normas, son la primera instancia que puede decidir castigos para los infractores. Las figuras de autoridad tradicionales (3 citas), fueron indicadas de forma indirecta en el contexto del *najanamu*, allí los adultos mayores ostentaban una autoridad basada en la experiencia y el conocimiento. Existía una jerarquía encabe-

zada por *kanobo a rima* y los *wisimo*, seguidos por los adultos mayores líderes de los equipos de trabajo (mujeres y hombres), los adultos mayores no líderes, los adultos, los jóvenes y, por último, los adolescentes y niños.

3.2 *Mi familia (ma warao)*: declaraciones sobre la familia, el hogar, la pareja, reglas de residencia posmatrimonial y obligaciones.

3.2.1 *Matrimonio* (105 citas): entendido como una relación social sancionada entre un hombre y una mujer, que supone cooperación económica, cohabitación residencial y sexual. Los participantes distinguieron nominalmente a los casados (por civil y por la iglesia), de los “juntados” (según la ley guarao consuetudinaria). Registramos la asociación de la esposa con la figura materna y la complementariedad entre hombre y mujer para el cumplimiento de tareas.

3.2.2 *Residencia posmatrimonial uxori-local* (42 citas): es usual que las mujeres permanezcan en la comunidad de sus madres y los hombres dejen el hogar materno para incorporarse al equipo de trabajadores de sus suegros. Durante los primeros años de matrimonio la pareja comparte vivienda y conuco con los padres de la mujer. Luego, al cabo de tres o cinco años, contará con conucos productivos y el esposo, con ayuda de otros hombres, construirá una casa para su esposa. Es frecuente que grupos de hermanos se casen con grupos de hermanas y que, contando con la aprobación de la esposa, el hombre invite a su madre a visitarlos.

3.2.3 *Servicios del yerno a los suegros* (6 citas): colaboración prestada por el yerno a los padres de su esposa en las diferentes tareas de subsistencia, por ejemplo: tala y quema de conucos, reparaciones de la casa, entre otras.

3.3 *Muerte*: esta familia alberga tres Códigos que nos acercan a la muerte desde tres puntos de vista: sus causas (físicas o sobrenaturales), sus consecuencias, y las creencias asociadas a ella.

3.3.1 *Enfermedad y muerte* (98 citas): enfermedades asociadas a *jebu*: fiebre (*dijara*), tos (*obo*), diarrea (*wabaso*), tuberculosis (*jebu monida*), sarampión (*jebu boroboro*), tos ferina (*waji obo*). Causas de muerte: “daño guarao”, heridas por picaduras de animales, ahogados en el río, caídas, alcoholismo, parto, operaciones, cólera, dolor de cabeza, dolor de estómago, vejez, problemas en el sistema urinario y carencia de especialistas religiosos. Las principales causas de muerte infantil son

diarrea, vómito y fiebre. Adicionalmente, mencionaron dolencias y enfermedades como la intolerancia a ciertos alimentos, gripe, afecciones respiratorias y de la piel, dolores del cuerpo (espalda, cintura, cabeza), y varicela.

3.3.2 *Pérdida de parientes, hijos y parejas* (45 citas): consecuencias de la muerte de los padres (abandono de prácticas tradicionales), de los hijos (dolor), de las parejas (perdida del equilibrio en la unidad familiar) y parientes (soledad).

3.3.3 *Ideas sobre la muerte* (40 citas): expresiones de dolor por la ausencia del ser querido, creencias sobre la inmortalidad y el destino de las almas, conocimiento como recurso para prevenir la muerte de los hijos.

3.4 *Cuidados*: atenciones brindadas a hijos, padres y abuelos.

3.4.1 *Nacimiento y cuidado de los hijos* (42 citas): concebir, criar y sostener a la familia fue señalado como lo que más tiempo y esfuerzo les exige.

3.4.2 *Cuidado de adultos mayores* (10 citas): referencias a prácticas de cuidado y atención a parientes de edad avanzada y enfermos.

3.5. *Reminiscencias*: relatos de recuerdos que cuentan con introducción, desarrollo y conclusión. Los clasificamos en cuatro grupos: 1. Experiencias con *Jebu* (18 citas), 2. Experiencias varias (11 citas), 3. Adolescencia (23 citas) y 4. Infancia (39 citas).

4. Relaciones interétnicas (2 citas): información sobre relaciones institucionales y personales con agentes de la sociedad nacional.

4.1 *Relaciones con criollos* (17 citas): ejemplos de interacciones personales con ciudadanos venezolanos que habitan el delta bajo central. Entenderemos por criollos aquellos ciudadanos mestizos que comparten rasgos físicos y culturales de ascendencia indígena, europea, africana y asiática, en contraste con la ascendencia paleomongoloide de los guaraos contemporáneos (Ayala y Wilbert, W. 2007: 32).

4.2 *Relaciones con especialistas* (91 citas): relaciones con profesionales (médicos, odontólogos y antropólogos). Intercambios con antropólogos de fotografías, videos, dinero y bienes por la información suministrada en entrevistas, el alojamiento, o algún servicio prestado. Este intercambio es tenido como rasgo de amistad. Declaraciones que indican alteridad. Referencias a trabajos con antropólogos, a sus entrevistas, recorridos, experiencias y textos.

4.3 *Relaciones con el gobierno* (34 citas): percibido como la máxima autoridad política, se le asocia a personas específicas (Concejal, Alcalde,

Gobernadora, Presidente), a quienes pueden llamar *dima* (papá) o *a rani* (la mamá), y pueden o no suministrar ayudas en forma de: cargos, créditos, dinero del Consejo Comunal, fundación de escuelas, donación de motores fuera de borda, embarcaciones, trenes de pesca, bolsas de alimento, viviendas u otros bienes.

4.3.1 *Cargos* (60 citas): asignaciones por parte de instancias del Estado (por ejemplo: gobernación del estado Delta Amacuro y alcaldía del Municipio Antonio Díaz) de cargos públicos como: policía, comisario, responsable de la planta eléctrica, responsable del tanque de agua potable, madre cuidadora, transportista, entre otros. Se conciben como ayudas del gobierno otorgadas de acuerdo a la afinidad política del solicitante. Constituyen la fuente de ingreso monetario más importante luego que el Aserradero Güiniquina y la empresa de palmito cesaron sus actividades en la zona.

4.3.2 *Castigos* (4 citas): gobierno como agente de control externo a la comunidad que juzga el uso apropiado o inapropiado (préstamo, alquiler o venta) de un recurso suministrado por el Estado y, en consecuencia, puede castigar al responsable con suspensión de pagos o prisión, si se tratase de actos ilegales. Instancias nombradas: “comisión”, “jefes de Tucupita” (Director de Obras Públicas), policía.

4.3.3 *Consejos Comunales* (3 citas): instrumento para obtener recursos económicos por parte del Estado y comprar bienes de propiedad comunal como motores fuera de borda, embarcaciones de hierro, redes de pesca, entre otros. Distribución del dinero entre los miembros de la comunidad. Alusiones a las diligencias y dificultades para obtener el dinero (traslados de los miembros del Consejo Comunal, estadías en Tucupita, gastos varios).

4.4 *Relaciones con la Iglesia Católica* (34 citas): religiosidad asociada a Cristo, Dios y la gesta de los misioneros en el delta del Orinoco. Referencia a obras de los misioneros como el diccionario del P. Barral. Uso de términos asociados a la religión católica para describir en castellano proezas de personajes míticos.

4.4.1 Misión de Araguaimujo (15 citas): alusiones a nacimientos, educación, matrimonios y experiencias en el centro misional.

5. Salud, medicina y chamanismo: enunciados sobre el sistema de prácticas y creencias que forman parte de la cosmología guarao.

5.1 *Creencias:* declaraciones sobre aspectos generales de su cosmovisión (seres sobrenaturales, mitos, entre otros).

- 5.1.1 *Espíritus y dioses (jebu, kanobo)* (110 citas): seres sobrenaturales que provocan enfermedad y muerte. A *kanobotuma* solo los contacta el *wisiratu*, y de ellos específicamente *kanobo* a rima. Con *jebu*, el contacto es menos restringido, cualquiera puede sentir alguno, pero verlo es una sentencia de muerte. Solo el *wisiratu* tutela uno o más *jebu* en su pecho y puede comunicarse con ellos para curar las enfermedades que producen sin morir.
- 5.1.2 *Mitología (deje nobo)* (81 citas): narraciones míticas (cuentos de antiguos), recuperadas de manera aislada que anteriormente eran contadas de forma articulada ofreciendo una cosmología coherente.
- 5.1.3 *Sortilegios y conjuros (daño guarao)* (17 citas): acción del *joarotu* o *bajanarotu* para provocar la muerte de personas. Se afirma que cuando hay personas en conflicto pueden enviarse entre sí daños (*joa* o *bajana*), ocasionándose enfermedad y muerte. Un *joarotu* puede “sacar” los daños enviados por otro *joarotu*, curar a la víctima, identificar por sueño el autor del daño y comunicarlo a los familiares. En los casos en los que el paciente muere se profundiza el disgusto entre las familias. Se da por hecho que mucha gente está muriendo por daños enviados por brujos guaraos. El *wisiratu* solo cura males causados por *jebu*. Están incorporando a los “curiosos”, “brujos” no guarao que trabajan en Barrancas o Tucupita, a quienes también les atribuyen la facultad de ocasionar enfermedad y muerte, o de curar.
- 5.1.4 *Bajana (daño del bajanarotu)* (19 citas): objeto material (tapa de refresco, cabuya, moneda o piedra), que un *bajanarotu* se traga y envía como una flecha al cuerpo de la víctima, donde se aloja frecuentemente en la espalda o abdomen, provocándole dolor. En ocasiones la ven, otras no. Es diferente de la *joa*, y solo la cura el *bajanarotu*. Provoca muerte repentina. La envían como castigo o represalia por alguna afrenta.
- 5.1.5 *Joa* (38 citas): daño que puede ocasionar enfermedad y muerte. “No la ve quien no sabe verla”. Es descrita como un aire negro que sale de la boca del *joarotu*, “una pelota redondita de humo” cargada de *joa*. La *joa* se va comiendo la carne de la víctima desde adentro hasta ocasionarle la muerte. Se le asocia con enfermedades en las que el paciente sangra. Se aloja en el estómago, es dura y se mueve violentamente. Es diferente de *bajana* y de *jebu*. El *Wisiratu* y el *bajanarotu* no la curan, el paciente puede empeorar si alguno de ellos lo trata. *Joa* son

también cantos entonados por el *joarotu* y por el *wisiratu* con fines curativos o para espantar *jebu*.

5.3 *Especialistas religiosos*: sujetos cultos, responsables de organizar y celebrar ceremonias religiosas. Ofrecen atención terapéutica (“ayuda”), tanto física como psicológica, a título individual y comunitario, en virtud de una autoridad legitimada por el saber. Entre sus recursos están sus manos, cantos, instrumentos musicales, oraciones y movimientos corporales. Pueden sanar enfermedades asociadas a causas religiosas, pero también enfermedades provocadas por accidentes, picaduras de animales y posturas corporales incorrectas. Las mujeres suelen practicar la fitoterapia, una práctica de sanación secular relacionada con el uso de plantas locales; sin embargo, cuando superan la edad reproductiva, también pueden ser *joarotu*. La medicina alopática se asocia a la presencia de médicos, enfermeros, vacunas y medicamentos disponibles en los dispensarios cercanos y en hospitales de centros urbanos, pero son el último recurso ante una enfermedad.

- 5.3.1 *Bajananrotu* (29 citas): “brujo de fuego”, hechicero considerado más peligroso que el *joarotu*. El *bajananrotu* aprende de un pariente cercano (padre o abuelo), y aunque no lo admita públicamente, la gente le teme por lo que supone que sabe. Se le atribuye la facultad de causar enfermedad y muerte, pero también la de curar enfermedades causadas por la bajana enviada por otro *bajananrotu*. Como el *joarotu*, descubre por sueño quién envió la bajana a su paciente y puede enviarla como castigo por una afrenta personal. No hay forma de protegerse contra el ataque de un *bajananrotu*. Pueden ser *bajananrotu* hombres y mujeres después de la menopausia.
- 5.3.2 *Joarotu* (28 citas): “médico guarao”. Especialista que puede causar la muerte enviando flechas de humo de tabaco, pero también salvar del daño de otro *joarotu*. Cuando una persona se enferma acude primero a él y luego al *bajananrotu*. El *joarotu* “saca *joa*” con sus manos y descubre, por sueño, al que envió el daño.
- 5.3.3 *Wisiratu* o *wisimo* (plural) (75 citas): especialistas asociados a la curación de dolores físicos provocados por *jebu*, no por *joa* o *bajana*. Teóricamente, no tienen facultades para enviar daños. Para curar, el *wisiratu* recurre a una descripción poética salmodiada en donde identifica y nombra al *jebu* causante del mal y le pide que se marche. En la ceremonia toca la maraca sagrada (*jebu mataro*), canta y manipula el cuerpo del paciente. Es asociado con la vida en el morichal y se le atribuye conocimiento de lo que ha pasado a los *guaraos* desde tiempos

inmemoriales (*deje nobo*). Actualmente, *kanobo a rima* es el experto de mayor rango reconocido, luego estarían el *wisiratu y domu a rima*. Gracias a su capacidad de comunicarse con *Kanobo*, es el responsable de organizar los preparativos y las ceremonias para el *najanamu*. Estos especialistas suelen ser hombres y guardan una serie de preceptos para no alterar su relación con los *jebu* (ver código 5.4.5.3).

5.4 Prácticas chamánicas: descripciones de prácticas, obligaciones y prohibiciones asociadas a creencias religiosas.

- 5.4.1 *Entierros y funerales* (38 citas): expresiones acerca de velorios, entierros, preparación del cadáver y de la tumba. Cuando una persona muere se evita pronunciar su nombre porque se toma como una ofensa para el difunto y su familia.
- 5.4.2 *Iniciación del wisiratu* (23 citas): el aprendiz pide a un *wisiratu* “veterano” que le entregue *jebu*. El maestro suele ser *kanobo a rima*, o un *wisiratu* que sea pariente cercano (padre, abuelo, o hermano mayor). El maestro “entrega los *jebutuma*” al aprendiz, quien tradicionalmente guarda dos meses de abstinencia sexual, cumple un ayuno fumando tabaco preparado en hoja de *winamoru* y pasa por el sueño de *wisiratu*. Solo después de esto estará listo para curar porque tendrá conocimiento. En el pasado, el *najanamu* era la ocasión propicia para las iniciaciones, pocos días antes de repartir la *yuruma*, porque “sin *yuruma* no se puede aprender”. El iniciado debía pasar entre cinco días y una semana sin comer, aprendiendo a cantar y a conocer al *jebu*, fumando tabaco. Si el aprendiz no toleraba el tabaco automáticamente desistía. Por sueños el *wisiratu* aprende, ve y conversa con *jebu*. Ser *wisiratu* es “peligroso” porque se “arriesga la vida”. Es frecuente que se consideren a sí mismos menos capaces que sus ancestros y que sus contemporáneos los consideren “*wisiratu* nuevo”, mostrándoles desconfianza.
- 5.4.3 *Revelaciones por sueño* (43 citas): alusiones a las experiencias oníricas como recursos para entender el presente. Personas mayores de cincuenta años afirmaron que se aprende por sueño. También por sueño se puede curar. Los especialistas religiosos describen situaciones de prueba en “sueños peligrosos”, y por sueño identifican al autor de un daño (*joa, bajana*).
- 5.4.4 *Servicios a kanobo-jebu* (22 citas): deberes que cumple el *wisiratu* (especialmente *kanobo a rima*), con *jebutuma* y

kanobotuma, tales como hablarles y ofrecerles comida (*jebu a najoro*: yuruma y tabaco). Se cree que cuando el *wisiratu* fuma tabaco, el *jebu* también lo hace. Si el *wisiratu* no le ofrece alimento, *jebu*, molesto, cobrará vidas humanas. *Jebutuma* hace solicitudes al *wisiratu* en sueños.

5.4.4.1 *Extracción de la yuruma* (79 citas): la yuruma era la comida por excelencia del guarao y la ofrenda principal en la ceremonia del *najanamu*. Su extracción era coordinada por especialistas religiosos (*wisiratu*, *isimoí arotu*, entre otros), y mujeres mayores.

5.4.4.2 *Najanamu* (143 citas): descripciones de la ceremonia, sus preparativos, el banquete (*noara*), el baile, los instrumentos y especialistas vinculados, su significado y origen mítico. Comentarios sobre la realización y no realización de *najanamu* en la actualidad. División de tareas por género y edad (nótese diferencia con código 1.4.4.1 *Najanamu* financiado).

5.4.5 *Tabúes* (4 citas): prohibiciones para mujeres en edad reproductiva, especialistas religiosos y en el desarrollo de actividades económicas.

5.4.5.1 *Prohibiciones para mujeres en edad reproductiva* (29 citas):

1. Mientras menstrúa la mujer no puede: asistir al *najanamu*, tener contacto con la yuruma ni con objetos sagrados, tener contacto físico, visual o indirecto (por ejemplo cocinarle) con el *wisiratu*, ir al conuco ni bañarse en el río. La consecuencia de romper estas prohibiciones es enfermedad o muerte de un niño o niña, un adulto (mujer u hombre), o del *wisiratu*. Durante la menarquia las muchachas eran aisladas en el *nejemanoko*; allí pasaban tres días y tres noches acostadas en su chinchorro.
2. Durante el embarazo: la mujer y su esposo no deben hacer viajes largos y ella no debe tener contacto con el *wisiratu*.
3. Durante el parto: la mujer daba a luz en el *nejemanoko*. Allí colgaba su chinchorro, evitando contacto con el *wisiratu*.
4. Después del parto: la mujer vuelve a su casa y cuelga su chinchorro en una esquina. Cinco o seis noches después, cuando el ombligo del bebé se desprende, la madre cuelga su chinchorro dentro de la casa, y desde entonces puede cocinar y comer con la familia.
5. Alimenticias: una vez que nace el bebé, la mujer debe evitar comer ciertas especies de peces. Adicionalmente, entre personas mayores de cincuenta años, encontramos juicios de valor negativos sobre las madres solteras ("son una vergüenza para la familia").

5.4.5.2 *Prohibiciones para el cazador* (3 citas): horarios restringidos. Por ejemplo: cuando salen de noche, no deben cazar entre las 12 y las 2 a.m. porque consideran que esa es la hora de descanso de los animales. Hacerlo pone en riesgo su cuerpo y su vida.

5.4.5.3 *Prohibiciones para el wisimo* (15 citas): la conducta del *wisiratu* debe ser intachable. No debe tocar sangre, especialmente de mujer menstruante. Desde su iniciación el *wisiratu* debe cuidarse de no ver, hablar, tocar, tener relaciones sexuales, ni ingerir alimentos preparados por mujeres menstruantes, embarazadas o que recién hayan dado a luz. Hacerlo molestaría al *jebu* hospedado en su pecho y le ocasionaría la muerte. Debe fumar tabaco preparado con *winamoru* y el único condimento en sus comidas debe ser la sal.

5.4.6 *Terapia mágica y mental* (18 citas): referencias a prácticas terapéuticas dispensadas por especialistas religiosos. Incluye: diagnóstico, métodos y procedimientos terapéuticos, recetas y pronósticos.

6. Historia y cambio cultural (“dejar las costumbres”) (56 citas): declaraciones sobre eventos históricos y cambios en el estilo de vida que suelen interpretarse como pasos hacia un estilo de vida “civilizado”. Referencias al abandono u olvido de: salidas al morichal y actividades de recolección de la yuruma, ritos de iniciación de la mujer menstruante, uso del *nejemanoko* por parte de mujeres menstruantes y parturientas; sustitución del canaleta por el motor fuera de borda, cambios en la dieta y en los hábitos para dormir y descansar. “Dejar de pensar como guarao”. Cambios en el patrón de residencia posmatrimonial. Aprendizaje del castellano. Deseo de los jóvenes de ser como el criollo. Entre los que viven o han vivido en Barrancas del Orinoco: falta de familiaridad con el ambiente del delta bajo. Sustitución de las actividades de subsistencia por muerte de parientes (madres, padres, abuelos y abuelas). Falta de personas que cuenten relatos míticos y de quienes los escuchen.

6.1 *Historia de la comunidad* (34 citas): los relatos míticos y folclóricos así como la historia, son propios de cada aglomeración. Puede haber variaciones en el uso de términos particulares y giros en los acontecimientos. La categoría comprende narraciones sobre la conformación de las comunidades del caño Güiniquina y vecinas.

6.2 *Dejar costumbres religiosas* (24 citas): cese en la celebración de ceremonias como el *najanamu*, el *jabisanuka* y la *noara*. Desaparición de especialistas religiosos como *kanobo a rima* (*wisiratu* de mayor rango). Olvido de cantos y bailes.

6.3 *Dejar costumbres por muerte* (44 citas): enunciados que hacen énfasis en la relación entre la muerte de parientes (madres, padres, abuelos, hermanos, tíos), y la desaparición de prácticas, costumbres y conocimientos. Referencias a la ausencia de maestros y aprendices de *wisiratu*,

joarotu y *bajanorutu*, haciendo explícita la preocupación por el riesgo de perder la continuidad en la transmisión de los conocimientos y su identidad cultural.

6.4 *No saber (ine naminanaja)* (21 citas): alusiones sobre lo que no saben, o lo que otros no saben, que denotan pérdida de conocimientos y costumbres. Por ejemplo: “yo *deje nobo* no sé mucho”, “ellos no saben bailar”, “ellos no saben sacar *yuruma*”.

6.5 *Progreso* (7 citas): alusiones al curso progresivo (“hacia adelante”) de la historia. Referencias a las paradojas del desarrollo (“ir para adelante, pero seguir muriendo”). Se trata de citas que refieren una perspectiva del futuro, en ocasiones optimista y en otras no (expectativas de trabajo, esfuerzo y sufrimiento).

7. Identidad cultural (7 citas): expresiones de afirmación de identidad y valoraciones positivas y negativas hacia la cultura propia y la ajena.

7.1 *Gentilicio* (11 citas): adjetivos que denotan lugar de nacimiento como un elemento importante en el establecimiento de identidad.

7.2 *Morichaleño (ojidunarao)* (60 citas): estilo de vida de los *warawitu* o antepasados. Describen rutinas en el morichal asociadas con la obtención de alimentos.

7.3 *Valoración personal* (19 citas): percepción o valoración de sí. Juicios emitidos por la persona entrevistada sobre sí misma.

8. Socialización: declaraciones sobre mecanismos de transmisión de información, normas y habilidades culturales.

8.1 *Educación primaria* (16 citas): descripciones del nivel académico de los estudiantes, dedicación de los maestros y funcionamiento de la escuela primaria.

8.2 *Medidas disciplinarias* (5 citas): ejercidas años atrás por ancianos que tenían autoridad para castigar a mujeres y hombres que incumplieran alguna norma de convivencia. Hoy día los recursos son otros, sin embargo persiste la costumbre entre las personas mayores, generalmente policías y comisarios, de ponerse de acuerdo ante circunstancias que alteran el orden e imponer castigos a quien comete una falta. Entre los castigos mencionaron: recluir al transgresor en la prisión del Aserradero, retirar la disponibilidad de motor fuera de borda de la comunidad, entre otros.

8.3 *Saber hacer* (33 citas): nexo entre saber y acción: saber es saber hacer. La categoría comprende referencias a contextos y estrategias de enseñanza-aprendizaje, el conocimiento necesario para aprovechar recursos naturales y a la autoridad por el saber.

8.4 *Transmisión de normas culturales* (44 citas): nuestro pensamiento (*ka obonona, ka obonobuna*): alusiones a tener memoria, entendimiento, conocimiento práctico, consciencia moral, conocimiento ecológico; vinculadas a elementos volitivos (afectos, querencias, gustos). Reúne referencias al pensamiento como: saber, recordar, preocupación, razonar o pensar bien.

El último componente del sistema es un código libre: *Agresiones contra la mujer*, con 7 citas asociadas. Este código comprende referencias, en relatos míticos y personales, a actos de violencia (sexual o no) infligidos contra mujeres.

Interpretación de los relatos según grupos de edad y género de los participantes

Teniendo en el sistema de Códigos una abstracción de los relatos de nuestros interlocutores, articulamos una interpretación por grupos etarios y de género a partir de la lectura de fragmentos seleccionados con los cuales ilustramos los contenidos expresados y la convivencia de ambas lenguas. En unos casos veremos textos en guarao y castellano presentados en dos columnas, fragmentados en unidades arbitrarias, enumeradas correlativamente, evocando los cortes realizados por el traductor mientras transcribíamos y traducíamos. En otros casos presentaremos el texto en castellano con incisiones entre paréntesis o una versión editada en la columna derecha con la intención de facilitar la lectura sin alterar el testimonio.

Grupo 1. Hombres entre 20 y 29 años: conformado por el relato de un joven de 22 años, casado, residenciado en Morichito y oriundo de Barranquilla. Destacaremos la mención a la ausencia de trabajos remunerados en la región y la necesidad de salir a centros urbanos para acceder a ellos y a bienes de consumo.

M-AV-♂-22: 14/04/07: como aquí no hay trabajo hay que salir pa' fuera, pa' buscá un trabajito y comprar alguna cosa, como un televisor, un DVD para mi, para mi familia...

Grupo 2. Mujeres entre 20 y 29 años: constituido por tres relatos de tres mujeres, la comida emerge como marcador del curso vital y de los cambios experimentados al establecer residencia permanente en la ribera del caño Güiniquina. Con anécdotas de su infancia y adolescencia, las narradoras cuentan cómo en el presente las faenas del conuco y la pesca coexisten con otras actividades para obtener dinero.

B-LZ-♀-22: 25/04/07

- | | |
|--|---|
| 1. Ine sanukidakore ma warao isiko kotibubuae | 1. Cuando yo era niña jugaba con mi familia |
| 2. nobotomo eraja isiko kotibubuae | 2. jugaba con muchos niños |
| 3. idayaja tiji ojisaba narubuae | 3. como yo crecía buscaba fruta de moriche |
| 4. oji awai moriche | 4. <i>oji</i> se llama <i>moriche</i> |
| 5. saba naruya, tatamo naoya | 5. íbamos a buscar, de allá veníamos |
| 6. naruya uresaba | 6. vamos por ocumo |
| 7. tatamo isiko naoya atae ure najorokitane... | 7. venimos de allá con ocumo y comemos... |

Ubicado temporalmente en los años setenta, este fragmento evoca la coexistencia de estrategias económicas mixtas materializadas en la dieta. Las unidades domésticas acudían al morichal por uno o dos meses durante las sequías para cosechar yuruma y regresaban a la ribera del caño Güiniquina donde disponían de ocumo. En contraste, los fragmentos siguientes nos hablan de la dieta y las actividades económicas contemporáneas:

M-MR-♀-29: 16/05/07

- Entrevistadora: Ahora ustedes no van al morichal, ¿qué hacen ahora? Para comer ¿qué comen?

- Ocumo

- Entrevistadora: ¿Y qué más?

- Comemos harina, arroz, espagueti. Ahorita estamos comiendo, pescando y vamos comé. No pesca no come... *Yabakore yabará ure joaraya ure jiuwaraya* (después de pescar, terminamos de pescar, arrancamos ocumo, arrancamos ocumo), llegando aquí hacemos sancocho con ocumo comiendo así como ahorita...⁴

⁴ Traducción libre: Comemos harina, arroz, espagueti. Ahorita comemos lo que pescamos. El que no pesca no come... después de pescar, terminamos de pescar, arrancamos ocumo, arrancamos ocumo, llegamos aquí hacemos sancocho con ocumo y comemos. Así como ahorita.

Otros marcadores del curso vital identificados en este grupo son la sexualidad y la muerte de hijos y parientes. Así, tenemos la menarquia como momento de iniciación a la vida adulta femenina, el establecimiento de pareja, el nacimiento de los hijos, y la muerte temprana de algunos de ellos y de parientes. Pérdidas que en algunos casos determinan el abandono de prácticas y el debilitamiento de la red de solidaridad de la unidad doméstica.

M-MR-♀-29: 16/05/07

- | | |
|--|--|
| 1. ... así toatane ubaya | 1. ... así dormíamos (en el morichal) |
| 2. ubakore, atae naoya | 2. cuando dormimos, otra vez venimos |
| 3. ubaya, ubaya, atae naruya | 3. dormimos, dormimos, otra vez vamos |
| 4. ine ma rani wabanajakore... | 4. cuando mi mamá no estaba muerta... |
| 5... ubabuae, ubabuae | 5... dormíamos, dormíamos |
| 6. "mama" wabakore ma' ño ekida mate | 6. cuando mi mamá se murió yo todavía era pequeña |
| 7. sacando yuruma ¡por allá! Lejos ¡Por allá! Dos mes, tres mes sacando yuruma, comiendo y pescando. Vengo para acá otra vez, comiendo ocumo | 7. sacando <i>yuruma</i> ¡por allá! Lejos ¡Por allá! Dos meses, tres meses sacando <i>yuruma</i> , comiendo y pescando. Venimos para acá otra vez, comemos ocumo |
| 8. yabaya, najoroya | 8. pescamos, comemos |
| 9. ma yaota ekida takore, kanamuya | 9. cuando no tenía trabajo, yo me paro |
| 10. naruya tai sia | 10. me voy por ahí |
| 11. nokabaya, nebora nisanae, diana nisanae | 11. después, conseguí marido, ya lo encontré |
| 12. nisanae diana okamo tae | 12. conseguí marido y saqué cría |
| 13. okamotae oko siete, se murió cuatro, me quedó tres, dianamo bajinae | 13. saque cría siete, se murieron cuatro, me quedaron tres, me quedaron tres (hijos) |
| 14. toatane are, are | 14. así estamos siempre, siempre |
| 15. natu wabae, la tía wabae | 15. mi abuela se murió, mi tía se murió |
| 16. ma warao moanobuae | 16. mis familiares se murieron |
| 17. se murió toditos, muriendo mi abuela no saco más yuruma, ya tiene años ya que no ha sacado yuruma | 17. se murieron toditos, cuando murió mi abuela no sacamos más <i>yuruma</i> , ya tengo años ya que no he sacado <i>yuruma</i> ... |
| 18. Entrevistadora: ¿Usted trabaja? ¿Usted hace cestas, chinchorros? | 18. Entrevistadora: ¿Usted trabaja? ¿Usted hace cestas, chinchorros? |
| 19. Nonanaja | 19... No los hago |
| 20. nonanaja diana ya tiene años | 20. ya tengo años que no los hago |
| 21. desde que se murió mi mamá no hace ni cestas ni chinchorros, nada... | 21. desde que se murió mi mamá no hago ni cestas ni chinchorros, nada... |

Grupo 3. Parejas entre 30 y 39 años: conformado por tres textos obtenidos con diez participantes, en este grupo destacaremos señalamientos al pensamiento y conocimiento como indicadores del fin de la niñez y como atributos humanos que los habilitan para participar en las labores de subsistencia (*yaota*). También leeremos afirmaciones de identidad que oscilan entre ser guarao y ser como el criollo.

M-VR-♀-31: 20/04/07

- | | |
|--|---|
| 1. ine deje warakitía | 1. yo voy a contar |
| 2. oko ori isía | 2. sobre nosotros |
| 3. deje warakitía ine | 3. yo voy a decir un cuento |
| 4. oko sanukidakore | 4. cuando nosotras éramos pequeñas |
| 5. oko mokomokerakore | 5. cuando nosotras éramos pequeñitas |
| 6. ka jiaka ekidaja tibubuae | 6. no teníamos ninguna ropa |
| 7. ka jiaka ekida | 7. no teníamos ropa |
| 8. oko sanukidakore ka obonona ekida tiji | 8. cuando éramos pequeñas no teníamos pensamiento |
| 9. ka jiaka ekida | 9. no teníamos ropa |
| 10. ka jiaka ekidaja tibubuae | 10. no teníamos ninguna ropa |
| 11. ama oko ka jiaka omi oko kotibubuae | 11. cuando éramos niñas pequeñas nosotras jugábamos sin ropa |
| 12. taisia kotibubuya ka jiaka omi | 12. por allá jugábamos, sin ropa |
| 13. kotibuyakore oko taisia nobotomo tiji oko kotibuya | 13. como éramos niñas, nosotras jugábamos por ahí |
| 14. ka jiaka omi | 14. sin ropa |
| 15. oko toatane oko idae | 15. así nosotras crecimos |
| 16. oko naruya mamatuma naruya taisia | 16. nosotras salíamos con mamá y las tías, salíamos por allá |
| 17. ojiduna oaya | 17. vamos para el morichal |
| 18. oko tata mamatuma ka isiko naruya tiji oko naruya tata | 18. nosotros íbamos para allá porque las mamás iban con nosotras. |
| 19. ojiduna ekuya joku najoroya | 19. en el morichal comemos guarapa |
| 20. mamatuma kotai namokore, papa kotai najuruya oko | 20. las madres exprimen y papá desmenuza |
| 21. oko mokomokera tiji | 21. porque nosotras éramos pequeñitas |
| 22. mamatuma saba oko boto kunarubuya | 22. le llevábamos el desmenuzado a nuestras madres |
| 23. mamatuma namokitane aru ejobokitane | 23. para que ellas exprimieran y saliera yuruma |

M-VR-♀-31: 20/04/07 (Cont.)

- | | |
|--|--|
| 24. oko najorokore oko idakitane | 24. cuando nosotras comemos, nosotras crecemos |
| 25. toatane oko jatubuae | 25. así estuvimos un tiempo (unos días) |
| 26. taisia oko najorobune dauna ekuya ka rimatuma kotai | 26. por ahí estuvimos comiendo nosotros en el bosque, con nuestros padres |
| 27. tamaisia jatubuae | 27. por aquí estuvieron |
| 28. jatubuya kotae | 28. por aquí estaban |
| 29. atuetuma tane ubanaja | 29. entonces los antepasados no dormían así |
| 30. ubaya dauna ekuya | 30. dormían en el bosque |
| 31. aru najoroyaja, oji najoroyaja, mojo najoroyaja, kokotuka isia najoroya | 31. comían yuruma, fruta de moriche, larva del moriche, comían de todo |
| 32. waraotuma, atuetuma jakotae | 32. los guaraos, los de entonces |
| 33. ama jakotae diana oko kuaimo tane oko ojiduna eku nakanaja waraotuma jakotae | 33. ahora nosotros, los guaraos actuales no vamos para el morichal, ¡los que somos guarao! |
| 34. ama oko waraotuma jotaraotuma tane oko nakaya, waraotuma daja | 34. ahora nosotros los guaraos nos transformamos en criollos, siendo guaraos |
| 35. nokabaya oko idaya ka jiaka omi | 35. después nosotros crecimos sin ropa, |
| 36. ka jiaka ekida, oko sanera tubuya | 36. no había ropa, nosotros somos muy pobres |
| 37. papatuma, ka ranituma sanera tubuya | 37. nuestros padres y nuestras madres son muy pobres |
| 38. oko idaya ka jiaka omi, idaya, idaya, idaya | 38. crecemos sin ropa, crecemos, crecemos, crecemos |
| 39. nokabaya diana mama, papa tane ka jiyakatane nojobuya | 39. después mi mamá y mi papá por suerte nos encontraron ropa |
| 40. ka saba jiaka nisakitane | 40. compraron ropa para nosotras |
| 41. jiaka nisaya ka saba | 41. nos compraron tela |
| 42. ka saba jiaka nisakore | 42. cuando compra un corte para nosotras |
| 43. mama kotai kasaba nonaya | 43. mamá hace para nosotras |
| 44. bomoi tane nunaya, sancitane | 44. nos hacen una batola larga, después |
| 45. oko abaya | 45. nosotras las usamos |
| 46. mama sanera kuare, papa sanera kuare | 46. porque mamá es pobre y papá también |
| 47. burata ekida kuare | 47. porque no tienen plata |

M-VR-♀-31: 20/04/07 (Cont.)

- | | |
|---|---|
| 48. nosotras después vamos | 48. nosotras después vamos |
| 49. cuando papá tala, nosotras vamos siguiendo a las mamás, a plantar ocumo | 49. cuando papá tala, nosotras vamos siguiendo a las mamás, a plantar ocumo |
| 50. cuando ese ocumo crece | 50. cuando ese ocumo crece |
| 51. nosotras vamos con mamá y con la tías, nosotras vamos para allá | 51. nosotras vamos con mamá y con la tías, nosotras vamos para allá |
| 52. nosotras vamos siguiéndolas a buscar ocumo | 52. nosotras vamos siguiéndolas a buscar ocumo |
| 53. a arrancar ocumo | 53. a arrancar ocumo |
| 54. porque ya tenemos conocimiento | 54. porque ya tenemos conocimiento |
| 55. como nosotras ya tenemos conocimiento, nosotras también vamos, siguiéndolas | 55. como nosotras ya tenemos conocimiento, nosotras también vamos, siguiéndolas |
| 56. vamos con mamá y las tías a cargar ocumo en los hombros | 56. vamos con mamá y las tías a cargar ocumo en los hombros |
| 57. como ya sabemos, nosotras cargamos ocumo en los hombros | 57. como ya sabemos, nosotras cargamos ocumo en los hombros |
| 58. como nuestras madres | 58. como nuestras madres |
| 59. después nosotros crecemos | 59. después nosotros crecemos |
| 60. después de crecer nosotras nos apartamos de mamá | 60. después de crecer nosotras nos apartamos de mamá |

El éxito en el cumplimiento de las obligaciones de la vida adulta está asociado a lo aprendido en el hogar materno durante la infancia, pero también en ella se aprende que la relación con el criollo es asimétrica: el guarao es pobre, no tiene dinero. De allí la atracción por los sueldos, las incursiones a centros urbanos, la venta de artesanía o la caridad: todas alternativas para conseguir dinero. Las palabras del esposo complementan el relato anterior:

M-RR-♂-30: 20/04/07

- | | |
|-------------------------------------|---|
| 1. ...nokabaya oko tida nisakore | 1. ...después que conseguimos mujer |
| 2. ka rani emo nakaya | 2. dejamos a nuestra madre |
| 3. ka rima emo nakaya | 3. dejamos a nuestro padre |
| 4. oko nakaya | 4. nosotros caemos en otra casa |
| 5. ka rabai kayuka, ka araji kayuka | 5. nos quedamos con nuestra suegra y nuestro suegro |
| 6. ajabarawitu mate | 6. ahora por primera vez |

M-RR-5-30: 20/04/07 (Cont.)

- | | |
|--|---|
| 7. kuaremo sabuka ori nisane | 7. cuando tenemos poco tiempo de juntarnos |
| 8. kuaremo tida nisane kuaremo oko ubaya karaji kayuka | 8. si consigo mi mujer yo duermo junto con mi suegro |
| 9. tatukamo joida dianamo, urabakaya, moabasi, taisia abane | 9. después de tres, cuatro o cinco años, por ahí |
| 10. diana ka nobotomo ejobobuya diana | 10. ya salen nuestros hijos |
| 11. ka nobotomo ejobobukore | 11. cuando tenemos varios hijos |
| 12. taisia kate ka obonona dokuya | 12. eso también nos da conocimiento |
| 13. ajabarawitu tida nisakore ka obonona ekida monuka | 13. primeramente cuando nos juntamos todavía no teníamos bastante conocimiento |
| 14. oko aukamutakore kaukuamuta ejobokore ka obonona dokuya | 14. cuando nuestros hijos nacen nuestro conocimiento se despierta |
| 15. oko diana karabae emo nakaya | 15. nosotros ya nos apartamos de nuestra suegra |
| 16. ka tida isiko ka janoko tane nonaya | 16. con mi mujer hago nuestra casa |
| 17. ka janoko tane nonakore eku oko ubakitane a nobotomo isiko | 17. después de hacer nuestra casa nosotros dormimos adentro con los hijos |
| 18. oko kanamuya kotai are yaja kokotukaya | 18. nosotros nos alistamos todos los días |
| 19. wite saba, ka nobotomo saba, ka tida saba yabaya | 19. pescamos para nosotros mismos, para nuestros hijos, para nuestra mujer |
| 20. daukabaya, nokabaya ure namokitane ka najoro tane | 20. hacemos conuco, para después sembrar ocumo y tener nuestra comida |
| 21. are kanamuya kotae are yaja kokotukaya | 21. nos alistamos siempre, todos los días |
| 22. tatukamo diana oko karabai emo nakakore | 22. de ahí nosotros al apartarnos de nuestra suegra |
| 23. wite ka najoro tane oko nojobuya | 23. nosotros buscamos nuestra propia comida |
| 24. ka najoro tane nojobuya | 24. buscamos nuestra comida |
| 25. wite ka saba yaotaya | 25. trabajamos para nosotros mismos |
| 26. taitane daukabaya | 26. después hacemos conuco |
| 27. karabai emo, karaji emo | 27. aparte de la suegra y del suegro |
| 28. oko samika ka tida isiko | 28. nosotros solos con nuestra mujer |
| 29. ka nobotomo saba oko yaotaya | 29. trabajamos para nuestros hijos |
| 30. ka raji ayaota jakore yaja jisaka oko kanamuya ka araji sanitakitane | 30. si mi suegro tiene trabajo, un día nosotros nos alistamos a ayudar a nuestro suegro |

M-RR-♂-30: 20/04/07 (Cont.)

31. sanitakitane oko kanamuya	31. nosotros nos alistamos para ayudar
32. kanamukore yaja jisaka oko yaotaya	32. nos levantamos y trabajamos un día
33. yaja araisa eku yaotanaja	33. el día siguiente no se trabaja
34. ka saba yaotaya oko wite orisaba	34. sí trabajamos, pero es para nosotros mismos
35. toatane oko ja, taotane oko ja amawitu	35. así estamos, así estamos ahora
36. amawitu oko burata minaja	36. ahora nosotros no conseguimos dinero
37. yaota jakotae are	37. lo que es trabajo, siempre hay
38. yaotaya taji najorokitane	38. trabajo así para comer
39. yaja kokotukaya kanamuya	39. todos los días nos levantamos
40. burata minaja aidamotuma yaokabanaja	40. no hay plata y el gobierno no ayuda
41. aidamotuma ja takore yaokabakomone	41. hay gobierno, pero no puede ayudarnos
42. oko wite orisaba najoro nojobuya kotai are	42. nosotros mismos somos los que nos buscamos siempre la comida
43. ka sueldo ekidakuare	43. porque no tenemos sueldo
44. tai diana kasanamata	44. ése es nuestro sufrimiento
45. kasanamata aukuatukamo oko najoroya.	45. Desde el principio comemos con sufrimiento.
Es todo.	Es todo.

Aunque las actividades de subsistencia garantizan la supervivencia implican sufrimiento. El dinero parece aliviarlo. Se busca, se encuentra y se usa, pero pronto se revela insuficiente:

M-VR-♀-31 y M-RR-♂-30: 20/04/07

- RR: Nosotros pensamos, si nosotros todo el tiempo vive aquí (vivimos aquí), vive aquí (vivimos aquí)
- VR: Aquí
- RR: Entonces por la ropa, por todo
- VR: Por todo, por la ropa, por todo, los hijos también, no se puede
- RR: Si encuentra pa' trabajar (si encontramos para trabajar) y pa' la comida (para la comida), pero pa' la ropa (pero para la ropa) no hay nada
- VR: No hay nada
- RR: Tenemos que buscar la manera. Allá en Tucupita no consigue así, es muy difícil. Tenemos que ir a una parte buscando la manera pa' nosotros conseguí (para nosotros conseguir dinero)

- VR: La gente de Barrancas pidió los limones (la limosna). Siempre iba, en Caracas, iba ¡en todas partes! (Siempre iban a Caracas, iban a ¡todas partes!)
- RR: Caracas, pa' Maracay. Algunos se fueron pa' allá pa' Barinas también (para Caracas, para Maracay. Algunos se fueron para allá, para Barinas)
- VR: Pa' Barinas también y algunos se van (Para Barinas también, algunos se van)
- RR: Yo he llegado a Caracas, yo. Nosotros estuvo (estuvimos) en, en Parque Carabobo, yo he andado Plaza América (yo he estado en Plaza Las Américas), también yo llegué allá. Nosotros fuimos a un paseo allá (nosotros fuimos a pasear allá).

Entrevistadora: Umju, ¿ustedes? ¿Pero nada más ustedes o con más guaraos?

- VR: ¡Sí!
- RR: Sí, con los amigos
- Entrevistadora: Aaah
- RR: Con los amigos, había un poco de gente, paisanos
- VR: ¡Poco de gente había pidiendo los limones! (¡Había mucha gente pidiendo la limosna!). La gente de Barrancas
- RR: Las mujeres en el día se van a pedir limosna. Nosotros, nosotros siempre queda ahí pa' nosotros cuidar los corotos de nosotros (nosotros nos quedamos para cuidar nuestros corotos)
- VR: Parque Carabobo, donde está, donde está la mata caucho, estaba ahí (en Parque Carabobo, donde está la mata de caucho, ahí estábamos). Los hombres siempre estaba ahí. Los hombres se queda ahí pa' cociná (los hombres siempre estaban ahí. Se quedan ahí para cocinar)
- RR: Las mujeres se van por ahí
- VR: Las mujeres se van a pedir los limones (la limosna)
- RR: El hombre (se) queda ahí, nosotros hace todo lo posible
- VR: Pa' lavá la ropa (para lavar la ropa)
- RR: La ropa de la señora tenemos que ir a lavarlo
- VR: Y cocinarlo (y cocinar)

Entrevistadora: Cocinar también

- RR: Y comprar comida, cocinar y cuando no hay leña nosotros tenemos que buscar guacal y nosotros dice (le decimos) a los, a los *jotarao* que están por ahí por la calle (indigentes), (a) ellos también nosotros conocimos. Después nosotros mandamos: “¿por qué usted no busca guacal pa' leña?” Ellos dijo a nosotros “no, cómo no. No se preocupe nosotros no vamos a cobrar, si conseguimos lo traemos”. No jo', siempre, todo el día. Cada vez llegaba, guacal, guacal, nosotros compraba a doscientos bolos...

En este grupo también encontramos referencias a tensiones y conflictos asociados a encuentros con *jebu*, episodios que Wilbert, W. (1992: 65,

71), describe como un mecanismo compensatorio que permite restaurar el orden del mundo natural y social perturbado por alguna acción particular. No sugerimos que todo conflicto se resuelva en términos de afrenta religiosa, pero reconocemos que algunos cobran este matiz y es la mediación de figuras tradicionales de autoridad (especialistas religiosos, hombres y mujeres respetados a nivel de la aglomeración), la que propicia una solución satisfactoria para las partes.

Nuestros colaboradores llaman *jebu* (singular) o *jebutuma* (plural), a los espíritus malignos que ocasionan enfermedad y muerte de manera fortuita o como consecuencia del quebrantamiento de alguna prohibición. Los distinguen de *kanobo* (nuestro abuelo) o *kanobotuma* (nuestros ancestros), y solo los especialistas religiosos pueden mantener con ellos relaciones de interdependencia que le propicien a la comunidad bienestar.

M-ER-♀-32 y AR ♂-35: 23/01/07

- AR: Bueno yo nunca, (yo) no he visto un *jebu*. Nunca en mi vida, nada. Pero yo sí sé que la gente escucha. Así dice que lo escucha, caminando, un *jebu* sí, caminando. Escuchar nada más. Por lo menos yo he escuchado también caminando por aquí como (a) una persona que pasa por aquí caminando, pero yo nunca no ha (he) visto un *jebu*... Bueno yo nunca no ha (he) visto un *jebu*, nunca en mi vida. Pero, bueno, dice la gente ¿no? Que (cuando) se ve un *jebu* ya (para) ese hombre ya no hay vida ya. Viendo un espíritu malo ya ese nos lleva a nosotros. Le quita el corazón, bueno ya le zumba al corazón para que uno se muera ya. Por lo menos se lo lleva el alma ya, viendo un *jebu* así, directamente viendo a un *jebu* (viendo a un *jebu* directamente se lleva el alma inmediatamente). Pero yo nunca he visto uno, por eso es que yo estoy aquí, estoy, todavía estoy vivo.

Bueno yo ayer fui pa' allá (para allá) a arrancar ocumito y llegué allá al ocumo, y caminando allá, caminando al centro del conuco ya, como estaba arrancando ya me escuché ya un voz hablando allá. Una voz hablando. Bueno yo pensé ¿no? Entonces, "coño, no había gente que venía atrás de mí", pa' (para) arrancar ocumo también con nosotros pues por lo menos. Entonces cuando yo me grité (entonces yo grité). Entonces yo eché dos veces grito allá (entonces yo allá grité dos veces). Entonces, como yo pensé ¿no?: "si es una gente me puede gritar también, me puede gritar ¡Eje! Si es un hombre entonces se (me) puede gritar también pues". Entonces yo pensé y le eché tres veces grito y no hace nada. Entonces yo pensé que entonces es un, un tipo malo por lo menos pues, persiguiendo a uno ya, persiguiendo a uno no sé cómo sería eso. Sí. Entonces cuando yo llegué a la tarde, cuando yo llegué pa' acá (para acá) entonces yo le avisé así mismo, aquí, esa casa que está aquí (yo le avisé al llegar a la casa del vecino). Ya ayer, el carajito de ahí no está

- ER: Estaba bueno y sano
- AR: Le dije que ya, todavía nada, ni el dolor de estómago (cuando le conté no tenía nada, ni dolor de estómago). Entonces a la tarde, esa noche ya, como ya ese *jebu* se vino atrás de mí (entonces en la tarde, esa noche ya se sintió mal porque ese *jebu* se vino atrás de mí), porque no vino pa' acá (porque no se vino para mi casa), entonces se agarró a esta casa más nada (llegó solo a la casa vecina), entonces el hijo (de) este (el vecino) ya se... dice que a las doce de la noche ya, se dice... no sé, que le dolía el estómago parece, le dolía el estómago y entonces no se paraba ya del dolor ya, y cuando amaneció ya estaba pálido. Por poquito se muere por ese *jebu*. Tenemos

wisiratu ¡allá! En España, *wisiratu*, *wisiratu* ese es por parte de nosotros ¿no? Por parte de nosotros. También ese *wisiratu* es como un remedio, le quita el dolor.

- Entrevistadora: ¿Cómo?
- AR: Así con la mano, así con la maraca, le quita el dolor, le quita todo, todo, todo. Todo, todo el diablo que se le vino al carajito él se (lo) retira. El *jebu* que vaya pa' otro lado (el *wisiratu* hace que el *jebu* se vaya a otro lugar), lo saca
- ER: Lo saca y lo manda
- AR: Sí

Entrevistadora: ¿Y no hay manera de protegerse para que el *jebu* no venga atrás de uno?

- AR: ¡Ah bueno! También se dice así también, sí. Por lo menos, como ellos son *wisiratu* habla así, habla por palabra pa' que no se venga más, más nunca para nosotros (el *wisiratu* habla con *jebu* y le dice que no venga más nunca hacia nosotros). Hay, hay, por lo menos, hay gente, varia gente ¿no? También uno que tiene rabia a otro entonces uno le manda *jebu* ya

Entrevistadora: ¿Y cómo es eso?

- AR: No sé cómo es eso ¿no? Bueno eso son, por aquí sabemos ¿no? Sabemos, sabemos una persona que por lo menos, que habla con *jebu*, no sé cómo, cómo ellos (esa) gente habla así, habla por lo menos, como ellos son *wisiratu*
- ER: Los *wisiratu*
- AR: Los *wisiratu* entonces dice (dicen) que se pone para uno, un espíritu malo por lo menos ahí. Por lo menos aquel lado yo puedo meter un espíritu malo, entonces ahí nadie nunca llega gente, ahí está un *jebu* (Por lo menos yo puedo colocar un espíritu malo en aquel lugar, entonces ahí no llegaría gente nunca porque ahí está *jebu*). Un *jebu* así maldiciendo a, a cualquiera gente si llega ahí pa' que (para que) lo agarre, pa' que mete (para que meta), no sé, no sé cómo. Sí. Así que yo, yo nunca he hablado con *jebu* porque yo no soy *wisiratu*
- ER: Los *wisiratu* sí
- AR: *Wisiratu* ya ellos conocen
- ER: Conoce
- AR: Conoce y con la mano por lo menos ya
- ER: Les da comida y tabaco
- AR: Bueno

Entrevistadora: ¿Qué comida le da?

- AR: Tabaco ¿verdad?
- ER: Aja, *jebu a najoro*
- AR: Bueno no sé, le da por palabra también le da (también lo alimenta con la palabra)
- ER: Sí
- AR: Le da por palabra, le da un cariño pues a *jebu*. Habla bien para que se retire para otro lado
- ER: A *jebu*... tabaco. Cuando fuma tabaco el *jebu* también está fumando tabaco ya. Sí.
- Entrevistadora: ¿Y usted ha visto o escuchado *jebu* o *nabarao*?
- ER: No, a *wisiratu* sí...
- AR: Bueno ese es todo ya.

Ese es todo.

Grupo 4. Mujeres entre 30 y 39 años de edad: entre los recuerdos de la infancia en el morichal y descripciones de la vida adulta en la ribera, en estos textos se reitera la relación entre lugar de asentamiento, actividades económicas, comida, reproducción y conocimiento. También se incorporan nuevos elementos como la obligación de compartir entre los miembros de la unidad doméstica y la responsabilidad de cada familia nuclear de proveerse los medios de subsistencia. Veamos algunos ejemplos:

M- DM-♀-30: 22/04/07

- | | |
|--|---|
| 1. Ine sanukidakore | 1. Cuando yo era pequeña |
| 2. Ma obonona ekida | 2. no tenía nada de conocimiento |
| 3. ocho años wanae | 3. a los ocho años tuve conocimiento |
| 4. tai papa, mama najorosaba kunae | 4. papá y mamá traían comida para yo comer |
| 5. dibunae cesta nunakitane a jiaka amuaratane | 5. mamá dijo para vender cestas y conseguir ropa |
| 6. ibomatae once años sía, ibomatae tatukamo oanae dos años | 6. llegué a la pubertad a los once años, de ahí pasaron dos años y me casé |
| 7. sanukidakore saba yabae idakitane | 7. cuando yo era pequeña (papá) pescaba para yo crecer. |
| 8. ocho años wakore ma obonona ja tanae | 8. a los ocho años ya tenía conocimiento |
| 9. ine mamatuma kayuka ja tanae | 9. yo estaba con mi mamá y su familia allá |
| 10. oko ja tanae España, España ja tanae | 10. nosotras somos de la comunidad España, nosotras nacimos en la comunidad España |
| 11. ma rima ja tanae tamatika Morichito | 11. mi papá es de aquí de Morichito |
| 12. oko tatamo ejobokitane. Ajabara natu wabae | 12. nosotras nacimos allá. Al morir mi abuela (nos mudamos a Morichito) |
| 13. y después de crecer, dima dibunae oko idae tamatika diana, dibunae nibora nisakitane | 13. y después de crecer, papá nos dijo que ya habíamos crecido y nos dijo para conseguir esposo |
| 14. diana, ma saba yakeraja miae ori nisakitane | 14. ya, cuando lo vi, para mi es bueno para casarme con él |
| 15. ori nisanae nisakore aukua awarawara ejobonae | 15. nos casamos y cuando nos casamos salió el primer hijo |
| 16. tai aukua awarawara ejobonae aiyamo ejobonae nibora taji wabae | 16. nació el primer hijo, el segundo hijo era varón, él murió |
| 17. ariana ejobonae tida | 17. la tercera nació hembra |
| 18. y la cuarta, hembra, también murió. | 18. y la cuarta, hembra, también murió. |
| 19. Aiyamo ejobonae nibora, | 19. Después nació un varón, |

- Entrevistadora: ¿Y cómo saben que es él?
- IZ: Porque cuando lo saca (cuando otro especialista saca el daño de la víctima), en el sueño llega ahí según, conversa, él fue. Dice “que tal cosa por eso yo le eché brujo”. *Bajana. Joa es aparte, bajana es aparte. Joa nunca ve, pero bajana ve a veces. Bajana, ese cuando lo saca a veces no se ve, a veces ve. Cuando lo saca del (de la) carne así, de uno*
- Entrevistadora: ¿La *joa* no se ve?
- IZ: La *joa* nunca no se ve, ese es un viento, pero negro según. Un viento, como un humo, pero negro feo, se come la carne adentro, cuando sale *joa* ya está muerto... *Bajana* a veces, algunos (algunas veces) no se ve, algunos (algunas veces) se ve. De mi mamá nosotros no vimos nada...
- Entrevistadora: ¿Ah ella tenía *bajana*?
- IZ: Mi mamá y... (reservamos el nombre por confidencialidad) tenían *bajana*. Sin remedio se les quitó el dolor, se les quitó la diarrea de sangre, (a) mi mamá también... Porque el señor me contó, un mariusero, un viejito buena gente. Yo tiene que pagase (yo tengo que pagarle) a él. Cuando nosotros consigue real tiene que pagase (cuando nosotros consigamos dinero tenemos pagarle) porque salvó la vida de... (reservamos el nombre por confidencialidad)
- Entrevistadora: ¿Y él cómo supo quién era?
- IZ: ...Ve, cuando escuchó (que) mi mamá estaba grave, él estaba en Tucupita, se asustó según. Ahora él (nos) habla a nosotros, él no (nos) hablaba a nosotros... Yo sé, yo siempre ha dicho: mi mamá se enfermó porque alguien le echó brujo. Pero no he dicho nada que tal persona...

Si aceptamos con Wilbert, W. (1992), que los encuentros con *Jebu* operan como mecanismos compensatorios para restaurar el orden del mundo natural y social perturbado por alguna acción particular, a partir de estas líneas afirmamos que el “daño guarao” y el juego de secretos, rumores y atribuciones desplegado, son otro mecanismo compensatorio, ahora del orden social y económico, pues el restablecimiento de la salud va de la mano con el restablecimiento de la relación de reciprocidad entre agresor y víctima.

Grupo 5. Mujeres entre 40 y 49 años: conformado por cuatro relatos de cuatro participantes, mostraremos ejemplos en los que la dieta deviene en un indicador de cambio, pero también de origen e identidad. Veremos que a las descripciones de la infancia entre el morichal y la ribera se agregan referencias a sueldos por cargos públicos; y que los vínculos de parentesco con grupos asentados en Barrancas del Orinoco hacen viable la emigración para aquellos que por diferentes razones ven comprometidas sus posibilidades de sobrevivencia en los caños.

B-ZZ-♀-40:21/04/07

- | | |
|--|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. ...ine warate ma sanuka yetamo 2. ine sanukidakore | <ol style="list-style-type: none"> 1. ... yo voy a hablar de cuando era pequeña 2. cuando yo era pequeña |
|--|--|

B-ZZ-♀-40:21/04/07 (Cont.)

- | | |
|---|--|
| 3. oko kotibuyaja tanae, kotibuyaja tanae | 3. nosotras jugábamos, jugábamos |
| 4. ama ine idae | 4. ahora (cuando) yo crecí |
| 5. kotibu ekuaranae diana | 5. ya dejé de jugar |
| 6. ama ka yaota ja, cesta | 6. ahora tengo trabajo, (hacer) cestas |
| 7. ama ka yaota ja, ja nunakitane | 7. ahora tengo trabajo, hacer chinchorros |
| 8. ama inabe nakakore | 8. ahora, si vamos a la selva |
| 9. oko namoya najorokitane warao tiji | 9. nosotras amasamos para comer porque somos guaraos |
| 10. oko namokore ejoboya aru | 10. nosotras amasamos y aparece yuruma |
| 11. ejoboya jomo | 11. aparece mazamorra |
| 12. oko warao tiji najorokitane | 12. para nosotras comer porque somos guarao |
| 13. inabea baibajia | 13. andamos en la selva |
| 14. ejoboya mojo ojidu ekumo | 14. aparece mojo dentro del moriche |
| 15. ama tatamo naoya ejoboya | 15. ahora de allá nos venimos |
| 16. namokore ejoboya aru, jomo | 16. amasamos y sale yuruma, mazamorra |
| 17. mojo isiko ejoboya | 17. salimos con <i>mojo</i> |
| 18. kajanoko tamate | 18. llegamos a la casa |
| 19. najorokitane ure, ure kanajoro | 19. comemos ocumo, ocumo es nuestra comida |

*Madurez: en la ribera***B-AZ-♀-40 (aprox.): 25/04/07**

- | | |
|--|--|
| 1. ... ma nisakore ma nobotomo | 1. ...cuando me casé tuve a mis hijos |
| 2. ejobobuae okamotoae | 2. di a luz bastantes hijos. |
| 3. Yo sacaba cría para nada, se muere | 3. Yo tenía hijos para nada, se morían |
| 4. ahora sí no saco más, más nunca. | 4. ahora sí no saco más, más nunca. |
| 5. Ine diana aukuamo tanaja noboto obononaja | 5. Yo ya no quiero hacer más hijos, no quiero |
| 6. ma yaota ja "cuidado diario" | 6. tengo mi trabajo como madre cuidadora |
| 7. "cuidado diario" yarokore ine yaotaya | 7. llegando la gente del cuidado diario yo trabajo |
| 8. yaotaya nobotomo najoro muaya | 8. trabajo dándole de comer a los niños |

B-AZ-♀-40 (aprox.): 25/04/07 (Cont.)

- | | |
|--|---|
| 9. nobotomo inakoya | 9. también los baño |
| 10. najoro muaya inakoya, toatane | 10. les doy comida, los baño, así está |
| 11. ma yaota ja ure abaya | 11. mi trabajo es sembrar ocumo |
| 12. daukuabata naruya | 12. voy al conuco |
| 13. ure joaraya, toatane... | 13. lavo el ocumo, así está... |
| 14. Entrevistadora: ¿Le pagan todos los meses? | 14. Entrevistadora: ¿Le pagan todos los meses? |
| 15. Esta semana estamos esperando el pago. Enero, febrero sí pagó. Falta marzo y abril | 15. Esta semana estamos esperando el pago. En enero, febrero sí me pagaron. Falta marzo y abril |
| 16. Entrevistadora: ¿Cuánto le pagan al mes? | 16. Entrevistadora: ¿Cuánto le pagan al mes? |
| 17. 240.000 Bs. | 17. 240.000 Bs ⁵ |
| 18. 84.000 Bs. Para comprar osibu, morocoto, para comprar carne. Si llegan los bongueros con refresco también compro | 18. 84.000 Bs. Para comprar morocoto, para comprar carne. Si llegan los bongueros con refresco también compro |
| 19. Entrevistadora: ¿A las mamás de los niños les toca dinero? | 19. Entrevistadora: ¿A las madres de los niños les toca dinero? |
| 20. Sí. Les da 10.000, 15.000, pa' comprar jabón, azúcar y refresco | 20. Sí. Les doy 10.000, 15.000, para comprar jabón, azúcar y refresco |
| 21. Entrevistadora: ¿Cuántos niños cuida usted? | 21. Entrevistadora: ¿Cuántos niños cuida usted? |
| 22. ocho, ocho niños | 22. ocho, ocho niños |
| 23. Entrevistadora: ¿Los niños vienen todos los días? | 23. Entrevistadora: ¿Los niños vienen todos los días? |
| 24. Sí, todos los días | 24. Sí, todos los días |
| 25. Entrevistadora: ¿Qué hacen las mamás mientras tanto? | 25. Entrevistadora: ¿Qué hacen las mamás mientras tanto? |
| 26. Hacen collares, cestas | 26. Hacen collares, cestas |
| 27. Así está... ese es mi trabajo | 27. Así está... ese es mi trabajo |
| 28. Entrevistadora: ¿Cuántos años tiene con ese cargo? | 28. Entrevistadora: ¿Cuántos años tiene con ese cargo? |
| 29. Dos años... | 29. Dos años... |

⁵ En Venezuela, a partir de enero de 2008, entra en vigencia una reconversión monetaria que generó el cambio en el diseño y valuación de la moneda aplicando un factor de reconversión igual a 1.000. Las entrevistas fueron registradas antes de la reconversión, por lo tanto los montos mencionados no la expresan.

*Madurez: entre la ribera y el asentamiento urbano***B-MT-♀-40 (aprox.): 23/04/07**

- | | |
|---|--|
| 1. ...dajiatuma ja manamo Barranca yata | 1. tengo dos hermanas menores allá en Barrancas |
| 2. tata ja, tata ja mauka jisaka | 2. allá está, allá está mi primer hijo |
| 3. diana neburatu kanamuya amaja monuka | 3. ya el muchacho está creciendo bastante, así como él (señalando a un joven que estaba cerca) |
| 4. dabanatuma manamo | 4. mis hijos son huérfanos no tienen papá |
| 5. ubaya a la tiatuma kayuka | 5. duermen junto con sus tías |
| 6. ubaya a la tía kayuka ubaya | 6. duermen junto a su tía, duermen |
| 7. Barranca arotu tiji, tata ubaya | 7. ellas son barranqueñas, allá duermen |
| 8. naonaja, tamate naonaja | 8. no vienen, no vienen para acá, |
| 9. tata diana ubaya tata idae, idaya | 9. allá duermen y allá crecen, crecen |

Grupo 6. Hombres entre 40 y 49 años: se trata de dos entrevistas sostenidas con dos hombres procedentes de aglomeraciones diferentes, que tienen en común ser empleados públicos (uno es comisario y el otro policía). Aunque solo citaremos uno de los textos, en ambos casos los sueldos son definidos como ayudas del gobierno que agregan liquidez a una estrategia mixta de subsistencia que comprende a la agricultura, la recolección, la pesca y la comercialización de excedentes y artesanía.

B-HV-♂-44: 25/04/07

- | | |
|---|--|
| 1. Yo vivo aquí en comunidad Barranquilla | 1. Yo vivo aquí en la comunidad Barranquilla |
| 2. Soy agente, policía de la Gobernación de Tucupita... | 2. Soy agente, policía de la Gobernación de Tucupita... |
| 3. Yo estuve trabajando haciendo curiaras, la curiara | 3. Yo estuve trabajando haciendo una curiara |
| 4. saco primero bongo, yo hace la curiara | 4. primero saco el bongo para hacer la curiara |
| 5. después, cuando termina ese bongo ya se quema | 5. después, cuando termino el bongo lo quemo |
| 6. ese termina una curiara ya pa' andar, pa' pescar... | 6. así se termina una curiara para andar, para pescar... |
| 7. Yo talo ¿no? Saca ocumo pa' yo sembrar | 7. Yo talo. Saco la semilla de ocumo para sembrar |
| 8. Sí, ahoritica estoy sembrando ocumo | 8. Sí, ahora estoy sembrando ocumo |

B-HV-3-44: 25/04/07 (Cont.)

- | | |
|--|--|
| 9. sí, estoy sembrando ocumo, pero no es mucho... | 9. sí, estoy sembrando ocumo, pero es poco |
| 10. puede haber como dos mil | 10. pueden ser como dos mil semillas |
| 11. sí, o sea que hasta que termine de siembra | 11. sí, hasta que termine de sembrar |
| 12. ajá, así hace, si termina la siembra, otro trabajo más ¿no? | 12. ajá, así hacemos, cuando terminamos de sembrar, hacemos otro trabajo |
| 13. No porque yo siempre aquí, nosotros los guarao aquí trabaja ¿no? | 13. yo siempre estoy aquí. Nosotros los guaraos aquí trabajamos |
| 14. Entrevistadora: Sí | 14. Entrevistadora: Sí |
| 15. Pa' que tenga este, pa' que tenga comida, para uno ¿no? | 15. Trabajamos para tener comida para nosotros |
| 16. Ajá, y ni es pa' nosotros, o sea, pa' la familia | 16. Ajá, no es solamente para nosotros, es para la familia |
| 17. pa' que tenga, pa' comer familia. | 17. para que la familia tenga para comer. |
| 18. Bueno pues yo soy, yo gano de la Gobernación | 18. Bueno pues yo soy policía. Yo cobro por la Gobernación |
| 19. yo siempre, yo agarro de aquí la comida | 19. yo siempre compro comida en la bodega de aquí |
| 20. fio de ahí del Aserradero, ese es Güiniquina el Aserradero | 20. compro a crédito en la bodega del Aserradero, en el Aserradero de Güiniquina |
| 21. ahí yo fio fresco, harina. Yo le da a toda la gente ¿no? | 21. ahí me fian refresco, harina. Yo le doy a toda la gente ¿no? |
| 22. Entrevistadora: ¿A qué gente? ¿A su familia o a toda la comunidad? | 22. Entrevistadora: ¿A qué gente? ¿A su familia o a toda la comunidad? |
| 23. ¡No! A de aquí, a la hermana de ella, y ese es la mamá de ella | 23. ¡No! A los de aquí, a la hermana de mi esposa, a su mamá |
| 24. Entrevistadora: Sí | 24. Entrevistadora: Sí |
| 25. Ajá, mi cuñado, yo le da ¿no? Una harina a cada uno | 25. Ajá, yo le doy a mis cuñados. Una harina a cada uno |
| 26. ¡No! Yo soy un buena gente... | 26. ¡No! ¡Yo soy buena gente!... |

Los cargos, además de ser una ayuda del gobierno, confieren estatus. Ser comisario o policía supone una asociación con instancias de control y vigilancia del Estado y, si bien sus funciones distan de las ejercidas por sus colegas en centros urbanos, se les tiene por autoridad. Por otra parte, lo moralmente aceptable es definido por un marco normativo local que tiene en la residencia posmatrimonial uxorilocal una de las condiciones para cumplir la obligación de generosidad. A propósito de la importancia de compartir, la celebración del *najanamu* es evocada como modelo:

B-HV-♂-44: 25/04/07

- ... No, *najanamu* se ponga (ponen) como diez mapires. Ese sí (es) *najanamu*... Lo baile un mes, dos mes (se baila durante un mes, dos meses)
- Entrevistadora: ¿Sacan yuruma por un mes?
- No, si saca por un mes ahí puede salir como diez mapires o quince mapires
- Entrevistadora: ¿Y se ponen en el *najanamu*?
- *Naja*, mete por aquí *naja*. Después ese que llaman *najanamu*, entonces se mete la yuruma adentro ¿no? Cuando se mete adentro ahí, eso es grande, un *najanamu* grande. Vamos a decir que como mil, no como dos mil kilos, tiene que ser porque son grande, grande. De ahí salen como dos mil kilos, sí, yo creo ¿no? ¿Dos mil kilos no? ¿O más?...
- Entrevistadora: ¿Se llena de yuruma?
- Sí, ahí le toca a ¡todos! Si llega de las otras comunidades. Ese le tocaba a ¡todos! Hasta a estos carajitos también le toca. Sí, aunque sea una pelota a cada uno. Tiene que tocar a todos...

El *najanamu* celebrado en el presente suele estar financiado por agentes externos que intentan revitalizar o preservar la cultura guarao. Este fragmento nos hace pensar que si bien incorporan a los *wisimo*, se desarrollan bailes, e inclusive se comparte comida, estas celebraciones nada tienen en común con la ceremonia y las implicaciones económicas, sociales y morales del *najanamu* celebrado otrora.

Grupo 7. Mujeres entre 50 y 59 años: este grupo reúne las transcripciones de cuatro entrevistas sostenidas con tres participantes. Una al principio del trabajo de campo, en septiembre de 2006, y tres hacia el final, en mayo de 2007. Además de temas comunes a otros grupos, veremos emerger relaciones de contraste entre criollos y guaraos a partir del conocimiento y prácticas ecológicas.

B-EZ-♀-56: 02/05/07

- | | |
|--|--|
| 1. Ine baji bajibajiyae ma sanukama tamaja ojiduna ekuya | 1. cuando yo era pequeña andaba en el morichal |
| 2. natu wabaja taji aiyamo bajibajiyae | 2. andaba con mi abuela que se murió |
| 3. ma obonona doku takore natu aro majanae | 3. recuerdo que mi abuela me llevaba cargada en sus hombros |
| 4. naruyaja inane | 4. caminando adentro, en el bosque |
| 5. ojiduna yata naruyaja diana | 5. allá en el morichal, nos fuimos |
| 6. aro majanae tamaja kasaba oko naruya | 6. así sentada en sus hombros nos íbamos |
| 7. ine mate ma obonona yakaraja dokunajakore kasaba naruya ine dibunae | 7. yo todavía no tenía mucho pensamiento, cuando me di cuenta le pregunté a dónde íbamos |
| 8. "natu ¿oko kasaba naruyaba?" | 8. "abuela ¿para dónde vamos?" |
| 9. "oko naruya ojiduna" | 9. "nosotros vamos para el morichal" |

B-EZ-♀-56: 02/05/07 (Cont.)

- | | |
|---|--|
| 10. “ojiduna eku oko ubakitane oko naruya” | 10. “nos vamos a dormir al morichal” |
| 11. “aru najorokitane” | 11. “para comer yuruma” |
| 12. “¿Aru jara kasabuka?” | 12. “¿Dónde está la yuruma?” Pregunté. |
| 13. Aru ja ojidu eku ja ojidu kabakore” | 13. “Cuando tumban el moriche la yuruma está adentro”, respondió |
| 14. nukabaya aru mia diana | 14. después de tumbado vemos la yuruma |
| 15. aru mikore nukabaya najuruya | 15. cuando ven yuruma tumban el moriche para desmenuzar |
| 16. najurukore, ama oko kotae namoya diana | 16. después de desmenuzar, nosotras amasamos |
| 17. namokore aru ejoboya, anakuarika takore oko najorote diana | 17. cuando amasamos sale yuruma, en la tarde ya tenemos yuruma para comer |
| 18. ja mi ojiduna eku oji | 18. en el morichal hay fruta de moriche |
| 19. ja joku | 19. hay guarapa |
| 20. ojiduna eku ubayakore kotae oji kabaya | 20. cuando dormíamos en el morichal tumbábamos fruta de moriche |
| 21. mate joni toanaka tane mate wajaka | 21. primero el moriche tiene que estar acomodadito en la tierra, sin mojar |
| 22. iarada mate orokuare abaya orokuare abakore | 22. el moriche lo sacan y lo amontonan, después de amontonarlo |
| 23. cinco días takore diana | 23. pasados cinco días ya |
| 24. oji diana aokua anajanamu tanakae joni tuada joni tuakore | 24. cuando se ve negrito el moriche es momento de zumbarlo al agua |
| 25. tres días takore diana | 25. pasados tres días |
| 26. mikore botonae yana iji... | 26. cuando se ve el moriche blandito... |
| 27. tai diana toatane. | 27. así es. |
| 28. Oji najorobuae yana, ama oji ekida diana ote ainabea | 28. Nosotros comimos moriche, ahora ya no hay moriche allá adentro |
| 29. ajabara oji eraja takore oji sabanaruya ¡mi! Oji eraja kunaya | 29. primero sí había bastante moriche ¡mira! Traíamos bastante moriche |
| 30. ama oji ekida diana, toatanaja ojidu erarone oji ekida | 30. ahora no hay fruta de moriche, tanto ir al morichal ya no hay fruta de moriche |
| 31. oji ekida diana (risas) | 31. ya no hay fruta de moriche (risas) |
| 32. ama tamatikamo ojiduna naute takore naruya | 32. ahora si la gente de aquí quiere ir al morichal ellos van |
| 33. namokitane aru nisakitane atae takore naruya | 33. si nosotros queremos ir al morichal para amasar yuruma, vamos |
| 34. ane ja oko warao kotae yana warao tiji | 34. así estamos nosotros los guaraos porque somos guaraos |

B-EZ-♀-56: 02/05/07 (Cont.)

- | | |
|---|---|
| 35. naruya namoya | 35. vamos a amasar |
| 36. namote takore namoya oko waraotuma kotae | 36. nosotros amasamos porque somos guaraos |
| 37. ote jotaraotuma sike toatanaja diana iji monukaja, ji monukaja | 37. allá los criollos no hacen eso porque son criollos, así como tú, como tú |
| 38. oko waraorone ama jotarao tane nakakitane bonoya kotae namonaja | 38. siendo guaraos, si nosotros nos queremos casar con una criolla, ella no sabe sacar yuruma ni amasar |
| 39. inabe naunaja tai inabe naruya kotae diana obono ka obonó tiarone ama saba nabaji | 39. no va bosque adentro porque aunque ve el camino no sabe caminar y se pierde |
| 40. diakitane diana dauna eku wabakitane diana | 40. se pierde y se muere en el bosque |
| 41. musaba kanukida tida diana (risas) | 41. no sabe nada y se pierde (risas) |
| 42. ama oko toatanaja yana ka musabatuma yana | 42. ahora, nosotros no somos así, nosotros ya hemos visto los caminos |
| 43. naukore musabera ama amusaba yanaja naukore | 43. ya yo sé, ahora si va otra persona que no sabe nada |
| 44. diada dauna ekuya, naukore tata wabaya aiyamo eraja nojobukorekate minaja yana... | 44. se enferma en el bosque, si la gente lo busca y no lo consigue, allá se muere ... |

Las alianzas matrimoniales, la residencia posmatrimonial uxori-local, el cuidado de los miembros de la unidad doméstica y las obligaciones de generosidad fueron mencionados como elementos de cohesión y afirmación de identidad. Así mismo, la muerte de adultos mayores aparece como punto de quiebre de tradiciones y costumbres:

M-MZ-♀-53: 15/05/07

- | | |
|--|--|
| 1. Ine, ine ma sanukama, ine ma sanukama ine ma obonona dokunae kayanuka Barranquilla... | 1. Yo, cuando yo era pequeña, cuando yo era pequeña mi conocimiento llegó allá enfrente en Barranquilla... |
| 2. tatukamo ma isiko naruai ojiduna | 2. de ahí me llevaron al morichal |
| 3. ojiduna eku, ojiduna eku ubae, tata ubae | 3. en el morichal, en el morichal dormimos, allá dormimos |
| 4. ojiduna ubae, tata aru najoroya | 4. en el morichal dormíamos, allá comíamos yuruma |
| 5. aru, aru najoroya, aru najoroya | 5. yuruma, comemos yuruma, comemos yuruma |
| 6. joida eku najoroya aru joku isiko najoroya | 6. en invierno comemos yuruma con guarapa |

M-MZ-♀-53: 15/05/07 (Cont.)

- | | |
|---|---|
| 7. aru imajane najoroya | 7. hacemos torta de yuruma y comemos |
| 8. inabaja eku kotae, inabaja eku yabane najoroya | 8. en verano, si en verano pescamos comemos |
| 9. tatamo inabemo yabakitane najoroya | 9. allá en el bosque, se pesca para comer |
| 10. aru isiko najoroya, aru imajane | 10. comemos con yuruma, con torta de yuruma |
| 11. toatane isiko najoroya | 11. así, con eso comemos |
| 12. toatane diana, toatane ubae | 12. así ya, así dormíamos |
| 13. toatane ubae, tatamo atae naoya kayanuka Barranquilla aru isiko | 13. así dormíamos, de allá venimos otra vez enfrente, a Barranquilla con yuruma |
| 14. aru isiko naoya | 14. venimos con yuruma |
| 15. aru isiko naukore | 15. venimos de allá con yuruma |
| 16. kayanuka aru najoroya | 16. enfrente comemos yuruma |
| 17. ama ebesaba ure ja dijana | 17. ahora para acá hay ocumo |
| 18. ure omi naruya daukaba ure omi | 18. dejamos ocumo, cuando nos fuimos dejamos conuco con ocumo |
| 19. ure ajokonamutubuae takore idaja ure joaraya | 19. cuando el ocumo ha crecido se arranca |
| 20. ure joaraya, aru najoronaja, ama najoroya ure | 20. arrancamos ocumo, no comemos yuruma, ahora comemos ocumo |
| 21. aru jarone najoronaja mate | 21. tenemos yuruma, pero no la comemos todavía |
| 22. después otro día, ama sike atae | 22. después otro día, ahora sí otra vez |
| 23. atae aru najoroya | 23. comemos yuruma otra vez |
| 24. aru isiko naoya, uju manamo, dianamo | 24. venimos con yuruma, dos mapires, tres mapires |
| 25. aru keré aru najoronaja | 25. cuando se acaba la yuruma no comemos yuruma |
| 26. urewitu najoroya diana... | 26. solo comemos ocumo... |
| 27. ...ma rima wabaja kotae yabakore najoroya ure jumakaba isiko... | 27. ...mi papá que se murió, cuando pescaba comíamos ocumo con pescado... |
| 28. tane naruya joida eku joku yabakitane | 28. así en el invierno vamos a pescar guarapa |
| 29. oji kabakitane naruya, oji botokore, oji saba naruya | 29. vamos a tumbar fruta de moriche, cuando se pone blanda, la vamos a buscar |
| 30. ure isiko najoroya | 30. la comemos con ocumo |
| 31. toatane, toatane naruya | 31. así es, así vamos |

M-MZ-♀-53: 15/05/07 (Cont.)

- | | |
|---|--|
| 32. año oaya... | 32. así pasamos el año... |
| 33. Toatane ine idae | 33. ...Así yo crecí |
| 34. ma waraotuma tane. Kayanuka natu wabae. Kayanuka ma waraotuma muanubujaja kotae. Kayanuka en Barranquilla | 34. Así estaba mi familia. Enfrente mi abuela murió. Enfrente mis familiares murieron. Enfrente, en Barranquilla |
| 35. tatuka ine jatanae | 35. yo estaba allá |
| 36. ma rima wabajakotae dani kayanuka jatanae | 36. cuando mi papá se murió mi mamá estaba enfrente |
| 37. tanai tiji ine kayanuka jatanae | 37. yo estaba enfrente porque ellos estaban allí |
| 38. tane ine idae. Idae, idae, idae. | 38. así yo crecí. Crecí, creí, crecí. |
| 39. ...ama tai wabae nobo wabakore najanamu nonaya kotai ekoronae diana | 39. ...ahora cuando mi abuelo se murió, después que se murió se acabó el que hace el <i>najanamu</i> |
| 40. ojiduna naunaka nakae dijana, ojiduna nauná tia tanae dijana | 40. ya no se va más para el morichal, ya no se va más para el morichal |
| 41. kokotuka wabae diana | 41. todos se murieron |
| 42. wisatu yaja wabajabae tiji diana ojiduna eku nakakitane ekida diana | 42. como se murió <i>wisiratu</i> ya no se va más para el morichal |
| 43. ekida diana wisatu wabae diana mate toatakore tamaisia wisimo ekida... | 43. ya se acabó, <i>wisiratu</i> se murió, desde esa vez por aquí no hay <i>wisimo</i> ... |

La muerte de los *wisimo* se traduce en la ausencia de líderes con los conocimientos especializados para organizar las expediciones al morichal y las celebraciones del *najanamu* y el *noara*.

Descrito por Lavandero (2000), como un diálogo efectivo entre agentes espirituales (*kanobo-jebu*), agentes naturales (*ojidu a rani* -madre del moriche-), especialistas religiosos (*wisiratu* y su espíritu tutelar), y trabajadores y trabajadoras (esposa, yernos e hijas); el *najanamu* era la mayor expresión de la condición interactiva del universo guarao. En él cada acción humana estaba precedida por el consentimiento de los agentes naturales y espirituales implicados, quienes concebidos a imagen y semejanza de una unidad doméstica, siempre con intercesión de los *wisimo*, se sumaban al esfuerzo requerido en cada fase del proceso, participaban de los padecimientos y fatigas de los trabajadores, y celebraban el resultado actualizando el compromiso de propiciar fertilidad, salud y longevidad a quienes, observando tabúes alimenticios y sexuales, y un comportamiento acorde con las normas, se mostraban generosos ofreciéndoles cantos, humo de tabaco y yuruma. Celebrar el *najanamu* no solo convocaba a los miembros de la aglomeración a trabajar, bailar y comer juntos; también actualizaba una visión del mundo.

Adicionalmente, sucesivas y diferentes contingencias van haciendo de las visitas ocasionales a Barrancas del Orinoco emigraciones permanentes:

M-MZ-♀-53: 15/05/07

- | | |
|--|---|
| 1. ...are oko ubae, oko ote naunaja dijana | 1. nosotros siempre dormíamos aquí, nosotros no salíamos por ahí para otro lado |
| 2. are ma nobotomo irijibuae | 2. así crecieron mis hijos |
| 3. are tamatika are ubaya | 3. siempre dormíamos aquí |
| 4. mate toatakore Barrancas naunaja mate... | 4. en ese entonces todavía nosotros no habíamos ido a Barrancas... |
| 5. ajabara ajía naunaja | 5. primero nosotros no íbamos |
| 6. ajía naunaka, tamatika ja tanae are | 6. nosotros no remontábamos, aquí estábamos siempre |
| 7. ine Barrancas naunaja ni un mes, ni dos meses | 7. yo no iba a Barrancas ni un mes, ni dos meses |
| 8. tamatika oko are ja tanae, ama toatane oko ja tanae | 8. aquí estábamos siempre, ahora nosotros estamos así |
| 9. ine ajía minaja, Barrancas, minaja Tucupita, minaja | 9. yo no había visto río arriba, Barrancas, no había visto Tucupita, no había visto |
| 10. minaja, minaja Tucupita, ni Barrancas, ni Volcán... | 10. no había visto, no había visto Tucupita, ni Barrancas, ni Volcán... |
| 11. a nobo diana ja dibunae... | 11. el abuelo que se murió le dijo... |
| 12. mayamo naukitane ma motorito tane, ma natoro sanuka | 12. ven conmigo tú serás mi motorista, mi nietico |
| 13. diana aiyamo narue. Diana wajabara naruya tiji aiyamo naruae | 13. ya se va con él. Ya como él va de proero, yo me fui también |
| 14. naruai, naruae, ine miae Tucupita | 14. me fui, me fui, yo vi Tucupita |
| 15. a wajabarawitu Tucupita miaja | 15. por primera vez vi Tucupita |
| 16. carro ma saba jawanera | 16. me daban miedo los carros |
| 17. casi toro té tía | 17. casi nos chocaban |
| 18. carro mikore kakobe tí tía | 18. cuando los veía, me daba golpes el corazón |
| 19. detaya diana miaja | 19. me asustaba cuando los veía |
| 20. nokabamo ama seke ine miai Barrancas | 20. después ahora sí, yo vi a Barrancas |
| 21. toatane jese jawanerawitu | 21. otra vez me asusté al ver peligro |
| 22. casi toro té monuka | 22. como que los carros nos iban a chocar |

M-MZ-♀-53: 15/05/07 (Cont.)

- | | |
|--|--|
| 23. mate ajía ubane majaterone | 23. todavía no sabíamos que íbamos a dormir allá |
| 24. jawanerawitu ka saba casi toroyaja monuka | 24. nos daba miedo, casi nos chocaban |
| 25. ama tai ka berea jakaya kotae | 25. ahora que pasan cerquita de nosotros |
| 26. janoko minajayaja jakayaja pueblo minajayaja | 26. yo no veía janoko, corriendo, no veía pueblo |
| 27. minajayaja bajibajiyaja | 27. sin verlo daba vueltas y vueltas |
| 28. jawanera casi toro té tía | 28. llena de miedo, casi chocamos ¡pam! Sí. |
| 29. toatane oko tamate naoya. | 29. de esta manera regresamos para acá. |
| 30. Barrancas naruya, tamate naoya Barrancas naruya | 30. Vamos a Barrancas, venimos acá y volvemos a ir a Barrancas |
| 31. toatane ja ama jakotae diana atue seke naunaka ja tanae ama seke naruya diana | 31. así estamos ahora, antes no íbamos ahora sí vamos |
| 32. naruya ubaya, naruya ubaya... | 32. vamos y dormimos, vamos y dormimos... |
| 33. tamatika yakara, ajía naukore burata ekidakore | 33. aquí estamos bien, si vamos a barrancas sin dinero |
| 34. najoronaka ubaya | 34. pasamos el día sin comer |
| 35. burata jakore najoroya, burata ekidakore najoronaja | 35. cuando hay dinero comemos, si no hay dinero no comemos |
| 36. takore pollo najoronaka imajanau, fresco jobinaka imajanau burata ekidakore | 36. anochece sin comer pollo, ni beber refresco cuando no hay dinero |
| 37. burata mikore najoroya, burata minajakore najoronaja | 37. si conseguimos dinero comemos, si no conseguimos no comemos |
| 38. kasabamo burata mite yaotanaja | 38. dónde conseguimos dinero si no hay trabajo |
| 39. burata sanuka nisakore sike ja | 39. consiguiendo un poquito de dinero, sí hay |
| 40. nisanajakore ekida | 40. si no se consigue, no hay |
| 41. najoronaka imajanau takitane ja | 41. se tiene que anochecer sin comer |
| 42. tai sike asida ajía ubakitane burata sanuka nisakore ja burata sanuka nisanajakore ekida | 42. ¡eso sí es malo! Remontar para dormir con poco dinero, cuando consigues hay un poquito de dinero, cuando no consigues no hay |
| 43. ajía ubakitane burata iridaja nisakore yakera dijana ... | 43. en Barrancas se duerme bien cuando consigues mucho dinero |

Aunque Barrancas no ofrece seguridad económica y social, volver a los caños no es una opción viable si no se dispone de yernos e hijas que apoyen en las actividades de subsistencia. Si los jóvenes deciden establecerse en Barrancas, sus padres los seguirán, debiendo “aguantar paciencia” y acostumbrarse a un nuevo orden en el que el trabajo por dinero y no el trabajo en el conuco, la recolección o la pesca, posibilita la subsistencia.

Grupo 8. Hombres entre 50 y 59 años: se trata de la transcripción de 22 entrevistas sostenidas en distintos momentos del trabajo de campo, con tres colaboradores de Morichito y uno de *Jojene*. Como complemento de lo expuesto en el grupo anterior, destacaremos las referencias al *najanamu* alusivas al proceso de iniciación como adulto, pues ello suponía participar en las diferentes etapas de la celebración. Con una clara división del trabajo por género y una jerarquía asociada a la edad y el conocimiento, la presencia de “jefes” que organizaran el trabajo confirma su importancia para la ceremonia.

Tanto el *wisiratu* oficiante (*kanobo a rima*) como sus coetáneos (hombres y mujeres “mayores”) eran responsables de convocar y organizar a sus equipos de trabajo. Cada una de las tareas era realizada “en orden”. Inclusive, en la propia celebración el baile y el banquete eran actividades claramente organizadas. Todos comían juntos, pero lo hacían apegados a unas normas.

Estos jefes, a cuyo liderazgo se acoplaban las unidades domésticas, participaban del orden mítico-cosmológico evocado en sus cantos, consagraban las faenas al dirigirle palabras a sus pares *jebutuma*, pues, parte del convenio entre el *wisiratu* y los seres espirituales consistía en que sus esposas, hijas, yernos y nietas *jebu*, trabajarían con los humanos para propiciar abundante yuruma y luego disfrutarla. Por esta razón, la yuruma colectada y almacenada en el *najanamu* (término que designa el envase contenedor de yuruma y también el complejo ceremonial), permanecía un tiempo en el morichal sin tocarse, acompañada solo por el *wisiratu*, quien con sus palabras, ayunos, y tabacos complacía las demandas de *kanobotuma-jebutuma*. Solo después que éstos manifestaran su satisfacción, lo cual solía ocurrir pasados uno o dos meses, el *wisiratu* oficiante convocaba a los adultos mayores de la aglomeración y les anunciaba el inicio de la celebración entregándoles “de palabra”, la yuruma que sería repartida al concluir el baile.

Esa era la fiesta del *najanamu*, y como hemos leído en los relatos anteriores, esa celebración ya no existe. Con la muerte de los *wisimo* y de los adultos mayores que organizaban los equipos de trabajo, murió también el ritual.

Mujeres y hombres con edades comprendidas entre 50 y 59 años, quienes durante sus primeros años conocieron la vida y el trabajo en el

morichal, pero desde su juventud han participado en actividades agrícolas y comerciales de subsistencia, cargos públicos y salidas a centros urbanos, coinciden en afirmar:

M-SR-♂-53: 14/12/06

...ahora no, ahora no hay fiesta...

Y al preguntarles por qué no, esta fue una de las respuestas:

M-JL-♂-57 (aprox.): 06/05/07

- | | |
|--|---|
| 1. JL: ...yo sé el baile, yo ha visto. Pero pa' yo poné una fiesta, pero yo cree que es muy difícil. | 1. JL: ...yo conozco el baile, yo he visto bailarlo. Pero organizar una fiesta yo, yo creo que es muy difícil |
| 2. Entrevistadora: ¿Por qué? | 2. Entrevistadora: ¿Por qué? |
| 3. JL: ¿Por qué? Porque pa' hacer, pa' bailar najanamu, tenemos que irse, tenemos que cuadrarse toda la comunidad pa' sacar najanamu, yuruma de moriche. Yuruma, hay que pasar dos meses en morichal, saliendo... Esa es la creencia de guarao | 3. JL: ¿Por qué? Porque para hacer una fiesta y bailar <i>najanamu</i> tenemos que irnos todos. Tenemos que organizar a toda la comunidad para sacar yuruma de moriche para el <i>najanamu</i> . Hay que pasar dos meses en el morichal sacando yuruma... esa es la creencia de los guaraos |
| 4. Entrevistadora: Umjú | 4. Entrevistadora: Umjú |
| 5. JL: Porque si no pone ese yuruma, porque viene una enfermedad, fiebre, diarrea, así. Entonces se muere. Bueno, dicen... | 5. JL: Porque si no se ofrece yuruma vienen enfermedades como fiebre, diarrea y la gente se muere por ellas. Bueno, eso dicen... |
| 6. Entrevistadora: ¿Y entonces por qué no lo bailan? | 6. Entrevistadora: ¿Y entonces por qué no lo bailan? |
| 7. JL: ¿Por qué no baila? Porque nosotros ya, como no estamos, no estamos sacando yuruma, yuruma. | 7. JL: ¿Por qué no bailamos? Porque nosotros ya no estamos sacando yuruma, no estamos sacando yuruma. |
| 8. Porque toditos somos flojos. Por flojos. | 8. Porque todos somos flojos. Por flojos. |
| 9. Ya nosotros ya dejamos eso. | 9. Ya nosotros dejamos esa costumbre. |
| 10. Porque aquello gente, aquellos los que murieron, los viejos, ellos sí entraba en el monte, ellos sí saben sacar yuruma | 10. Porque aquella gente, los que murieron, los viejos, ellos sí entraban al bosque, ellos sí sabían sacar yuruma |
| 11. ellos ¡acostumbrados pues! | 11. ¡ellos estaban acostumbrados pues! |
| 12. Ellos ya se terminó. | 12. Ellos ya se murieron |
| 13. Ahora de nuevo gente, vamos a decirlo, de nuevo gente los que vinieron jellos no sabe! Porque ellos no estuvo en el morichal... | 13. Ahora la gente joven, vamos a decirlo, los jóvenes que vinieron después jellos no saben! Porque ellos no estuvieron en el morichal... |

M-JL-♂-57 (aprox.): 06/05/07**(Cont.)**

- | | |
|--|--|
| <p>14. Ya, ya hay con mi hermano vamos a entrar.</p> <p>15. Vamos a poner como dos mapires de yuruma. Vamos a celebrar una fiesta allá.</p> <p>16. Yo por ejemplo, y mi hermano, pero los demás de aquí pa' allá... ellos no saben sacar yuruma....</p> <p>17. Ese ya, está allá, todo está ahí, el wisiratu lo puso ahí ya.</p> <p>18. Yuruma, yuruma los dos mapires, tres mapires, entrega, entregó a ellos ya, eso es ya pa' que tenga ahí, kanobo ¡todo!</p> <p>19. Todo el kanobo, todos los, los viejos que se murieron el alma.</p> <p>20. El que sepa bailar, el que estuvo bailando najanamu, jabisanuka.</p> <p>21. Todo wisiratu le dice ya pa' que venga pa'...</p> <p>22. Entonces, cuando está bailando, el wisiratu otra vez se vuelve allá, se pone a cantarlo para hacer tabaco pa' que, ya pa' mandalo, ya yuruma pa' picalo para repartir para nosotros comer...</p> <p>23. Eso que estoy diciendo, propio baile najanamu, cuando tenga yuruma, ese se hace así...</p> <p>24. Entrevistadora: ¿Y entonces cómo hacen con los jebu?</p> <p>25. JL: ¿Ah?</p> <p>26. Entrevistadora: El jebu sigue llegando</p> <p>27. JL: ¡Jebu sigue llegando! Le digo yo, bueno, toda la gente dice, cree, cree, cuando fiesta, cuando se, cuando baila, baila najanamu, jabisanuka sin yuruma, ese, sí viene jebu, dicen.</p> <p>28. Yo creo, yo digo, no, ese viene enfermedad por su cuenta</p> | <p>14. Ya, ya hay acuerdo para entrar con mi hermano.</p> <p>15. Vamos a llenar como dos mapires de yuruma. Vamos a celebrar una fiesta allá.</p> <p>16. Yo por ejemplo, con mi hermano, pero los demás, desde esta casa para allá... ellos no saben sacar yuruma...</p> <p>17. Cuando se hace una fiesta, el <i>wisiratu</i> pone todo allá.</p> <p>18. Los dos o tres mapires de yuruma se le entregan al <i>wisiratu</i> y él se lo entrega a <i>kanobo</i> para que lo tengan ahí ¡todo!</p> <p>19. Todas las almas de todos los viejos que han muerto, <i>kanobo</i>.</p> <p>20. Los que saben bailar, los que han bailado <i>najanamu</i>, <i>jabisanuka</i></p> <p>21. A todos el wisiratu les dice para que vayan...</p> <p>22. Entonces, cuando están bailando, el <i>wisiratu</i> otra vez vuelve a su casa en el bosque para cantar y ofrecerle tabaco a <i>kanobo</i> para poder picar y repartir la yuruma para nosotros comer...</p> <p>23. Eso que estoy diciendo es el verdadero baile <i>najanamu</i>, cuando hay yuruma se hace así...</p> <p>24. Entrevistadora: ¿Y entonces cómo hacen con los <i>jebu</i>?</p> <p>25. JL: ¿Ah?</p> <p>26. Entrevistadora: El <i>jebu</i> sigue llegando</p> <p>27. JL: ¡Jebu sigue llegando! Yo digo, bueno, todos decimos, creemos, creemos, cuando hacemos una fiesta y bailamos <i>najanamu</i>, <i>jabisanuka</i> sin yuruma, ahí sí viene jebu, así dicen.</p> <p>28. Yo creo, yo digo que no, que esa enfermedad viene por su cuenta.</p> |
|--|--|

**M-JL-♂-57 (aprox.): 06/05/07
(Cont.)**

- | | |
|---|--|
| 29. Entrevistadora: Umm | 29. Entrevistadora: Ummm |
| 30. JL: Sí, así está, sí. <i>Jebu</i> sí viene. | 30. JL: Sí, así está, sí. <i>Jebu</i> sí viene. |
| 31. Ahora dice que no, cuando se ataca ahí mismo: “¡No! Ese es por bailar <i>najanamu</i> , por bailar <i>jabisanuka</i> ”. | 31. Ahora dicen que no, pero cuando <i>jebu</i> ataca ahí mismo dicen: “¡No! Eso es por bailar <i>najanamu</i> , por bailar <i>jabisanuka</i> ”. |
| 32. Y porque <i>jebu</i> se puso bravo ahora, ya lo maté un niño o una señora, dice, la gente. | 32. <i>Jebu</i> se puso bravo y por eso mató a un niño o a una señora. Así dice la gente. |
| 33. Entrevistadora: ¿Así dicen ahorita? | 33. Entrevistadora: ¿Así dicen ahorita? |
| 34. JL: Así dicen, sí. Por eso mismo, bailar <i>najanamu</i> sin <i>yuruma</i> , muy difícil, tiene que sacar <i>yuruma</i> . | 34. JL: Sí, así dicen. Por eso mismo, bailar <i>najanamu</i> sin <i>yuruma</i> , es muy difícil, tiene que haber <i>yuruma</i> . |

A falta de mujeres y hombres mayores que convoquen a los equipos de trabajo y coordinen esfuerzos entre las comunidades de una aglomeración, la extracción de *yuruma* se reduce a una actividad familiar que poco tiene que ver con el complejo ritual de otros tiempos, aunque reitera la importancia de satisfacer las demandas de alimento de *jebutuma/kanobotuma*.

Al cambiar las actividades económicas también lo hicieron la cosmovisión y los rituales. Desprovisto de buena parte de sus connotaciones tradicionales y con actores movidos por intereses muy específicos, el *najanamu* financiado por agentes externos es un espacio de negociación, una oportunidad de obtener recursos escasos, pero no una ceremonia ritual.

En este grupo también encontramos alusiones a actividades económicas del pasado y del presente asociadas a la dieta, al respeto a las reglas de residencia posmatrimonial uxorilocal, a las obligaciones del yerno, a la distribución de recursos entre los miembros de una unidad doméstica, y a los cargos públicos y sus consecuencias:

M-JL-♂-57 (aprox.): Feb-2007

Guarao dice: “estoy pobre, no tengo ¡cargo! Yo no tengo”. Por eso trabaja algo. Busca leña, busca ocumo, hace trabajo, pesca, todo eso. Ahora, se va el tiempo, se va el tiempo, no tiene sueldo, qué dice: “Ojalá yo consiga un cargo pa’ yo también recibí algo”. Se va, se va el tiempo. Bueno, viene un, un criollo, llega habla: “mira mi hermano *waraotuma*” ¡Político! Bueno, tú me vas a votar por mí, yo te ayudo. Vota por él, después le da el cargo. Cuando recibe el cargo ya eso (ese) deja olvidado el trabajo. Y ‘cabá (se acaba) el machete, hacha, curiara, y no trabaja, no tala para cosechar ocumo, nada, ya eso olvidado. ¡Todos los días! Paseo, ¡todos los días! Ya el

hombre no piensa en trabajar porque ya tiene real. Bueno, algunas, algunas mujeres se va (van) a pedir ocumo ¡allá! Otra casa, si ve por allá. “Allá hay ocumo”. Se va pa’ allá a pedir. Si hay ocumo le dan un tobo. Porque el marido tiene sueldo, ya él no trabaja, ni sale ni pescá (no sale a pescar), ni sale a busca leña (ni sale a buscar leña). Todo el día en la casa, todos los días de paseo. Ya no tiene nada que hacer, no tiene que hacer nada ya del trabajo, así está ¿por qué? No tiene el conuco ya, ya no tiene nada, como es que ya tiene cargo cobra y come con los reales. ¡En cambio yo! Yo, aunque yo consigue un reales poco (aunque yo consiga un poco de dinero), yo tené que trabajar (yo tengo que trabajar), pa’ yo comé, comé la familia, porque yo todavía (estoy) vivo, yo tené (tengo) que trabajar pa’ las hijas mías. Talase (talar), tumbar, terminar el conuco, después seca y después quemá y después ¡sembrá! Porque todos los días me ayuda ese pan. Pa’ mi, pa’ la mamá, pa’ ellos. Por eso yo tengo algo comida pa’ yo comé con mis hijas. Todo con las hijas mías, todo con los yernos míos, todos conmigo. Así está... Así estamos. ¡Todo! ¡Toda la comunidad! ¡Ninguna comunidad entra al monte a sacar yuruma! ¡Nada! España, *Kuberuna*, Morichito, Barranquilla ¡Nada! Porque pura, consiguieron sueldo, ya no necesita, ya no necesita comida de, de antiguos pues... Gusano, todo, cogollo. Ya está ¡olvidado! Dejó ya porque está comiendo con ¡real!

Un sueldo no es suficiente para garantizar la subsistencia, pero agrega fluidez. Un cargo no es trabajo, no sustituye al conuco, la pesca y la recolección, que si bien suponen esfuerzo, son garantía de adquisición, transmisión y uso de recursos y conocimiento. Conservar unidades domésticas productivas y solidarias es garantía de supervivencia y compartir sigue siendo un valor:

Jo-DR-♂-50 (aprox.): 17/05/07

- | | |
|---|--|
| 1. ... ama yatu maiyamo ma rabatuma
ma rabatane nairibuave | 1. ...ahora mis yernos jóvenes están
conmigo, vinieron hacia mi |
| 2. ama ure abaya kotai | 2. ahora estamos sembrando ocumo |
| 3. “similla” tanaja simillakate yatu
obononaja | 3. semilla, ni siquiera ustedes dicen
semilla, ustedes no quieren |
| 4. du ma similla tane, ma similla tane | 4. pongo mi semilla, mi semilla |
| 5. ine namaya, takore atae ure idaya | 5. yo siembro, ahora otra vez el ocumo
crece |
| 6. idakore nokaba sabaya ama yatu
abitutane nisaya... | 6. después de crecer es de ustedes,
ahora ustedes lo recogen porque es
suyo... |
| 7. ...amaja ma namuna ure yakaraja
idakore inajakaya amasabamo
tanajakore dayá | 7. ... ahora cuando mi ocumo sembrado
crece bastante, de allá llega mi
hermanita a pedir |
| 8. tanajakore si no tai sia noboyaja
diana maukuare turá | 8. si no llega, por ahí llega mi abuelo
hacia mi |
| 9. “satiji ine jekuare nabuae najoro tiji-
tiji sanuka obonoya” | 9. “verdaita yo vine hacia ti, yo quiero
un poquito de ocumo pica-pica” |
| 10. ¡Cómo no! Ine najoro tiji-tiji soatane
maukuare nabakaya kotai ine, ine
wanikitane yana | 10. ¡Cómo no! Yo como ocumo pica-pica,
así llega hacia mi, yo, yo no mezquino |

Jo-DR-♂-50 (aprox.): 17/05/07

- | | |
|--|---|
| 11. ine awajabara naruya | 11. yo voy adelante |
| 12. awajabara naruya daukabayata naruya | 12. voy adelante hacia el conuco |
| 13. turá awajabara joarakitane ine esokaya | 13. yo me paro primero para limpiar el monte y arrancar el ocumo |
| 14. kerei, kerei listo tamaja mi dijana | 14. kerei, kerei (onomatopeya de picar el monte) listo, véalo esto es |
| 15. tamaja iji joarate diana joarane | 15. esto tú vas a arrancarlo ya ¡arráncalo! |
| 16. isiko bajinu dijana | 16. regresa con ocumo |
| 17. tamaja mi ma obonona dijana. | 17. vea, este es mi pensamiento. |
| 18. Warao aobonona tamaitane diana... | 18. Así piensan los guaraos... |

Grupo 9. Mujeres mayores a 60 años: se trata de seis entrevistas sostenidas con cuatro mujeres. Tres de ellas habitantes de Barranquilla y una de *Bamutanoko*, comunidad ubicada en el caño Araguabisi cerca del antiguo Aserradero (ver mapa 2). Las participantes de este grupo calificaron su establecimiento permanente en la ribera como reciente y nos hablan de una vida de continuos desplazamientos en el bosque:

B-BZ-♀-70 (aprox.): 15/05/07

- | | |
|---|---|
| 1. Ma sanukama yatamo | 1. Cuando yo era pequeña |
| 2. idayaja bajibajiyaja tatukamo | 2. crecí andando por allá |
| 3. ine sanukidakore ma obonona dokunae | 3. cuando yo era pequeña llegó mi pensamiento |
| 4. ¡ote! Inabe. | 4. ¡allá! En la montaña. |
| 5. Inabe ma obonona dokunae. | 5. Mi conocimiento llegó en la selva. |
| 6. Tamaisía naba ekuya janoko ekida. | 6. Por aquí, por el caño, no teníamos casa. |
| 7. Inabea oko bajibajibuae | 7. Nosotros andábamos en la selva |
| 8. tamaja janoko nonabuae tiakotae kajiwitu | 8. estas casas que hicieron son nuevas, de antier |
| 9. inabe tata | 9. allá ¡en la montaña! |
| 10. janoko bokoya tata toaraya | 10. alistamos una casa y en ella descansamos |
| 11. tatukamo kemo bokoya toaraya | 11. de ahí, alistamos otra y descansamos |
| 12. waniku kerei, waniku kerei, kawajeraja ubaya janoko nobotai | 12. pasado un mes, pasado un mes, pasa un tiempo largo durmiendo allá hasta que la casa se pone vieja |
| 13. bajibuya bokoya naba ejoboya | 13. regresan al río, se preparan para viajar |

B-BZ-♀-70 (aprox.): 15/05/07
(Cont.)

- | | |
|---|---|
| 14. ka janoko ekida tanae, ka janoko ja tanae ote, tamaja ote | 14. nosotros no teníamos nuestras casas aquí, las teníamos allá |
| 15. tamatika ka janoko ekida tanae | 15. aquí no teníamos nuestra casa |

Aunque sus casas en la ribera del caño Güiniquina son relativamente recientes, las costumbres no. Heredadas de sus ancestros, estas operan como afirmación de una manera de ser guarao y recurso para diferenciarse del otro, el *jotarao*.

B-TZ-♀-64: 25/05/07

- | | |
|---|---|
| 1. oko warao tiji ka najoro oji, abúa, yabakaba | 1. porque nosotros somos guarao comemos fruta de moriche, cogollo de manaca, cogollo de moriche |
| 2. najoroya aru, aru jakore oko najoroya... | 2. comemos yuruma, cuando hay yuruma comemos... |
| 3. ...joida eku oji jate tae mate | 3. ...en el invierno habrá fruta de moriche, pero todavía no es su tiempo |
| 4. oko ojisaba naruya tamatemo | 4. nosotros vamos desde aquí a buscarla |
| 5. nabakakore oko oji najoroya | 5. al llegar comemos fruta de moriche |
| 6. mawarao jakore mobuya | 6. si hay familiares le regalamos |
| 7. iji kate, jemuakuna tamatika jakore. | 7. a ti también, si estás aquí te regalamos |
| 8. Toatane oko ja | 8. Así somos nosotros |
| 9. najoro mikore najoroya diana | 9. buscamos comida y comemos |
| 10. mono mikore mono konakore najoroya | 10. encontramos fruta de manaca, la traemos y comemos |
| 11. jumakaba takore najoroya | 11. cuando hay pescado comemos |
| 12. kajo yabakore najoroya, joku yabakore najoroya | 12. pescamos guabina y comemos, pescamos guarapa y comemos |
| 13. toatane ja... | 13. así está... |
| 14. Ka najoro ama diana oko kuaimo tane diana harina najoroya | 14. Ahora nuestra comida viene de arriba (del delta alto), comemos harina |
| 15. najoro juba najoroya, arroz najoroya funche najoroya | 15. comemos espagueti, comemos arroz, comemos funche |
| 16. najoro era diana, najoro era nakae | 16. hay bastante comida, llega bastante comida |
| 17. ka najoro ure takore najoroya ure jisaba naruya waraya ubaje jejuya | 17. nuestra comida es el ocumo, comemos ocumo cocido, vamos y picamos leña |

B-TZ-♀-64: 25/05/07 (cont.)

- | | |
|--|---|
| 18. tatamo naoya ka janoko nabakaya | 18. de allá venimos y llegamos a nuestra casa |
| 19. ine namoi diana ma namona yawaranae diana | 19. yo ya sembré, ya terminé mi siembra |
| 20. idaya diana jatae diana tida daukuabae ma rawa | 20. al crecer mi yerno tala otro conuco |
| 21. jatakore atae abate | 21. quema y siembra otra vez |
| 22. oko toatane warao tiji diana | 22. porque nosotros somos guarao |
| 23. tuatane ka jokonamo watamo | 23. así estamos, seguimos las costumbres de nuestras raíces (nuestros ancestros) |
| 24. tuatane are ja tane tiji are diana | 24. así estamos siempre, como siempre |
| 25. ma obonona dokú takore | 25. cuando tuve uso de razón |
| 26. tamatika ja tanae mi ure, ure ja tanae diana | 26. ya aquí había, fijate, ocumo, ya había ocumo |
| 27. jubaji tamatika jido mate, jubaji jido | 27. esta tierra todavía era nueva, tierra nueva |
| 28. jido mate jubaji jido mate | 28. nueva todavía, todavía la tierra era nueva |
| 29. ma obonona dokú ine tane jakitane | 29. me llené de conocimiento para estar así |
| 30. diana ure ja diana | 30. ya había ocumo |
| 31. harina ja diana, arroz ja, funche ja, najorojuba ja | 31. ya había harina, había arroz, había harina de maíz, había espagueti |
| 32. tatukamo ine idayakore, tatuka wabinoko nakae diana | 32. de allí cuando yo estaba creciendo, allí montaron ya un negocio |
| 33. tatuka najoro amuara ekida... | 33. allá la comida era barata... |
| 34. ine idayaja ama sike najoro amuara taera nakae diana | 34. ahora yo crecí y la comida está cara, muy duro el precio (difícil para comprar) |

La dieta, “tener buen pensamiento” y “no mezquinar”, son códigos clave en la elaboración de estos relatos, pero no solo para afirmar una identidad, también para denunciar su pérdida:

B-NT-♀-70 (aprox.): 23/04/07

- | | |
|---|--|
| 1. ...Ebe monukayana, ama oko najoroya, ama oko jotarao monuka najoroya | 1. ...Porque ahora es diferente, ahora nosotros comemos, ahora comemos como (el) criollo |
| 2. warao ekorona, kaidamotuma waraowitu | 2. los guaraos se acabaron, nuestros ancianos, guaraos de verdad |

**B-NT-♀-70 (aprox.): 23/04/07
(Cont.)**

- | | |
|--|--|
| 3. oko waraowituyana. | 3. nosotros no somos guaraos de verdad. |
| 4. Ka obonona warao iabanae | 4. Nuestro pensamiento guarao se acabó |
| 5. ine kate nonaya ine kate cesta
nonaya, cesta nonaya | 5. yo hago, yo hago cestas, hago cestas |
| 6. oko ubaya jekuno isiko oko ubae | 6. nosotros dormimos con candela,
dormimos |
| 7. ubae jekuno isiko tamasabaya | 7. dormimos con candela por este lado |
| 8. ka nobotomo ubaya kuaya | 8. nuestros hijos duermen por arriba |
| 9. toatane oko jatubuae, ama oko
tuatanaja, diana warao iabanae | 9. así estábamos, ahora nosotros
dejamos eso, ya abandonamos lo
guarao |
| 10. ka obonobuna warao ekida diana... | 10. ya no hay pensamiento guarao... |

Grupo 10. Hombres mayores de 60 años: comprende las transcripciones de 19 entrevistas sostenidas entre septiembre de 2006 y mayo de 2007, con dos colaboradores de Barranquilla y dos de Morichito. Estos textos y los del grupo 9 funcionaron como matriz generativa del sistema de códigos expuesto. Sin embargo, en este apartado destacaremos la emergencia de una noción de progreso humano en la que resuena una concepción unilineal de la evolución cultural característica de la Europa de los siglos XVII, XVIII y XIX, que habiendo servido entonces como justificación para el desmantelamiento de instituciones tradicionales, el despojo y la muerte de gran parte de la población nativa americana, sigue operando a favor del olvido de formas milenarias de interpretar y habitar el mundo:

M-NZ-♂-60: 20/09/06

Ahorita ya como estamos más, más alto, y también el día está mal, hoy día, este año vamos a seguir muriendo.

B-GR-♂-67 (aprox.): (2) 10/11/06

- GR: ...Sí, ahora nosotros somos nuevos, ahorita ya no existe eso. Ya pasado, de antes, estas costumbres que nosotros teníamos aquí, en esta parte, que nosotros decíamos *najanamu*, que nosotros sacábamos yuruma, bastante yuruma, para poner un baile para nosotros, alegre, el baile, ya estamos terminando. Podemos decir que ya no hay, no existimos más. Bueno, ya, que nosotros no existimos más, más nada. Tú no estás viendo que ahorita no hay nada *najanamu*, no hay movimiento de sacar la yuruma ni nada... (Digresión sobre el *najanamu*)... Sí se cree. La creencia todavía no la hemos dejado, pero la costumbre de sacar la yuruma para el *najanamu* sí, ya eso nosotros estamos dejando ya todo. Vamos a decirle que ya nosotros hemos dejado.

- Entrevistadora: Y si siguen creyendo, ¿cómo hacen para negociar con el *jebu*, con los *jebu*? Porque fíjese, si antes el *najanamu* servía para ofrecer la yuruma para...
- GR: Para que no caigan los *jebu* a los muchachos, la enfermedad y eso. Pero ahorita no sabes que ya estamos terminando eso, de antes, ahorita lo que creemos es un poquito nada más, sí, no es mucho. Ahorita todavía ¡un poquito! Le dice bueno, “aquel muchacho que está con el vómito”, que le está dando vómito con dolor y lloradera del niño “ese seguro *tai jebu ja*” (tiene *jebu*). Va al *wisiratu*, toca la maraca y se calma el dolor. Así estamos ahorita. Pero antes también era igual, igualmente. Pero lo que yo estoy diciendo la sacada de bastante yuruma para el *najanamu*, para que no vengan los espíritus, vamos a decir, a nosotros y eso, eso ya está dejando ya. Tú no ves que ya va civilizando y va terminando todo ya, del primero ya nosotros estamos recordando ya. Esa costumbre ya nosotros no existimos más nada. El baile *najanamu* ya se está terminando...

Heinen y Ruddle (1974: 126, 133-136), señalaron que en el delta bajo central del Orinoco el ritual del *najanamu* involucraba la producción, almacenamiento, conservación y distribución de grandes cantidades de alimento (*aru*), reduciendo el riesgo de hambruna durante la época de lluvia, cuando la disponibilidad de yuruma se ve reducida por la formación de la inflorescencia y los frutos de la palma de moriche. El *najanamu* estaba asociado con el culto a *kanobo*, otorgándole al *wisiratu* de mayor rango la autoridad para guiar a su gente en los momentos de escasez y organizar equipos de trabajo en los que se favorecía la emergencia de niveles de prestigio, así como la diversificación de opciones económicas individuales que aseguraban una ofrenda abundante de alimentos.

El fin del *najanamu* y el avance de la “civilización” nos indican que un complejo de prácticas y creencias ha dejado de existir y el estilo de vida de estas comunidades ha mutado. La probabilidad de éxito sigue asociada a la aplicación de destrezas en actividades de subsistencia y a la solidaridad. El *najanamu* no garantizaba la salud de todos, pero sí la sobrevivencia de la mayoría. Hoy también, saber hacer juntos hace posible la vida.

Conclusiones

Con una trayectoria de aproximadamente 7000 años en el delta del Orinoco, el pueblo guarao sostuvo un estilo de vida con una economía especializada en la recolección de productos silvestres, la pesca en aguas dulces, la cosecha de cangrejos marinos y la cacería ocasional. Contaba con un sofisticado conocimiento ecológico y una visión del mundo que lo habilitaba para morar en un territorio que no despertó las apetencias de poblaciones prehispánicas de tradición agrícola (Arawak y Caribe), ni de los colonos europeos, funcionando como un refugio fortuito que le permitió controlar el grado de contacto con otros pueblos y sobrevivir a los desmanes de la conquista y la colonización.

En el siglo XX esta relativa seguridad fue quebrantada con la extensión de actividades agrícolas de subsistencia hasta la zona de marismas y pantanos, la incursión de empresarios y políticos, y el establecimiento de una propuesta religiosa extranjera. Interesados en estudiar los cambios y ajustes experimentados por esta sociedad, analizamos relatos sobre la vida cotidiana de hombres y mujeres habitantes del delta bajo central.

A partir de un *corpus* de análisis constituido por 73 transcripciones de conversaciones sostenidas con 41 participantes (17 hombres y 24 mujeres con edades comprendidas entre 20 y 70 años), obtuvimos un sistema de 127 Códigos: uno libre (“Agresiones contra la mujer”), y 126 agrupados en 30 Familias que a su vez asociamos en 8 Superfamilias: Actividades económicas, Ideas sobre la naturaleza, Materiales de historia de vida, Relaciones interétnicas, Salud, medicina y chamanismo, Historia y cambio cultural (“Dejar costumbre”), Identidad cultural y Socialización. Luego de describir el sistema de Códigos, ilustramos su comportamiento por grupos de edad y género, arribando a las siguientes conclusiones transversales:

1. La palabra, el pensamiento y la comida “guarao” forman parte de una herencia ancestral que sobrevive y coexiste con el cultivo del conuco, los cargos y los desplazamientos regulares a centros urbanos. Recordemos algunas expresiones:

B-TZ-♀-64: 25/05/07:

- | | |
|---|--|
| 1. ...oko warao tiji ka najoro oji, abúa, yabakaba... | 1 ...porque nosotros somos guarao comemos fruta de moriche, cogollo de manaca, cogollo de moriche... |
| 2. ...najoro juba najoroya, arroz najoroya funche najoroya... | 2. ...comemos espagueti, comemos arroz, comemos funche... |
| 3. ka najoro ure takore najoroya ure jisaba naruya waraya ubaje jejuya... | 3. nuestra comida es el ocumo, comemos ocumo cocido, vamos y picamos leña... |
| 4. oko toatane warao tiji diana | 4. porque nosotros somos guarao |
| 5. tuatane ka jokonamo watamo | 5. asi estamos, seguimos las costumbres de nuestras raíces (nuestros ancestros) |

2. Si bien los sueldos obtenidos por afinidad política complementan la dinámica financiera de las familias entrevistadas, rivalizan con mecanismos tradicionales de emergencia de prestigio y autoridad:

M-RR-♂-30: 20/04/07: ...nosotros mismos somos los que nos buscamos siempre la comida porque no tenemos sueldo...

M-JL-♂-57 (aprox.): Feb-2007: Guarao dice: “estoy pobre, no tengo ¡carga! Yo no tengo”. Por eso trabaja algo. Busca leña, busca ocumo, hace trabajo, pesca, todo eso. Ahora, se va el tiempo, se va el tiempo, no tiene sueldo, qué dice: “Ojalá yo consiga un cargo pa’ yo también recibí algo”. Se va, se va el tiempo. Bueno, viene un, un criollo, llega habla: “mira mi hermano *waraotuma*” ¡Político! Bueno, tú me vas a votar por mí, yo te ayudo. Vota por él, después le da el cargo. Cuando recibe el cargo ya eso (ese) deja olvidado el trabajo. Y ‘cabá (se acaba) el machete, hacha, curiara, y no trabaja, no tala para cosechar ocumo, nada, ya eso olvidado.

3. Las visitas y emigraciones a centros urbanos extienden el alcance de las unidades domésticas:

B-MT-♀-40 (aprox.): 23/04/07: tengo dos hermanas menores allá en Barrancas allá está, allá está mi primer hijo...

Y dan continuidad a antiguos desplazamientos, pues como señalamos en la introducción, los guaraos del delta del Orinoco y del noroeste de Guyana incursionaron y establecieron asentamientos en el sur y oeste de Trinidad hasta bien entrado el siglo XIX, conservando un flujo de visitas hasta 1940. (Boomert 2000: 68; 2006: 158). Pero además, no podemos perder de vista que entre los habitantes del caño Güiniquina, las emigraciones a Barrancas del Orinoco y a otros centros urbanos guardan relación con la ausencia de ofertas locales de trabajo remunerado.

4. Las afirmaciones de identidad y valores culturales registrados en los relatos analizados nos remiten a las especializaciones ecológicas e ideológicas descritas por Woodburn (1982), Bird-David (1990), Ingold (1991; 2001), y Rival (2001), para sociedades con un modo de producción cazador-recolector que, pese a sus diferentes estilos de vida, comparten rasgos generales tales como: una economía desinteresada en acciones futuras, una forma particular de transacción (pedir-dar), en la que recibir es un derecho y dar una obligación, y una percepción metafórica del ambiente como un semejante generoso. En nuestra opinión, la economía tradicional de los guaraos reposaba en una organización social de nivel familiar, disponía de un modo de producción impulsado por el propósito de compartir (sin implicar retribución inmediata o equivalente), en el que cada uno participaba en la obtención y distribución de recursos, contando con el conocimiento exhaustivo del entorno y una visión del mundo, elaborada en mitos y actualizada en ritos, que les permitía la explotación selectiva de recursos ambientales y generaba mecanismos reguladores del comportamiento propendiendo al equilibrio social y ambiental.

B-NT-♀-70 (aprox.): 23/04/07:

- | | |
|---|--|
| 1. ...warao ekoronae, kaidamotuma waraowitu | 1. los guaraos se acabaron, nuestros ancianos, guaraos de verdad |
| 2. oko waraowituyana. | 2. nosotros no somos guaraos de verdad. |
| 3. Ka obonona warao iabanae | 3. Nuestro pensamiento guarao se acabó... |
5. Dislocado, vimos cómo este sistema de prácticas ecológicas y creencias religiosas es rememorado por los participantes para declarar su pérdida:

B-GR-♂-67 (aprox.): (2) 10/11/06: ...ahorita lo que creemos es un poquito nada más, sí, no es mucho. Ahorita todavía ¡un poquito! Le dice bueno, “aquel muchacho que está con el vómito”, que le está dando vómito con dolor y lloradera del niño “ese seguro *tai jebu ja*” (tiene *jebu*). Va al *wisiratu*, toca la maraca y se calma el dolor. Así estamos ahorita. Pero antes también era igual, igualmente. Pero lo que yo estoy diciendo la sacada de bastante yuruma para el *najanamu*, para que no vengan los espíritus, vamos a decir, a nosotros y eso, eso ya está dejando ya. Tú no ves que ya va civilizando y va terminando todo ya, del primero ya nosotros estamos recordando ya. Esa costumbre ya nosotros no existimos más nada...

Pero también para dar testimonio de su presencia en costumbres como la residencia uxorilocal posmatrimonial, obligaciones de generosidad al interior de la unidad doméstica, y en la eficacia del “daño guarao” como mecanismo regulador del comportamiento.

B-HV-♂-44: 25/04/07:

- | | |
|--|---|
| 1. ajá, así hace, si termina la siembra, otro trabajo más ¿no? | 1. ajá, así hacemos, cuando terminamos de sembrar, hacemos otro trabajo |
| 2. No porque yo siempre aquí, nosotros los guarao aquí trabaja ¿no?... | 2. Porque yo siempre estoy aquí. Nosotros los guarao aquí trabajamos |
| 3. Pa' que tenga este, pa' que tenga comida, para uno ¿no? | 3. Trabajamos para tener comida para nosotros |
| 4. Ajá, y ni es pa' nosotros, o sea, pa' la familia | 4. Ajá, no es solamente para nosotros, es para la familia |
| 5. pa' que tenga, pa' comer familia... | 5. para que la familia tenga para comer... |

- M-RR-♂-30: 20/04/07: ...después, cuando conseguimos mujer dejamos a nuestra madre, dejamos a nuestro padre, nosotros caemos en otra casa nos quedamos con nuestra suegra y nuestro suegro...

M-IZ-♀-30: 17/12/06: ... ¡Los guarao sí es arrechó por brujo ve! (los guarao sí son arrechos para hacer brujería). Yo no quiero que me eche brujo ¡nadal! Ni a mi hijo, ni a mi mamá... Ve, cuando escuchó (que) mi mamá estaba grave, él estaba en Tucupita, se asustó según. Ahora él (nos) habla a nosotros, él no (nos) hablaba a nosotros...

6. En el ámbito disciplinario, este trabajo nos colocó ante retos importantes. Por una parte la escucha atenta y comprensiva de las voces de unos y otros nos aproximó a una red de términos, predicados e instrumentos auxiliares que, organizada en un sistema de códigos, constituye un esquema de referencia o un sistema de coordenadas periféricamente vinculado a situaciones estimulativas que establece lo que hay, es decir, una ontología (Olmos 1994: 41). Considerando que tales esquemas son relativos a sus comunidades de uso, una parte crucial de esta investigación consistió en ejercicios de traducción, con la consecuente indeterminación definida por Quine (1968: 39-92; 1987: 9), en alusión a las muchas y distintas maneras en las que puede traducirse una sentencia. De esta forma, asumimos que el estudio del cambio cultural en sociedades con modos de producción mixtos, atiende a procesos de comunicación y negociación de significados. Interacciones que pasan por la descripción y la búsqueda de términos comunes para alcanzar acuerdos mínimos y temporales.

En segundo lugar, los resultados obtenidos en el análisis nos invitan a revisar la noción cazador-recolector como un marco teórico propicio para la interpretación de la información etnográfica. No como una falacia analógica que vela las diferentes condiciones de existencia de las sociedades cazadoras-recolectoras pasadas y contemporáneas, ni como una categoría amplia y homogénea que refiere un prototipo social, sino como un recurso heurístico. Recordando la apreciación de Bartra (2013: 23), sobre la “abigarrada feria de alteridades que acompaña las formas actuales del poder político”, no buscamos establecer “alteridades auténticas”, recurrimos a teorías que sirven como marcos de interpretación en los que resuenan los sentidos elaborados por sujetos particulares en torno a su vida, permitiéndonos identificar ajustes de rasgos culturales antiguos (conocimientos, costumbres y formas de concebir el mundo), con los que afirman una identidad particular, histórica, contingente y mutable; describen un curso evolutivo y cuestionan la posibilidad de la convivencia en condiciones de equidad, sin suprimir las diferencias.

Agradecimientos. Deseo expresar mi gratitud a los hombres y mujeres del pueblo guarao que aceptaron la invitación a conversar y pensar sobre su estilo de vida. Al Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas por brindarme los recursos necesarios para el desarrollo de esta investigación como parte de la Tesis de Grado presentada como

requisito parcial para optar al título de Doctora en Ciencias, mención Antropología (Nava 2012). A Leticia Marius y Nuria Martin por su apoyo en la elaboración de los mapas. Al Dr. Werner Wilbert, tutor paciente que una y otra vez leyó y animó el proyecto del cual este artículo es parte. Al Dr. Dieter Heinen (Q.E.P.D.) por su generoso legado; y a los árbitros que develaron errores haciendo más fiable el contenido.

Bibliografía

- ANDER-EGG, E.
2003 *Métodos y técnicas de investigación social. Volumen IV: Técnicas para la recogida de datos e información.* Lumen, México D. F. México.
- ARFUCH, L.
1995 *La entrevista una invención dialógica.* Paidós, Barcelona. España.
2002 Dialogismo. En: *Términos críticos de la sociología de la cultura.* C. Altamirano (ed.), 64–68. Paidós, Buenos Aires. Argentina.
- AYALA, C. Y W. WILBERT.
2007 *La mujer warao: de recolectora deltana a recolectora urbana.* Monografía N° 51. Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas. Venezuela.
- BAJTÍN, M.
1999 *Estética de la creación verbal.* Siglo XXI editor, México D. F. México.
- BARRAL, BASILIO DE
2000 *Diccionario warao-castellano, castellano-warao.* Universidad Católica Andrés Bello. Hermanos Capuchinos Menores. Caracas.
- BARTRA, R.
2013 *Territorios del terror y la otredad.* Fondo de Cultura Económica. México.
- BIRD-DAVID, N.
1990 The giving environment: another perspective on the economic system of gatherer-hunters. *Current Anthropology* 31, 2: 189–196.
- BOOMERT, A.
2000 *Trinidad, Tobago and the Lower Orinoco interaction sphere: An archaeological/ethnohistorical study.* Cairi Publications, Alkmaar. The Netherlands.
2006 Between the mainland and the islands: the Amerindian cultural geography of Trinidad. *Antropologando.* 5 (15): 149–179.

- DÍAZ, L.
1991 Prólogo a la edición española. En: *Retóricas de la antropología*, James Clifford y George Marcus (eds.), 9-19. Ediciones Júcar. España.
- OFICINA CENTRAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (OCEI)
1985 *Censo Indígena de Venezuela. Nomenclátor de comunidades y colectividades*. Realizado en 1982 y publicado en 1985.
- HEINEN, D.
1988a *Okó Warao: marshland people of the Orinoco Delta*. Ethnologische Studien BD. 4, Münster. Alemania.
1988b Los Warao. En: *Los aborígenes de Venezuela*. Vol. III Etnología Contemporánea, W. Coppens & B. Escalante (eds.), 585-689. Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas. Venezuela.
- HEINEN, D. Y K. RUDDLE
1974 Ecology, Ritual, and Economic Organization in the Distribution of Palm Starch among the Warao of the Orinoco Delta. *Journal of Anthropological Research* 30: 116-138.
- HEINEN, D., R. LIZARRALDE Y T. GÓMEZ
1994-1996 El abandono de un ecosistema: el caso de los morichales del Delta del Orinoco. *Antropológica* 81: 3-36.
- HEINEN, D., J. SAN JOSÉ, H. CABALLERO Y R. MONTES
1995 Subsistence activities of the warao indians and anthropogenic changes in the Orinoco Delta vegetation. *Scientia Guaianae* 5: 312-334.
- HEINEN, D., W. WILBERT Y T. RIVERO
1998 Idamo Kabuka: El "Viejo Corto". *Antropológica. Suplemento* N° 6. Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas. Venezuela.
- INGOLD, T. 1991
[1986] Notes on the foraging mode of production. En: *Hunters and gatherers 1: history, evolution and social change*, Tim Ingold, David Riches y James Woodburn (eds.), 269-285. Oxford: Berg Publishers Limited.
2001 [1996] El forrajero óptimo y el hombre económico. En: *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*, Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.), 37-59. México: Siglo Veintiuno Editores.
- LAVANDERO, J. (ed.)
2000 *Noara y otros rituales*. IV. Hermanos Menores Capuchinos. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas. Venezuela.

- s/f. *Guarao versus Wáraw: dos versiones usuales*. Venezuela: Viceministerio de Cultura. Consejo Nacional de la Cultura. Gobernación del Estado Delta Amacuro.
- 1994 *Uaharaho: ethos narrativo*. Hermanos Capuchinos. Caracas.
- LINCOLN, Y. Y E. GUBA
1985 *Naturalistic inquiry*. Sage Publications, Beverly Hills. USA.
- MINISTERIO DEL AMBIENTE Y DE LOS RECURSOS NATURALES RENOVABLES (MARNR).
1982 *Plan de manejo de las comunidades indígenas Warao. Informe Preliminar*. Tucupita: Ministerio del Ambiente y de los Recursos Naturales Renovables, División de Administración del Ambiente, Zona Administrativa N° 12, T. F. D. A. Venezuela.
- MOSONYI, E., J. MOSONYI Y B. ARINTERO
2000 Warao. En: *Manual de Lenguas Indígenas de Venezuela*. Tomo I. Serie Orígenes, Esteban Mosonyi y Jorge Mosonyi (eds.), Caracas: Fundación Bigott. Pp: 116–183.
- MUÑOZ, J.
2005 *Análisis cualitativo de datos textuales con ATLAS.ti 5*. Universitat autònoma de Barcelona, Barcelona. España.
- MURDOCK, G.
2004 *Sistema para la Clasificación de Datos Culturales de Murdock*. Edición de 1982 con modificaciones incorporadas en 2004. Disponible en: http://www.yale.edu/hraf/Ocm_xml/newOcm.xml#140. Última revisión: 09 de febrero de 2011.
- MURDOCK, G., C. FORD, A. HUDSON, R. KENNEDY, L. SIMMONS Y J. WHITING
1982 *Outline of cultural materials*. Quinta edición revisada. Human Relations Area Files, USA.
- NAVA, J.
2012 *Del morichal a la ribera: dinámicas de cambio cultural y entramados subjetivos entre los warao del delta bajo central*. Tesis Doctoral, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Altos de Pipe. Venezuela.
- OCEI
1985 *Censo Indígena de Venezuela*. República de Venezuela, Oficina Central de Estadística e Informática. Caracas.
- OLMOS, T.
1994 La filosofía de Quine. En: *Cuadernos de Postgrado N° 7: Lenguaje, epistemología y ciencias sociales*, Verónica Rodríguez Blanco (compiladora). 33–45. Fondo Editorial Tropykos. Comisión de Estudios de Postgrado. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

- PONTE, V.
 1995 Contributions of the Warao Indians to the ichthyology of the Orinoco Delta, Venezuela. En: *Scientia Guaianae*, D. Heinen, J. San José, H. Caballero (eds.). 5: 371-392. Deutsche Forschungsgemeinschaft. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, Caracas. Venezuela.
- QUINE, W. V. O.
 1968 *Palabra y objeto*. Editorial Labor S. A. Barcelona.
 1987 Indeterminacy of translation again. *The Journal of Philosophy*. LXXXIV-1: 5-10.
- RICCEUR, P.
 2003 *Teoría de la Interpretación: discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI editores. Universidad Iberoamericana, México D. F. México.
- RIVAL, L.
 2001 Introduction: South America. En: *The Cambridge encyclopedia of hunters and gatherers*, Lee, Richard y Richard Daly (eds.). 77-85. Cambridge: Cambridge University Press.
- SANOJA, M & I. VARGAS-ARENAS
 1995 *Gente de la canoa: economía política de la antigua sociedad apropiadora del noreste de Venezuela*. Fondo Editorial Tropykos. Comisión de Estudios de Postgrado de la Universidad Central de Venezuela, Caracas. Venezuela.
- SANTOS, B.
 2003 *La caída del ángelus novas: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Antropos. Bogotá.
- VAN ANDEL, T.
 1967 The Orinoco Delta. *Journal of Sedimentary Petrology* 37 (2): 297-310.
- VAQUERO, A.
 1965 *Idioma Warao: morfología, sintaxis, literatura*. Estudios venezolanos indígenas. Editorial Sucre. Caracas.
- WILBERT, J.
 1980 Genesis and demography of the Warao subtribe: The Winikina. En: *Demographic and biological studies of the Warao Indians*, Johannes Wilbert y Miguel Layrissé (eds.). 13-47. Universidad de California. Latin American Center Publications, Los Angeles. USA.
 1993 *Mystic endowment: religious ethnography of the Warao Indians*. Harvard University Press, Massachusetts. USA.

- 1996 *Mindful of famine: religious climatology of the Warao Indians*. Harvard University Press, Massachusetts. USA.
- Wilbert, W.
- 1992 Bush-spirit encounters in Warao life and lore. *Antropológica* 77: 63–92.
- WILLIAMS, D.
- 1992 El arcaico en el noroeste de Guyana y los comienzos de la horticultura. En: *Prehistoria sudamericana: nuevas perspectivas*, B. Meggers (ed.). Taraxacum, Washington. Chile.
- WOODBURN, J.
- 1982 Egalitarian societies. *Man* (N. S.) 17: 431–451.

Jenny Nava Díaz

Laboratorio de Ecología Humana
Centro de Antropología, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas
Calle Panamericana, km 11, Altos de Pipe. Código postal 1204
Telef. Ofc. 5041991 / Fax: 5041085 / jdcnava@ivic.gob.ve
