

Ronny Velásquez
Mitos de creación
de la cuenca
del Orinoco





Mitos de creación *de la cuenca* del Orinoco

1.ª edición digital Fundación Editorial El perro y la rana, 2022

© Ronny Velásquez

©Fundación Editorial El perro y la rana

Edición

Luis Lacave

Corrección

Erika Palomino

Diagramación

Odalís Vargas

Diseño de portada

Greisy Letelier

Ilustración de portada

Glifos de figuras fitomorfa, zoomorfa y espíritu del báquiro. Río Caroní, El Guri, estado Bolívar

Hecho el Depósito de Ley:

ISBN: 978-980-14-5128-0

Depósito legal: DC2022001515

Ronny Velásquez

Mitos de creación
de la cuenca
del Orinoco

Agradecimientos

Al antropólogo Maury Márquez por su ayuda incondicional
en la realización de este libro.

Al etnomusicólogo Héctor Figueroa, compañero de viajes
en ese inmenso delta del Orinoco.

A Yuruhary Gallardo, por su constante apoyo
en la edición de este libro y en los viajes al Amazonas.

Al narrador Temeni Chamanare, líder de los yekuana.

A Estefano Cadena, compañero de viaje.

A Shapori Karakawe, chamán yanomami.

A los amigos piaroa, Gerardo Infante y Catalina.

Al diácono y excelente narrador, Bartolomé Gimón,
conocedor de la oralidad piaroa.

Al famoso sacerdote Padre Bórtoli, experimentado erudito del Amazonas.

A mis alumnos de literaturas indígenas de la UCV.

Por la edición del libro a los amigos Luis Lacave y Juan Pedro Herraiz.

Nota editorial

Los mitos sobre la creación del mundo de los pueblos indígenas originarios ubicados en la región de la cuenca del río Orinoco son expresiones fundamentales de nuestra cultura ancestral que poseen una extraordinaria riqueza simbólica y un valor determinante en la conformación de nuestra identidad como pueblo de raíces claramente multiétnicas. El antropólogo, docente y especialista Ronny Velásquez realiza en la presente obra una selección de seis mitos de creación correspondientes a las etnias piaroa, yekuana, yanomami, ñengatú (yeral), warao y tamanaco, compilados y comentados por él mismo como parte de sus extensas investigaciones de campo sobre nuestros aborígenes. La importancia del mito para los integrantes de estas etnias va más allá del hecho de ser relatos de creación del mundo repetidos generación tras generación, sino que en sí mismos son expresión y sustancia de su mundo espiritual, siendo para ellos realidades que expresan su cosmogonía, su visión del mundo y de la vida. Estos relatos de creación, como dice acertadamente el profesor Velásquez, poseen una extraordinaria vitalidad y están presentes en todos sus rituales y ceremonias.

Los relatos incluidos aquí acerca de los orígenes del mundo, del hombre, del fuego y de los alimentos, entre otros, son

narrados y explicados minuciosamente por el autor con la intención de acercar su simbolismo y la belleza de sus expresivas metáforas tanto al estudioso de la materia como al lector no especializado. Ilustraciones y fotografías de jóvenes artistas plásticos y del mismo autor contribuyen a hacer más atractiva esta edición, pensada como un aporte a la difusión de nuestras ancestrales culturas aborígenes. Con ella, nuestra Editorial continúa su labor en pro de la difusión de nuestros más auténticos valores, aquellos que nos identifican y definen como pueblo y como cultura.

Presentación

Partiendo de la naturaleza misma, los mitos aborígenes reflejan el pensamiento de los hombres que están sujetos al mundo espiritual, que se expresa a través de las actuaciones chamánicas, en las cuales rito y música están firmemente unidos.

Se trata de un mundo de expresión, de pensamiento y de vida de hombres que pertenecen a las edades mitológicas, que se concreta en imágenes irremplazables, ya que su vida encuentra en el mito su propio sentido y manera de expresarse.

El mito es para el aborígen no una historia repetida, sino una realidad vivida. Es algo creído, producido en edades lejanas, conocido por los chamanes que son depositarios de los conocimientos sobre sus orígenes y sobre la forma de su ejecución.

El pequeño libro que presentamos quiere llevar al lector el conocimiento de una serie de mitos que nuestros indígenas conservan y viven en cada generación. Recopilados por estudiosos de las culturas amerindias y presentados a través de la pluma de uno de nuestros investigadores que los hizo tangibles con el auxilio del arte pictórico de dos jóvenes artistas que interpretaron estos mitos con ojos y técnicas actuales para el lector de hoy.

Se acoplan así la esencia del saber antiguo con la concepción plástica contemporánea, nexo de comprensión para un arte

propio, que busca inspiración en lo más profundo de nuestras raíces telúricas y se expresa en un lenguaje de nuestro tiempo.

ISABEL ARETZ
CARACAS, 1992
PRESENTACIÓN DE LA PRIMERA EDICIÓN
EN HOMENAJE A LA LUCHA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (1992)

Los mitos aborígenes

Es solo recurriendo al mito que el ser humano logra vivir de manera integral, y dentro de los límites del mito, hasta la muerte tiene sentido. Si no se realizan los rituales de los procesos míticos, el hombre teme a la muerte, hay confusión, incertidumbre, y no encuentra su lugar, ni asume el papel que debe cumplir en su paso por la vida.

Es allí donde percibimos la importancia de la relación, casi simbiótica, entre el hombre aborigen y su entorno, la naturaleza, en donde vida, muerte y viaje hacia el mundo definitivo solo se pueden producir si existe una integración total. Por estas razones, infinidad de mitos están referidos a los orígenes de los elementos, y si bien, el hombre en la vida real sacrifica una parte de la naturaleza en la cual se desenvuelve, la cultura produce los rituales y ceremonias que lo reconcilian con su entorno. Es decir, sus dioses o espíritus que son parte de su naturaleza exigen la ritualización que se manifiesta como producto tangible e inmaterial de la creación cultural. Para los aborígenes no existe un universo irracional, todo tiene una explicación significativa en la que, plantas, animales y demás elementos están organizados por fuerzas superiores y todos cumplen un papel significativo.

Los mitos aborígenes poseen una gran vitalidad, estos relatos viven para ellos. Son personajes de su mundo simbólico, no son ficción ni son solo literatura, y aunque asuman elementos de ambas expresiones también conllevan la presencia de valores axiológicos y reorientan el comportamiento humano, que es normalizado por el conocimiento y la conducción chamánica que requiere de rituales. Y cada ritual y ceremonia están sustentados por procesos míticos. Estos relatos cumplen, para tales efectos, las estructuras ausentes de su simbolismo y a la vez, conforman una especie de estructura del sentimiento colectivo.

Bajo estas orientaciones, afirmamos que cada cultura aborigen posee su propia mitología, la cual protegen y definen como necesaria para la enseñanza, orientación y comportamiento, y hace que los miembros de su pueblo se identifiquen con ella, pues sus mitemas pertenecen a su propio saber tradicional y bajo esta condición se estructuran sus formas filosóficas para entender sus universos y, a la vez, conformar los temas de enseñanza y aprendizaje de sus más significativas tradiciones. De esta manera, los mitos de sus culturas explican los actos primordiales y extraordinarios de sus seres creadores, ya sean espíritus tutelares o héroes culturales, así como también relatan historias de épocas pasadas en las cuales seres humanos y animales no eran diferentes, y por lo tanto se entendían en sus propios idiomas. Estas historias sobre los seres superiores de tiempos originarios, asumen la veracidad de ser historias sagradas. Ocurrieron en el principio del tiempo, es decir, *in illo tempore*, tal como lo describe Mircea Eliade, y por tanto no existe posibilidad de duda; cada acción mítica conlleva a determinado comportamiento, y además se le suma la acción ritual y ceremonial que en sí cada mito exige, y es solo de esta forma que sus culturas permanecen en el tiempo.

Esta comprensión del mito como creación, es la que marca las pautas paradigmáticas sobre las variadas explicaciones del comportamiento humano, animal, o de los seres aparentemente inanimados para la mente “racional”, que estudia la naturaleza en la cual se desenvuelve cada cultura. Es decir, el mito marca y define todos los actos representativos de cada pueblo o etnia desde sus enigmáticas culturas.

La estructura del mito es universal, y aunque los mitos sean diferentes, se les encuentra con el mismo modelo en distintas y lejanas partes de la tierra y en disímiles culturas.

El conocimiento chamánico asegura que si se conoce el mito de los orígenes de los elementos y de todas las acciones que el hombre realiza, se pueden dominar a voluntad todas las fuerzas adversas de la naturaleza ante la acción de los hombres.

En realidad, este conocimiento, normalmente chamánico, no está concebido solo como abstracción, es realmente vivido y se hace presente a través del ritual que se requiera en el marco de las grandes celebraciones hechas en honor a poderosos espíritus, dioses, semidioses o héroes culturales. El mito y la ritualización del mito se vive por la fuerza que posee el poder de lo sagrado y ese poder es eterno e inmutable.

Con lo anterior se explica, y se asegura, que la mayor parte de las actividades de los aborígenes de Venezuela, que viven un chamanismo central, e inclusive periférico, no están desvinculados de la concepción mítica. Tanto los yanomami, como los yekuana, los pemón, piaroa, akawaio, ñengatú, entre otros, realizan todas sus actividades de subsistencia unidos al conocimiento de su universo mítico. Hay ritualizaciones para las cosechas, para la procreación, para la siembra, para talar árboles, abrir caminos, movilizar piedras, para pescar, cazar, viajar, relatar una historia, contar un cuento, cantar una canción,

narrar un mito, hacer una oración o pronunciar una fórmula mágica. También hay rituales para explicar los principios religiosos de su cultura, cortar la materia prima que sirva para la confección de las artesanías y explicar, además, el porqué de cada pieza artesanal que se elabore. Estas artes aborígenes, en realidad, no son artes de ver, son artes de descifrar y de leer, porque cada artesanía aborígen lleva implícito todo un conocimiento simbólico que muchas veces no es ni siquiera posible trasladarlo a la comprensión cabal de otro lenguaje. Desde este punto de vista, lo más que puede hacerse es tratar de penetrar en el discurso aborígen con una visión interpretativa, hermenéutica, con el fin de que por lo menos se vislumbre la inagotable fuente que conforma el conocimiento chamánico a través del dominio del poderoso y fascinante mundo del mito y de los relatos en general de cada pueblo aborígen.

Mitos de creación

Los seres humanos de todos los tiempos siempre se han preguntado acerca del origen del mundo y del hombre. No obstante, y a pesar de las múltiples interrogantes y respuestas sobre el principio de la naturaleza y de la existencia humana, esos orígenes son y serán siempre un misterio. Por tal razón, el inconsciente social ha creado diversos modos de comprensión para la explicación del origen del universo, del hombre y de los elementos.

Los mitos de creación corresponden a una sola categoría. Son mitos de origen y se narran con absoluta solemnidad, muy especialmente en el desarrollo de rituales, ceremonias y en las festividades cíclicas de iniciación.

Por esta razón, la mayor parte del tiempo, los informantes no narran los mitos tan abiertamente como ocurre con otras

manifestaciones de la cultura oral. El mito es una especie de energía que justifica el ritual y la ceremonia. Estas manifestaciones son actos observados y de participación social, ya que es allí donde se produce el “despertar de la conciencia”. Los mitos hablan del existir y de la creación del cosmos; también hablan, en especial, de la existencia humana. No obstante, todo lo creado es un misterio, y solo las fuerzas superiores de los orígenes del mundo son las que pueden dar muestra de su potencialidad creativa.

De esta manera, para los aborígenes, los dioses, sus espíritus benefactores o héroes culturales, no son solo imágenes arquetipales en el sentido que Jung les daba. Tampoco son solo símbolos de un pasado remoto sin contenido, ni conforman puras proyecciones de esas mismas imágenes lanzadas o escenificadas en sus relatos al azar. No lo son. Los mitos aborígenes no conforman únicamente proyecciones de procesos preconscientes. Sus dioses están vivos, y esta condición produce una auténtica identidad psicológica entre sus cultores. No se trata solo de poner en evidencia o hacer presentes los elementos arcaicos; el mito se puede ubicar dentro del ámbito de una identidad originaria arcaica, pero no obstante es identificativo, viviente y creador para los miembros de las sociedades aborígenes que ostentan en su cultura un legado de conocimiento que se asienta en los tiempos creativos y fuertes de los orígenes, o *in illo tempore*, pero que siempre están presentes.

Los aborígenes actuales son los representantes de un legado cultural antiguo cuyas explicaciones cosmogónicas acerca del origen de toda existencia fueron producidas en un pasado remoto. Para ellos, aunque se hace siempre presente el misterio, la naturaleza está allí, imperturbable, a la espera de la ritualización de los seres humanos que viven en sus espacios temporales. Si

se producen los rituales adecuados habrá siempre armonía entre los hombres, los dioses y los espíritus superiores. Sus proyecciones deben ser transparentes, y si se hacen presentes, deben surgir los efectos a partir de la eficacia simbólica, que tanto fue tratada por el maestro Claude Lévi-Strauss.

Esta realidad no es preconsciente; en ella se participa y se hace existente, es decir, se ubica en el plano de la sincronía a partir de la actualidad del habla, lo cual se manifiesta en una fórmula secreta que acompaña a cada canto de curación cuando se aplica la terapéutica para las enfermedades del ser humano o de la naturaleza. Pero estos son otros mitos, no los de creación. No obstante, ninguno está desvinculado del otro, porque cada canto chamánico ejecutado por el chamán en sus procesos de curación, alude siempre a los tiempos de los orígenes, y el canto mítico no es efectivo si no se sabe el secreto sobre el origen de cada elemento evocado en el canto chamánico de curación, que es en realidad un mito cantado o “entonado”, con lo cual se adquiere la categoría de solemne y, de por sí, palabras chamánicas verídicas expresadas en órdenes estrictos y contentivas de esencia cierta y de sustancia inalterable.

Para los aborígenes, esta es su realidad perenne e inmutable. Sus cantos míticos son como sueños: caminos de orientación y de conocimiento, y la cultura es permeable, de tal forma que en el interior de su estructura se convierte en legal, lo imperceptible sin sufrir modificaciones.

Mito y cultura

Lo divino, lo sagrado y la ritualización en el mito y la cultura aborígenes

Todo lo que es divino en las culturas aborígenes está referido a dioses creadores, héroes culturales y espíritus tutelares. Por otro lado, todo lo que es divino en las culturas aborígenes es ritualizado. Todas las culturas aborígenes poseen la concepción de un ser superior y supremo y, aunque actualmente todas las culturas aborígenes ostenten cierto grado de contaminación, el ser superior aborígen tiene un prestigio tan grande como podría tenerlo el dios cristiano de las culturas dominantes.

Para las culturas indígenas su dios o sus dioses pertenecen a una dimensión sagrado-mítica, con lo cual adquieren la virtualidad del dinamismo. Este principio es contrario a la concepción común de lo sagrado-religioso de las culturas dominantes, en las cuales lo sagrado-religioso ostenta bastantes grados de estatismo.

Lo divino es sagrado y lo sagrado posee valores elevados incommensurables. Nada en la vida aborígen se explica sin que medie la concepción de lo divino.

En las sociedades étnicas el dios creador y diversos otros dioses, sus espíritus o hálitos de vida, están fundados en su propia

mitología y existe, para su explicación, un alcance basado en planteamientos abstractos. Sus dioses son divinos, son sagrados, y siendo espíritus no están subordinados a la concreción o al hecho fenoménico de un cuerpo que en última instancia es mortal y perecible. Su concepción está centrada en la transformación de la materia y ello se establece en base a lo divino, a lo eterno e inalcanzable y solo es posible acercarse a estas concepciones a través de los rituales.

Ese sentimiento sobre lo divino y lo sagrado es inmanente a un dios creador o a múltiples dioses que poseen ya de por sí un valor inconmensurable. Se debe considerar, además, que los aborígenes no viven solo un mundo humano y dentro de los márgenes de la realidad. Su mundo está intensamente asociado al universo de lo divino. Si bien, no obvian su mundo profano, este no es privilegiado. Se privilegia lo divino y se conjuga con la concepción de lo “numinoso” que, según Rudolf Otto, se presenta por un lado como lo impuro que aterriza, y por otro, como lo poderoso que fascina. Es decir, es *mysterium, tremendum* y *fascinans*.

Todos los aborígenes recurren a las manifestaciones rituales, porque los rituales ofrecen los caminos para entrar en contacto con sus dioses y a través de los rituales se busca la solución a múltiples problemas de orden social, material, pero especialmente espiritual. Para la realización de los rituales ponen de sí toda su “condición humana” y, a la vez, no se reconoce la condición humana si no se percibe, aprecia y valora el corpus religioso que es inherente a todos los seres humanos, en donde los ritos están vinculados a los mitos; sin embargo, los mitos no ostentan por sí mismos la explicación de los ritos, sino lo contrario, es decir, es el sistema ritual el que canaliza la explicación del mito. De esta manera, todo sistema religioso se

explica por sus propios ritos y ceremonias donde, en última instancia, hay siempre aspectos sacrificiales, porque el sacrificio es siempre necesario para la continuidad de la vida. Por lo tanto, todo análisis al respecto debe profundizar en la problemática de la hermenéutica sobre los difíciles ámbitos de la significación.

El indígena, si bien es un “ser libre”, su libertad está condicionada y asociada a su propio ecosistema, a sus rituales y, a su vez, está sometido a los designios y compulsiones de su propia naturaleza, que se expresa de diversas maneras, considerando que por tales virtudes, la misma naturaleza está investida de divinidad y que, a la vez, la naturaleza es sagrada. Cada uno de los elementos de la naturaleza está colmado de espíritus, pero algunos sitios de su propia selva están muy marcados por la sacralidad. Ante estos lugares hay tabúes y comportamientos rituales. Las montañas y las fuentes de agua no pueden ser profanadas sin el permiso correspondiente de sus espíritus y si los espíritus no hablan por boca del chamán o sacerdote aborigen no puede haber permiso para ninguna acción. Si se transgreden estos principios, los espíritus se ensañan contra la sociedad y es necesario, por lo tanto, remitirse a los rituales más tradicionales para agradar nuevamente a los espíritus tutelares. Es, según nuestra mirada, una manera de realizar los rituales asociativos porque el equilibrio se ha roto.

Se confirma así que es la propia naturaleza la que delimita el campo de acción de los hombres y ellos responden a tales mandatos y los obedecen porque temen lo compulsivo de la naturaleza. Lo mismo ocurre con los rituales a los grandes ríos, al mar o a los volcanes: son espíritus vivos que reclaman la acción humana en ciertos períodos y los hombres tienen que cumplir sus exigencias.

La ritualización aborígen es constante, diaria, y no hay espacio sin sacralización. Por lo general, el indígena vive siempre dentro de los límites de lo sagrado y, por lo tanto se refugia en el ámbito de lo divino. Su espacio venerable no puede ser alterado sin el permiso y los rituales correspondientes. Si hay alteración, acaecerán consecuencias. Esta ritualización y este comportamiento es lo que conforma su condición humana. Su ritualización y su comportamiento ceremonial a través de su vida es también parte de su libertad, sin embargo, en ningún momento se asume que viven bajo la opresión de lo divino. Su sentimiento, su fe, su alegría, su tristeza, su angustia o su incertidumbre, todos estos adjetivos que los califican de manera abstracta, también son parte de su libertad. No poseer rituales sería para el indígena no ser libre, es esta la antinomia de su propia concepción. Para ser libre el indígena debe conducirse bajo los cánones del cumplimiento de sus rituales. Cumplir con sus ceremonias es condición indispensable para que pueda ser verdaderamente hombre libre en el más amplio sentido del término.

Control y rito

En las sociedades aborígenes hay una estrecha relación entre la ritualización y su propia condición humana. Es posible que sus actos ceremoniales se realicen como un intento de búsqueda de su propia liberación, pero es una liberación de su espíritu, porque su ánimo solo puede ser libre dentro de ese mismo condicionamiento ritual. Si no hay ritual, su energía espiritual deambula, puede perderse y encontrarse en situaciones difíciles de no fácil salida y aquí puede ocurrir, como en efecto sucede, que se originen otras consecuencias, tal es el caso de la pérdida temporal del “alma”, y a tales efectos surgen otros rituales para su recuperación.

Las ceremonias rituales y las grandes celebraciones aborígenes para honrar y respetar sus procesos sagrados y divinos constituyen en la mayoría de los casos, grandes actos rituales en los que participa la sociedad en general.

En estos ceremoniales se hace presente un gran episodio mítico que normalmente tuvo lugar, según su concepción, en los orígenes del mundo (*in illo tempore*). Aquí se presentan prohibiciones, comportamientos místicos, purificaciones, plegarias, y también surgen los “rasgos totémicos” con los cuales se identifican en sus mitos. Dentro de estas concepciones germinan procederes especiales, cuyas acciones conducen a cantos y narraciones exclusivas, así como a la preparación de comidas y bebidas rituales para la culminación de estas celebraciones. Así se vivifican y se actualizan diversos procedimientos míticos. Es la única manera de estar en armonía con la naturaleza en la que viven y dentro de la cual se desenvuelven.

Estos procesos míticos, vivificados y actualizados en todas las culturas indígenas, se realizan como homenaje a lo divino y a lo sagrado de su cosmovisión. Por estas razones se hacen necesarios los “ritos de control”, que son dedicados a la naturaleza y a su ecosistema. En estos rituales se hace presente la vida de seres espirituales que vigilan cierto orden de la naturaleza, y así surgen estos actos y prácticas mágicas, episodios que están vinculados al transcurrir de la vida humana.

Desde el punto de vista metodológico pueden analizarse en un espacio sincrónico, pues acontecen en diversos procesos temporales y a intervalos que se suscitan en tiempos fuertes. No obstante, hay una transmutación hacia los orígenes, es decir, se evidencia una sucesión temporal que también es necesaria para la comprensión profunda y el análisis de los significados de tales hechos culturales. Para ilustrar tales planteamientos,

pudiésemos extendernos hacia el ejemplo del Wärimé de los piaroa (de'aruwa) del río Ventuari, el Orinoco y otras regiones del Amazona venezolano.

Para ellos, el Wärimé no es una simple “fiesta” como suele entenderse. Para los cultores, es la representación de los orígenes del mundo, en la cual se reproducen los ritos de control para la pervivencia y armonía con la naturaleza, pues si bien fueron seres animales primigenios, existieron a la vez como dioses creadores de este pueblo. Los principales personajes del Wärimé son Ojwoj-Da'e, que representa la dualidad; jaguar-anaconda, Mueka, un dios creador que representa al venado; Buoka, dios originario que crea a Wajari, este a la vez crea a Tchejeru, que pasa a ser su hermana, representada en la naturaleza, como cerdo de monte en su versión femenina, y Wajari a la vez está representado por el danto o tapir, personaje herbívoro que solo se alimenta de frutos de la selva y es a la vez, conjuntamente con los otros dioses creadores, defensor de las aguas y de los bosques húmedos tropicales de la Amazonia.

Por otro lado, el término piaroa es una deformación de de'aruwa, que significa “señores de la selva”. Por tal razón, todos los demás animales son sus hermanos, ya que descienden de troncos comunes primigenios. Así, alimentarse de los animales selváticos representa, por tanto, ingerir a sus propios hermanos, pero su mitología ha creado un personaje llamado Muka-Kuyeli, que es un águila que tiene el poder de convertir en vegetal la carne que come la sociedad piaroa. Por tanto, en el Wärimé, que representa la más grande de las ceremonias piaroa, el chamán o meñe-ruwa, dueño del canto y de la palabra, canta y sopla sobre las presas de los animales de cacería e invoca a Muka-Kuyeli (el águila harpía), y de esta manera, el chamán adquiere los poderes de Muka-Kuyeli para poder transformar la carne en vegetal.

Estas comunicaciones rituales se hacen necesarias y se exigen desde el ámbito de lo divino, estableciendo un nexo fundamental en relación al hombre-naturaleza. Actitud que se asume para el mantenimiento de la armonía y la no depredación del medio en que viven. A la vez, existe un profundo tratamiento de respeto y veneración por los animales, a quienes consideran sus abuelos y a la vez sus hermanos; así, no son considerados “bestias salvajes”, ni las serpientes de agua infunden temor, pues ellas son indispensables para la vida de los hombres de la selva, y desde esta visión se produce una posición privilegiada de la serpiente en los mitos como creadora de aguas primigenias, mito que ostenta el poder de lo universal.

Conmemoración y ritual

La acción chamánica de los aborígenes de Abya Yala (América) tiene un asidero que puede estar articulado sobre la base de un constructo teórico, etnológico y mítico que pertenece a la arquitectura de la mente humana y por lo tanto a niveles universales, aunque de características muy específicas debido a la diversidad cultural.

En algunas culturas sudamericanas, los “ritos conmemorativos” pueden ser rituales de duelo o de enfrentamiento. Pudiésemos citar apenas dos de ellos: los que se dedican de manera muy especial a seres humanos muertos y que ellos mismos tienen la finalidad de transformarlos en sus protectores. Es el caso de los rituales de la *tsantza uun namper* de los shuar de la selva amazónica ecuatorial, una sociedad que fue eminentemente guerrera y con mucha resistencia en la defensa de su cultura. Aún siguen luchando por ella y por sus territorios. Entre ellos, para establecer lazos de unión marital y cumplir

con sus lineamientos exogámicos dentro de las estructuras del parentesco, deben enfrentarse con guerreros de otra comunidad. Este cumplimiento es petición divina que debe respetarse y en cuya concepción, el guerrero que sucumba en el encuentro defendiendo a su pueblo desaparece de manera física, pero una parte de él sigue viviendo convertida en dios protector de la comunidad que lo lograra vencer, y este es el fenómeno de la *tsantza*, (cabeza reducida). Llegar a ser *tsanza* es una buena opción para todo buen guerrero, aunque no sea su aspiración; sin embargo, está preparado para este momento crucial. En otras culturas, al guerrero no se le aniquila, se le convierte en aliado, y así pueden surgir semidioses y héroes culturales. Lo mismo ocurría con los shuar, el guerrero vencido, convertido en *tsanza*: era necesario para el sostenimiento de las culturas que ellos representaban.

Interpretación un tanto diferente, pero en el mismo orden de significados, puede hacerse de la ingestión de las cenizas de muertos destacados de la sociedad sanemá-yanoama de la selva amazónica de Venezuela. Después de un período largo en que el cuerpo ha sido quemado, se pulverizan los huesos y se mezclan en una bebida elaborada con plátano, la cual es ingerida por los familiares más cercanos. Este acto de enorme trascendencia y de comunión humana y divina, restablece el orden de la naturaleza y les devuelve la energía perdida temporalmente con la muerte de cada yanomami o sanemá. Su espíritu no queda físicamente sobre la Tierra, se eleva lo más altamente posible y desaparece o se ubica junto a la Luna, las estrellas o vaga en el firmamento sin volver a la Tierra ya que, hasta su nombre desaparece.

Estos rituales se introducen en los modelos mitológicos y por tanto se ubican fuera del tiempo histórico o, en todo caso,

están ubicados en una dimensión sincro-diacrónica. Es decir, se colocan en ese espacio de eternidad propio del mundo sagrado, mundo de los antepasados, y viajan por ese camino del eterno retorno; *in illo tempore*. Transitan hacia los orígenes del mundo desde el punto de vista mítico. Por lo tanto, la interpretación en estos casos no puede circunscribirse a un solo espacio, sincrónico o diacrónico, sino a ambos, que es como le llama Lévi-Strauss, en su *Pensamiento salvaje*: sincro-diacrónico.

Estos rituales, aun deviniendo en una realización concreta, y por su representación de síntesis, provienen de su concepción mitológica, y en tal sentido, por estas razones se perciben esencialmente como rituales religiosos.

Otros ritos que se producen en las sociedades indígenas pertenecen a la vida cotidiana, al mundo mítico y mágico, al mundo de sus antepasados y a las divinidades de su concepción religiosa y de su pensamiento cósmico. Se pueden ubicar aquí los ritos que pertenecen a los orígenes del mundo, basados netamente en principios místicos y, luego, encontramos los ritos que pertenecen a la curación desde el ámbito chamánico, variados y ricos en metáforas que se hacen concreción y realidad, según los efectos de la eficacia simbólica.

No podemos obviar que el mito es la primera elaboración que realizan los seres humanos en todas partes de la tierra. Representa una forma de pensar en la que se mezclan lo filosófico, lo reflexivo, lo afectivo y lo consciente, pero muy especialmente lo inconsciente. Así se conjugan los elementos arquetipales que se vuelven realidad en el ritual y, así, son explicados míticamente.

Si revisamos muy brevemente los orígenes de la filosofía, vemos por ejemplo que Platón, considerado con frecuencia un filósofo racionalista, no siempre logró manejar su pensamiento

con las reglas de la lógica y con frecuencia recurría a los mitos. Hegel piensa que Platón utilizaba los mitos por la imposibilidad de ofrecer a los hombres una exposición pura de su pensamiento.

De esta manera, Platón, en *La República*, le dice a Glaucón: “Hay cuatro maneras diferentes para comprender la operación del alma: a) La pura inteligencia, b) el conocimiento razonado, c) la fe y d) la conjetura”. Platón opina que las cuatro razones son necesarias para conocer la verdad.¹

Los aborígenes no requieren superar la conciencia mítica, tampoco hacer traslaciones hacia la comprensión del logos o representarlo de manera inteligible. Si lo hicieran, los mitos perderían ese valor de existencia dentro de la comprensión literaria y oral de los narradores y representantes de los mitos de las culturas indígenas. Si fuese así, ellos tendrían que crear circunstancias humanamente reales para su explicación o crear nuevas estructuras mentales y socioculturales, que no son necesarias dentro del ámbito del mito ni en la realización de los rituales.

El mito envuelve la concepción de divinidad y allí, dioses, semidioses, héroes culturales y seres sobrenaturales son los entes principales de sus concepciones míticas.

Todos los mitos son dinámicos, porque, como ya lo afirmamos, lo sagrado-mítico está en constante movimiento, interpretación y reinterpretación de sus especialistas, es decir, de sus cultores, chamanes, maestros y adivinos.

Se hace necesario reconfirmar que para ser cumplida la categoría de divino, es indispensable que surja el ritual, pues dentro de él, se encuentran las representaciones del mito en el mundo concreto y en el espacio. Si no hay ritual, el mito solo queda dentro de las estructuras mentales como literatura

1 Giqueaux, Eduardo, *El mito y la cultura*, Buenos Aires, Argentina: Ediciones Castañeda, 1979. pp. 19 y ss.

o como forma literaria oral o mental, liberada de las reglas de la verosimilitud, o como dogma o explicación del mundo. Sin embargo, el rito lo concretiza, el rito lo vuelve realidad.

Para que rito y mito se cumplan es necesario que exista el tiempo y el espacio míticos. El tiempo mítico es un período sagrado, cíclico, y representa de por sí un lapso primordial. Es en ese instante cuando transcurre ese tiempo míticos y permite que se adquiera lo significativo para la vida de los pueblos indígenas que viven aún de manera tradicional.

El espacio mítico se puede asumir dentro de las categorías de sagrado y profano (así lo define Marcel Mauss). El mito se reactualiza en un escenario sagrado, pero ese espacio también permite la presencia de fuerzas y necesidades ultramundanas. Es aquí donde surge lo numinoso, que según Rudolf Otto, es donde juegan un papel importante lo impuro y lo poderoso, es decir, lo mundano y lo sagrado. Ambos principios se envuelven recíprocamente y ambos se necesitan.

Para las concepciones religiosas aborígenes, dioses, semidioses y héroes culturales han tenido también las mismas necesidades humanas y hasta los mismos vicios. Sus dioses han cometido incesto, se han relacionado con varias parejas. Han sido creadores de la chicha que embriaga. Han descubierto las plantas de los dioses y así han creado las bebidas alucinógenas. Han procreado diversos hijos y está muy lejos de su pensamiento entenderlos solo como ermitaños. Para su concepción, sus dioses han bailado, han comido, han bebido, se han emborrachado y han sido creadores de festividades, de instrumentos musicales. Han probado la inmundicia y se han levantado de ella para ostentar la categoría de divino. La mayor parte de los dioses aborígenes han sido festivos. No obstante, su cultura tiene mecanismos de comprensión y canalización de estos discursos míticos.

Estas observaciones se produjeron también a lo largo de la historia; ya desde el siglo VI a.C. se juzgaba al mito incompatible con la razón. Jenófanes de Colofón, precursor de la escuela eleática, critica las representaciones de las divinidades míticas y dice, por ejemplo: “Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo cuanto es motivo de vergüenza y censura entre los hombres: robar, cometer adulterio y engañarse recíprocamente”.²

Para la mayoría de los indígenas no existe la concepción sola de un dios sacrificial, aquel que se flagela o se introduce una daga, un puñal, una flecha o un hacha. Todos sus dioses, semidioses y héroes culturales fueron hombres con poderes sobrenaturales, pero con las mismas necesidades de los demás hombres terrenales, y se trata entonces de asumir su condición humana y sus concepciones míticas, para lo cual se elabora un antidiscurso. Por esta razón, no es posible ver al mito solo en los ámbitos de lo sincrónico y diacrónico; cada ritual, para representar al mito, asume función de síntesis y ambos espacios se complementan.

Ritos, mitos: su comprensión y análisis

La concepción de lo divino y lo sagrado es lo menos tangible de la creación humana. A veces se hacen diferencias sin profundizar en el verdadero sentido de diversas manifestaciones míticas y religiosas. Algunos religiosos al encontrarse con los mitos se basan en los hechos, en lo fenoménico, en la representación de las “cosas”, y han obviado muchos caminos por recorrer o han buscado simplemente la problemática de las funciones que cumplen los ritos en las sociedades indígenas.

2 Giqueaux, E. *Ob. cit.*, 1979, p. 21.

Con todo, lo divino está presente o puede no aparecer como hecho. La concepción de lo divino, sus rituales y sus explicaciones míticas pertenecen a un orden mental y por lo tanto abstracto, más que a hechos concretos.

En este sentido, debemos asumir que hay una teorización y elaboración filosófica abstractas en las culturas aborígenes que, a su vez, no dudan de su propia condición humana. Ningún aborigen duda de la eficacia de sus rituales, ceremonias y modos de vida tradicional, tal es el caso de la eficacia simbólica del canto y del rito en el ceremonial chamánico. Es necesario explicar que los cantos chamánicos que realiza el chamán frente al enfermo o ante el pueblo en crisis, no responden al lenguaje objeto; su canto puede estar constituido por una cadena de símbolos de estricta significación para el ejecutante y solo dentro del ejercicio y de las palabras chamánicas. En ese caso, no se pudiera cumplir con las seis famosas funciones lingüísticas de Roman Jakobson, es decir, que utilizando un código, un emisor envía un mensaje a un receptor a través de un médium, y ese mensaje tiene un referente. El referente es la realidad, el mundo. Si bien estas funciones sirven para el lenguaje de signos, en el canto chamánico el discurso se efectúa por símbolos que son pletóricos de significación, y por tanto no son ni siquiera susceptibles de interpretación; esta no es necesaria. La cultura los percibe como un todo integrado y de valor significativo dentro de lo misterioso.

En los chamanismos centrales, como hemos considerado (el caso de los yanomami, yekuana, piaroa, warao, mapuche, kuna, entre otros), por la riqueza de sus cantos, el discurso chamánico no es entendido por el paciente o por la sociedad, no obstante, su discurso es eficaz y su eficiencia es simbólica. El pueblo asume ese discurso en abstracciones, y es eficaz porque tiene componentes divinos y sagrados; porque esos cantos, esos

rituales y esas ceremonias provienen de los orígenes del tiempo y para su concepción fueron enseñados por los dioses en los orígenes del mundo. Por eso es que son eficaces y no porque los haya elaborado el gran chamán actual. En todo caso, el gran chamán es el representante de sus dioses en la Tierra, pero él está en constante comunicación con lo divino. El hombre está dotado de conciencia, pero el chamán es portador de una conciencia mítica, y si su conciencia es mítica, es inmortal y eterna. La muerte no supone el fin de la existencia, sino más bien un cambio en el nivel existencial, y de esta manera, aunque se marchen del plano terrenal, pasan ahora a cumplir papeles importantes en otros espacios insondables.

Esa conciencia mítica no responde a determinantes naturales, proviene de la acción divina y es por tanto sagrada y, asimismo, aunque el cuerpo del chamán fenezca, no muere su conciencia; por tal entendimiento, el hombre mítico no es perecedero: vive siempre. En este sentido, el mito, la comprensión y la asunción del ritual son las garantías que aseguran la existencia del hombre que está en constante comunicación con lo divino. Lo divino marca reglas de acción a través de la comprensión mítica y también asume contingencias, es decir, que cada sociedad puede modificar su sistema de organización en el transcurso de su devenir histórico. Por otro lado, en toda sociedad se da siempre un resquicio para la transgresión de la norma. A la norma se le obedece pero también se le puede poner en el exilio.

No se debe obviar que el hombre, en cualquier parte y circunstancia, está sometido al devenir, por esta razón los rituales pueden variar, esto no indica que hayan perdido su condición divina. Se crea algo nuevo y, sin embargo, lo creado por el chamán pasa a ser regular o normal dentro del sistema cultural. Así

podemos preguntarnos: ¿Cómo se convierte en eficaz el canto que el chamán aprende en sueños? O ¿cómo pasan de inmediato algunos elementos rituales a ser espíritus auxiliares del chamán? O de otra manera, los rituales del desenterramiento de sus difuntos entre los wayúu son ordenados en sueños a través del chamán, y esta determinación se cumple socialmente.

Lo divino es un núcleo creativo y la cultura es energía que hace proliferar las estructuras más profundas de la mente del hombre, porque hay una lógica de lo simbólico. Es aquí donde podemos encontrar esa especie de “energía” que subyace en el infinito poder creativo de la cultura, que ya lleva implícito el poder de lo divino. Todo proceso ritual es una obra de arte que se nutre de lo sagrado. Así, como dice Roland Barthes, es a través de la obra literaria o ritual que el arte va a suscitar una reversibilidad del tiempo. Es decir, que la obra de arte en el ámbito de lo divino es la creación de una figura de reversibilidad ante la muerte, y dentro de esta concepción se vence lo perecible a través de lo divino, porque lo divino es eterno y perdurable.

No obstante, aunque los procesos sean divinos, a la sociedad no se le asignan sitios inmutables, reglas inviolables, normas inquebrantables. Lo divino también sufre curvaturas, pliegues y repliegues (según Michel Foucault), contrarias a la razón clásica fundada en la estricta coherencia e inviolabilidad de normas y de leyes explicativas y universales. De esta manera, se descubre en la cultura aborígen este sistema de pensamiento no domesticado, donde hay espacios de dispersión que no se ajustan a la “racionalidad clásica”, o lo que hemos llamado cultura dominante. Es aquí, en las culturas aborígenes, en ese pensamiento primigenio, que se conforma un paradigma de conocimiento aborígen en donde el discurso sobre lo divino adquiere sus propias características. Es aquí donde se pone en juego la diferencia y la alteridad. También donde se coloca en tela de juicio esa

pasión por la identidad en el sentido fenomenológico. No existe en estas culturas la “mismidad” ni el “cosalismo” de ese discurso tan gastado de la racionalidad de occidente. Es por estas razones que hablar de “lo divino” en los descendientes de la cultura europea solo es posible si es referido y subsumido al “logos de occidente”. Los demás sistemas de pensamiento como el pensar aborígen son todavía clasificados como no evolucionados, “salvajes” y “primitivos”. La evolución siempre ha estado sometida al pensamiento europeo que se impone a fin de que sea el modelo.

Hoy día, la concepción y los alcances teóricos han variado, se habla de etnociencia con todo respeto, se creó la etnopsiquiatría y también se habla de filosofía aborígen, cuyos postulados básicos, aun con toda la crítica actual al estructuralismo, se los debemos a Lévi-Strauss, postulados que revolucionaron la antropología americana en un momento coyuntural. Cada etnia en particular tiene su propia concepción del mundo, su sistema simbólico, su comprensión cosmogónica, y sus procedimientos deben verse dentro de la diferencia, en el ámbito de la alteridad, respetando y valorando cada condición humana, porque no hay mundos estáticos ni verdades consumadas.

El indígena sabe que en el universo se percibe cierta regularidad y un orden natural que se rige por lo divino, pero él, sin ser determinista, aplica la lógica de los símbolos para organizar su mundo sagrado, cuyos conocimientos provienen desde la formación del mundo. No obstante, la misma naturaleza se encarga de introducir lo imprevisible, tal es el caso de los diferentes fenómenos naturales. Estas manifestaciones constituyen las alteraciones ante el reino normado e inflexible de la naturaleza. Para eso existen los chamanes, para vigilar lo imprevisible, para interpretar los sueños, para canalizar el resquebrajamiento de la condición humana y establecer los nexos más próximos entre la cultura y la naturaleza.

Ante estos fenómenos también el aborigen ha reaccionado y ante tales manifestaciones se realizan actos rituales, y subyace en algunas culturas el temor a la presencia de imprevistos y hay angustias por lo impredecible: huracanes, tempestades, desbordamiento de ríos, marejadas, maremotos, terremotos, erupción de volcanes, etc. Todos esos imprevistos también conforman la condición humana, a veces estable, otras contingente, pero al fin, condición humana. Lo que es irreductible es la condición de lo divino que tanto causa angustia pero también sosiego, y el sosiego se hace presente si se llevan a cabo los rituales correspondientes y aquí también se dan pliegues y repliegues, no se es inquebrantable ni iracundo. De allí que lo divino esté asociado a lo numinoso. En primera instancia lo numinoso es misterioso, es sagrado, ostenta la fuerza o el poder oculto. Proviene de lo divino y conforma la condición humana que se define a partir de un conjunto de reglas que se refieren a lo misterioso, lo tremendo y lo fascinante. Como ya hemos indicado, lo fascinante, como su nombre lo indica, fascina, y en el chamanismo lo fascinante alucina y dentro de la alucinación se sobrepasa la propia condición humana para colocarse simbólicamente en el universo de la potencia absoluta en donde esa condición humana queda diluida y pasa ahora a ser del dominio de lo absolutamente divino.

Lo absoluto y el hombre en la concepción cosmogónica

Emile Durkheim³ afirma que la religión tiene por objeto elevar al hombre por encima de sí mismo. Esta hermosa metáfora, no obstante, requiere otros alcances, porque el hombre

3 Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Editorial Shapire, Buenos Aires, Argentina, edición de 1982, p. 388.

religioso, el chamán, el médium sí entra en contacto con lo divino, pero no elude ser hombre. En el instante del éxtasis chamánico pone todo de sí, su capacidad, su habilidad, su inteligencia, sus fuerzas ocultas para alcanzar el estatus de sagrado, pero no huye de su propio cuerpo. Su cuerpo se vuelve poderoso y maravilloso porque espíritus tutelares o humanos pasan a ser parte de su espacio sagrado.

El médium que se introduce en fogatas o camina sobre brasas el 12 de octubre en la montaña de Sorte en el estado Yaracuy, por ejemplo, o los chamanes que se horadan la lengua o toman hierros candentes con sus manos, o asumen peligros en sus actos de trance chamánico, no abandonan su cuerpo. Otros espíritus se apoderan de su materia y sus cuerpos dan muestras de valor y fortaleza, a la vez demuestran que, por lo menos, temporalmente son inmortales, o de otra manera, que no pueden perecer en estos actos porque en esos instantes se sacralizan y se consagran a través de la sublimación religiosa.

A través de la sublimación, el hombre sagrado se eleva porque se enriquece su acción chamánica, pero aun elevándose conserva su propia unidad, y ese mundo simbólico es interpretado y reinterpretado por la sociedad que él representa. En estado de éxtasis el hombre sagrado realiza diversos ritos y su práctica mágica hace que entre en contradicción con lo numinoso. Trata de abandonar la condición humana para solo quedarse dentro de la potencia y la fuerza sobrenatural en contacto directo con dioses o espíritus. En este caso, su condición humana está temporalmente carente de realidad por cuanto no es su propio cuerpo, no son sus huesos, no es su piel; es temporalmente el cuerpo de los dioses, el “cajón” de los médiums, y los espíritus pueden hacer lo que deseen con ese cuerpo: hasta daño y muerte, como ocurre con los médiums del culto de María Lionza o

como es explicado por los meñe-ruwa: chamanes especialistas, señores o dueños del canto entre los piaroa.

La fuerza psíquica es muy elevada entre la condición humana, y la fuerza o potencia sobrenatural o extrahumana también. En la práctica se establece una verdadera síntesis que a nivel de sus cultores, más que racional es conceptual, y de esta manera se aplacan sus angustias y se minimizan sus miedos a través de la explicación y comprensión mítica.

Su mundo simbólico produce los efectos para cargar de potencialidad numinosa su propio cuerpo, y para tales efectos se hace necesaria la realización de ritos y acciones simbólicas. A través de la creación y recreación mítica, el hombre va forjando sus propias hierofanías, es decir, que expresa de manera individual, local o colectiva, una modalidad de lo sagrado, y con el rito adquiere su propio valor, un valor que está por encima de la capacidad y voluntad de los seres humanos, porque la potencialidad de la sublimación es y ha sido propia de todos los hombres. Los seres humanos de todos los tiempos no pueden ignorar el vivir una gran dosis de su vida dentro del espacio y tiempo de lo divino, porque de hecho, lo divino y lo sagrado conforman un principio y un fin inagotables de toda comprensión humana.

No podemos obviar el abigarrado universo de múltiples significaciones. Ese mundo simbólico jamás podremos agotarlo, aun por muy “científicos” que pretendamos ser. Respecto a lo divino y a lo sagrado no existen verdades eternas ni demostrables, no obstante, es la opinión y apreciación de los chamanes, con sus concepciones acerca de la naturaleza divina y sagrada, la que nos seguirá orientando y brindándonos la razón más aproximada.

Selección de seis mitos de culturas indígenas de Venezuela: piaroa, yekuana, yanomami, ñengatú (yeral), warao, tamanaco.

1. Buoka y Wajari, los primeros hombres entre los piaroa

En el principio todo estaba oscuro, no había sol, no había agua, no había cielo, no había montañas, no había hombres. Wajari, creador de los elementos, de los animales y del ser humano aún no había nacido. De pronto apareció Buoka al lado de un hermoso árbol que él mismo llamó Kareru. Este árbol producía el jugo del conocimiento. Enemy Ofoda, un espíritu de la selva, le dijo a Buoka que bebiera el jugo de este árbol. Buoka así lo hizo y tuvo visiones de lo que podía hacer. Kareru es el primer árbol, es el árbol abuelo y el árbol padre a la vez. De él nacieron el báquiro padre, el chácharo padre y el armadillo padre. Buoka bebió el jugo del árbol Kareru, entonces tuvo visiones. En esas visiones viajó y llegó a los lugares sagrados subterráneos de los espíritus del báquiro, de los cachicamos y de otros animales de la selva. Vio todos los espíritus animales que viven en las profundidades de la Tierra y escuchó las voces de los instrumentos musicales del báquiro. Estas visiones las logró con un solo trago de jugo del Kareru. También miró la

imagen de los instrumentos musicales y vio a través de las cascadas; atravesó el cielo con sus ojos y alcanzó a ver los espíritus de las montañas. Vio el nacimiento y la desembocadura del gran padre de las aguas, el río Orinoco. También la montaña de Paria, el río Sipapo, y el alto Cuao. También vio los lugares sagrados de los animales en las montañas. El árbol Kareru reproduce la voz del padre báquiro, del padre chácharo y del padre armadillo. También está dentro de él la voz del abuelo y el grito del oso de las montañas. La segunda vez que Buoka bebió el jugo del árbol Kareru, en sus visiones vio a su hermano y pensó en hacerlo realidad para que se convirtiera en gran jefe del mundo. Buoka, se arrancó entonces el ojo derecho, y del ojo derecho nació Wajari. Buoka pensó que los ojos de Wajari deberían ser claros como los ojos del tapir, pero Wajari vino al mundo ciego. No obstante, Wajari era sabio, y antes de nacer ya había visto y visitado diversas partes de la Tierra.

De esta manera preguntó a Buoka, su creador: “Hermano, ¿cómo puedes vivir sin agua, sin la Tierra y sin el Sol?”. Entonces Wajari creó el agua para el mundo entero. Seguidamente le dijo al hermano: “Con las visiones que te da el jugo de Kareru y con mis pensamientos, comencemos a trabajar para crear los elementos de la naturaleza y todo lo que necesitarán los deáruwa (seres de la selva) para vivir”. Así, Wajari creó el Sol, las estrellas, la Tierra, el firmamento y las cascadas. Buoka tuvo visiones sobre la organización de la familia: mujer, hijos y nietos. Los dos hermanos comentaban que todo lo que hacían también era necesario para otros pueblos indígenas que aparecieron en sus visiones, los baniva, los waika, los yanomami, los yabarana.

Wajari creó el Sol en la Tierra, luego lo limpió, lo sopló y lo levantó hacia el firmamento, pero el Sol al principio no alumbraba nada. Wajari pensó que él solo, sin que nadie lo acompañara,

podiese haberse perdido, y decidió ir a visitar diversos sitios sagrados de las montañas con el objetivo de encontrar al Sol. Al fin lo halló, y tomándolo entre sus manos dio un salto tan grande con él que lo colocó de una vez en el firmamento y lo puso a calentarse muy fuerte. Cuando Wajari saltó con el Sol en la mano se escuchó un trueno, era la voz del báquiro. Wajari elevó aún más el Sol y sus rayos llegaron a todas partes, para que el mundo lo viera. Su hermano Buoka, que había creado la Luna, quiso hacer lo mismo con ella; la tomó, saltó, pero su salto no fue tan grande como el de Wajari, ya que pegó contra el firmamento y la Luna se golpeó la cara, luego la colocó un poco más abajo del firmamento y no le dio mucho calor, como sí hizo Wajari con el Sol.

Cuando Buoka regresó a la Tierra exclamó que sus pensamientos no eran tan fuertes, y dijo que no tenía máscaras para los chácharos. Que también necesitaría fuerza para detener las enfermedades de los piaroa.

Wajari, mientras tanto, pidió la ayuda de Ku-upa, el relámpago, compañero celestial, cuando subió al firmamento y le solicitó que le ayudara en la elaboración del ser humano. Ku-upa lo ayudó y Wajari, sentado en el relámpago, creó al hombre. Le hizo todas sus partes: piel, huesos, ojos, y mientras hacía las partes del cuerpo, el relámpago enviaba diversos destellos y su voz se escuchaba en el firmamento: “Esta es la voz del trueno, y según las partes del cuerpo, algunas voces son suaves y otras fuertes”.

Mientras Wajari trabajaba sobre el relámpago, vio que desde la Tierra crecía una palmera de cucurito que llegaba al cielo. Una vez que terminó su labor, Wajari saltó al penacho de la palmera acompañado de la alegría por la creación del hombre que se manifestaba en los relámpagos y los truenos. Mientras Wajari saltaba sobre la palmera del cucurito, se seguían escuchando las voces del trueno,

y Wajari dijo que ahora pintaría el cielo. También llamaba a su hermano Buoka, pero Buoka se encontraba recorriendo la Tierra.

Cuando Buoka escuchó a su hermano, Wajari vino para ayudarlo en su creación, y así le puso orejas a los hombres. Buoka se quedó ahora en el cucurito y Wajari bajó a la Tierra para recorrer diversos lugares.

Después que Buoka lo ayudó, saltó de la palmera hacia la Tierra y produjo tanto ruido que golpeó la sangre y el corazón de Wajari. También los demás animales que estaban creados, como el báquiro y el chácharo, se sorprendieron.

Cuando Buoka regresó a la Tierra y se encontró con su hermano Wajari le preguntó: “¿Qué te pareció mi voz? También he creado las enfermedades de los animales”. Wajari entendió que esto era malo y quiso que intercambiaran sus voces, pero Buoka no aceptó. Entonces Wajari, colérico le dijo: “Está bien, quédate con tu voz, que yo crearé ahora a Redyo (Rediñu), el huérfano de la selva, el dueño de las enfermedades que ordenará a los animales para que transmitan las enfermedades a los piaroa”.

Wajari se sentó en el banquito de madera de los huérfanos y se dio a la tarea de formar sus partes: la sangre, los pies, la piel, los huesos y la voz. Luego pronunció el nombre de los animales que transmiten las enfermedades. También les hizo una larga lista de denominaciones de lugares sagrados que son portadores de enfermedades.

Los pensamientos de Wajari y de Redyo visitaron todos los lugares sagrados. Redyo pasa a ser el abuelo de todos los animales, el que controla las enfermedades de los animales y el que comprueba si en verdad los hombres han recibido la enfermedad de los animales.

Luego, Wajari enumeró los nombres de los grupos piaroa y de todos los lugares sagrados donde los animales fueron creados.

Después dijo a su hermano: “Se han creado muchas enfermedades peligrosas para mujeres y niños. Los niños no pueden comer animales. Cuando tomes ‘agua amarga’ no comas animales, tampoco debes comer animales cuando en las fiestas de iniciación te atraviesen la lengua con la espina de la raya (sibāri). No comas animales. Las enfermedades de los animales serán peligrosas tanto para los jóvenes como para los viejos”. Esto dijo Wajari a su hermano.

Wajari mientras hablaba escuchaba voces maravillosas. Sus pensamientos escucharon las voces del Wārime. Entonces dijo: “A los piaroa les quedará el Wārime. Los personajes del Wārime son héroes de la creación. Yo los he creado con mis pensamientos, yo fui quien creó los animales, los hombres y los alimentos”.

También acudieron a los pensamientos de Wajari todas las frutas de la selva. Por eso Wajari es también “señor de las frutas selváticas”. En las visiones que tuvo bajo los efectos del Kurey, en el sitio de Mariweka, percibió también la imagen de su hermana Tchejeru. También miró en sus visiones a otros personajes como Neya’wa, Maxaredyo, Enemy y Puruna. Los pensamientos de ellos también son sabios como los de Wajari. Wajari se golpeaba el pecho con las mazorcas de maíz y decía: “Yo veo el futuro”.

Su hermana Tchejeru se hizo realidad y sus pensamientos eran similares. Sus pensamientos viajaron por encima, por debajo y por todas partes de Mariweka. Así surgieron también los Meñeruwa, los dueños de la palabra y del canto. Por eso es que los actuales Meñeruwa pueden enseñar y cantar, ellos también tienen importantes pensamientos. Para su aprendizaje los Meñeruwa se someten a diferentes pruebas: se dejan picar por las hormigas y por las avispas y les atraviesan la lengua con la espina de la raya. También tienen que tomar agua amarga y someterse a la “fiesta de las puyas” (rito iniciático para

la fortaleza y solidez mental). “Si no tienes miedo aprenderás más rápido. Si tienes miedo no podrás aprender nada porque tus pensamientos no serán productivos. Tienes que aprender hasta la muerte y someterte a la fiesta de las puyas. Tus hijos tendrán que hacer lo mismo”. Esta es la enseñanza de Wajari, el padre de los miembros del pueblo piaroa.

2. Sobre el origen de los alimentos

Al principio del mundo los hombres no tenían comida. No había árboles en la Tierra, no se sabía cómo hacer un conuco, tampoco había agua. La gente solo sabía comer tierra.

La diosa Yamankabe, guardiana de la yuca y dueña de la comida, vivía en lo alto del cielo. De vez en cuando Yamankabe enviaba a la Tierra a un Damodede (mensajero), que traía casabe para los yekuana. La gente le preguntaba de dónde venía, pero él solo contestaba “de lejos” y regresaba. Lo mismo hacía la gran hormiga Yak, que hoy se le conoce con el nombre de “Veinticuatro”; ella bajaba agua del cielo a los yekuana y luego regresaba a su lugar de origen.

Después vino Odosha. Odosha trajo las enfermedades y la maldad. También trajo la envidia y la dejó entre los hombres. Por esto se retiraron Yamankabe y la hormiga Veinticuatro. Ya no había más casabe ni había más agua. Así llegó el hambre y la sed. Pero sucedió que un hombre llamado Dariche (pájaro parecido a la golondrina) había observado cuál era el camino de la gran hormiga Veinticuatro, y cuando la gente estaba desesperada por la sed, Dariche dijo que él mismo iría a recorrer los caminos de la hormiga para traer el agua, y así lo hizo. Viajó mucho, voló entre las nubes, se perdió, pero mucho tiempo después regresó con un poco de agua en su pico. Colocó esta

agua en medio de la selva y esta fue creciendo hasta que se formó el río Kashishare. Por esta razón el río Kashishare en yekuana se traduce como “agua vieja”. Viendo que esto daba resultado, otro hombre que había observado el camino de Yamankabe dijo que él iría a buscar casabe y así lo hizo. Este hombre se llamaba Kuchi. Le decían Kuchi-kuchi.

Kuchi-kuchi, que es como un rabipelado, se dirigió al cielo donde vivía Yamankabe. Fue subiendo poco a poco por unos bejucos. Allá en la puerta del Kajuña, el cielo, vio que había casabe y mañoco, que es como una harina gruesa de yuca. Allí cerca vio el conuco de Yamankabe y también un árbol altísimo que tenía mucha comida.

Cuando Kuchi se escondió entre las nubes, la golondrina azul llamada Wedama lo sorprendió y como lo conocía porque también había viajado a la Tierra, lo tranquilizó y le dijo que él era hijo de Yamankabe y que lo iba a ayudar en su misión.

Kuchi, asustado, le había dicho que venía a buscar comida. Ahora, los dos subieron al gran árbol de la comida. En el árbol había toda clase de frutas. Este árbol también producía yuca, y sus ramas que eran mágicas reproducían diversas clases de alimentos. Pero sucedió que el árbol era cuidado por las avispas guerreras, y cuando descubrieron a Kuchi gritaron: “Nos están robando la comida”. Yamankabe, que estaba lejos, escuchó y vino corriendo a su árbol. Su hijo, la golondrina azul, voló, y Kuchi-kuchi corrió, pero antes de marcharse metió fuerte sus uñas en el árbol y arrancó una astilla que se la llevó entre sus uñas; mientras corría, Yamankabe, la dueña del gran árbol, lo agarró, le quitó su piel y luego lo colgó de otro árbol pequeño. Cuando Kuchi estaba colgado pensó que si no pedía ayuda moriría, y entonces llamó a una hermana que él tenía en el cielo, era Yumukaba. Yumukaba vino de inmediato y al verlo colgado le dijo: “Está

bien que Yamankabe te haya desollado, viniste a robar y ahora tienes tu castigo”.

Entonces Kuchi tristemente contestó: “Vine a robar comida porque tenemos hambre en la Tierra”. Esta declaración conmovió a Yumukaba, y entonces ella se dirigió a Yamankabe, la dueña del gran árbol y de la yuca, y le pidió que perdonara a su hermano, que él solo deseaba llevar comida para la Tierra.

La dueña del gran árbol dijo: “Está bien, lo perdonaré, pero no llevará comida para su gente”. Así, le devolvió su piel; su hermana se la puso y lo curó y luego él volvió a la Tierra, pero llevaba escondida entre sus uñas la astilla del gran árbol de frutas y de la yuca. Kuchi era un chamán, y al regresar a la Tierra adquirió la forma humana. Entró en su *atta*, casa yekuana, y se sentó en su banco de madera en forma de jaguar para pensar. Esperó la noche, luego sacó la astilla del árbol del cielo que guardaba entre sus uñas y la plantó. Esto ocurrió allá en la montaña. De esta manera, durante la noche fue creciendo una mata de yuca, pero creció tanto que se había convertido en un gran árbol como el del cielo. Este gran árbol se llamó Dodoima, que ahora se conoce como el tepuy o montaña Roraima.

Este logro trajo algunas inconveniencias, porque no todos los yekuana vivían en esta área de la región. Ahora, entonces, habría comida, pero solo para la gente de Kuchi, que era un chamán que vivía muy lejos en esta región de montañas, y fue allí donde hizo reproducir la mata de yuca, cuyas minúsculas muestras había traído entre sus uñas del cielo. Así, los demás yekuana, que viven en tantas regiones diferentes, tendrían que viajar lejos para buscar su comida. Aquí, surgió la sugerencia de un anciano llamado Kamaso Wochi, que quiere decir saba-na. Empezó a reflexionar y dijo: “Bueno, Kuchi ha sembrado ese árbol de la comida, está bien, pero ese árbol está muy lejos,

para comer hay que ir hasta la montaña Dodoima, está muy retirado de nosotros”. Pensó en lo que podían hacer y entonces Kamaso Wochi envió a una mujer llamada Edeñawadi para que hablara con Kuchi sobre el inconveniente de haber sembrado el árbol de yuca en la montaña, ya que estando el árbol en su territorio (Oriente) solo los más cercanos a él podrían comer, pero los que vivían con el otro chamán llamado Kamaso Wochi, que ocupaban territorio en el poniente, no lo podrían hacer fácilmente. Kuchi, que no era egoísta, le regaló a Edeñawadi una estaca de yuca para que la plantara en su territorio, pero le advirtió que debería sembrarla esa misma noche.

Edeñawadi regresó a su territorio, pero como era lejano, le llegó la noche en un lugar llamado Uai-anti, (Auyan-tepuy), que es una zona de roca, pero para no desobedecer las orientaciones de Kuchi, tuvo que sembrar la estaca de yuca allí en Auyan-tepuy, y allí mismo se durmió. Mientras dormía soñaba con el gran árbol de yuca, pero su sorpresa fue tan grande que al despertarse se encontró con una matica de yuca muy débil que apenas había retoñado. Esa tierra rocosa no era buena para la siembra. Edeñawadi muy triste arrancó la matica para continuar su viaje y caminó otro día, y al volver a caer la noche sembró la pequeña mata de yuca en un lugar llamado Kuntinama; allí tampoco retoñó. Al otro día, siguió su camino y pudo llegar hasta Metakuni, sembró otra vez la matica y no retoñó. La noche siguiente llegó hasta Arajame y tampoco retoñó, hasta que al fin logró llegar hasta las tierras de Kamaso Wochi, lugar de donde había salido, y le entregó la matica a Kamaso Wochi. Como allí había bastante gente, todos se reunieron con alegría y gritaban: “Ya tendremos comida, ya habrá comida”. Kamaso Wochi, que también era chamán, tomó la matica y cantó y sopló sobre ella. Luego durante la noche la sembró y pasó la

noche esperando que creciera, pero al amanecer, solo había un retoño y no había producido ningún fruto. Kamaso Wochi explicó que esa tierra no era buena, y toda la gente regresó a sus casas muy triste a buscar lombrices de tierra para comer.

La noticia corrió y así llegó a oídos de una mujer chamán llamada Maduñawe. Esta vino a hablar con Kamaso Wochi y le dijo que ella conocía el lugar donde había tierra negra, pero que esa tierra solo se encontraba en la región del Dwida (Duida), lugar intermedio a la región donde vivía Kuchi. Recomendó que tenían que sembrarla allá, y así lo decidieron. Se dirigieron hacia los territorios del Dwida y a través de un largo viaje, la matica fue plantada allá. Maduñawe la sembró en tierra negra.

Al amanecer, el árbol estaba altísimo. Maduñawe lo llamó Marawaka (aún así se le conoce).

Las ramas, las hojas y las frutas de Marawaka cubrían toda la Tierra. Era como un gran techo. Había frutas de todas clases y yuca. La gente vino a ver el árbol y todos gritaban con alegría: “Marawaka, Marawaka”. Algunos lloraban de alegría, otros se reían y todos veían cómo el árbol crecía y crecía. Ahora quisieron tomar frutas del árbol y con gran asombro vieron que no las podían alcanzar, porque el árbol crecía y crecía y sus ramas se enredaron en el cielo. Ahora, nuevamente lloraban de hambre y desespero. Las frutas estaban allí, las veían pero no las alcanzaban. De pronto, el árbol soltó un racimo de frutas, todos lo veían venir y lo querían tomar. El racimo venía con tanta fuerza que mató a un hijo de Wade, (Tapir). Ahora venía un racimo de pijiguao y le cayó sobre la trompa a Oroma, la lapa, y le aplastó el hocico. Así siguieron cayendo racimos de frutas, de yuca, de pijiguao, y algunos animales fueron deformados y otros se morían aplastados.

Todo lo que ocurría era terrible: primero la gente tenía hambre, buscaron la forma de obtener alimentos, lograron tenerlos

pero no se beneficiaron de ellos. Ahora la gente desesperada se fue a visitar a Wanadi, el gran espíritu que aún vivía en la Tierra, él estaba en la casa de Wade, le pidieron consejos. Wanadi dijo: “Bueno, haré gente nueva, formaré pájaros que volarán e irán hasta las ramas del gran árbol para coger las frutas”. Wanadi clavó en la tierra unas hileras de palos, se sentó en su banquito chamánico, miró los palos y cantó para ellos tocando la maraca.

Su canto decía: “Haré gente nueva para la cosecha, estos serán pájaros y luego volverán a ser hombres”. De pronto, de los palos comenzaron a salir pájaros que tenían bejucos como escaleras. Otros, preparaban catumares (cestos para recoger frutos). Estos pájaros subieron al gran árbol pero cargaban tanto sus catumares que algunos se caían sobre la gente con sus frutos e igualmente los mataban, como antes lo hacían los frutos al caer.

Como vieron que este árbol traía problemas, los pájaros recomendaron: “Es mejor cortar ese árbol y con los frutos que ya tenemos, vamos a sembrar en la Tierra nuevas plantas”. Entonces apareció el pájaro jefe, Semeia. Él era sabio, sabía hacer conucos y sabía sembrar, y así, él dirigió el corte del gran árbol Marawaka. Todos los hombres y los animales trabajaron, pero había dos hombres que no quisieron obedecer: fueron Maro, el jaguar, y Wachedi, la danta. Ellos lo único que deseaban era comer sin trabajar. Así que solo buscaban frutas caídas. Ellos recogían frutos y los llevaban a sus cuevas.

Semeia los mandó a llamar y los puso a trabajar cortando el gran árbol, pero ellos no quisieron ayudar. Entonces, Semeia les hizo otro encargo, los mandó a buscar agua al río Kashishiare, pero para que trajeran el agua les entregó un catumare, es decir, un cesto de bejucos que sirve para cargar frutos. Ellos tomaron el catumare y se marcharon a buscar el río Kashishiare. Semeia, que era mensajero de Wanadi, sabía por qué lo hacía. El agua se

colaba por los bejucos del catumare. Así, más adelante, debían surgir las lluvias. Luego llegó la fecundidad de la tierra. Pero siguieron tumbando el gran árbol. Como costaba tanto tumbar el árbol porque era como una roca, el pájaro Semeia llamaba a sus espíritus protectores y así se presentaron cuatro hombres-tucanes que traían cuatro hachas de piedra. Golpearon el tronco y las hachas rebotaban. El palo era grueso y la madera durísima. Las hachas no entraban. Los picos de tucanes tampoco, el gran árbol no caía. Después vino el pájaro Tsatsé o Piapoco. Todos golpeaban el árbol pero era imposible que le entraran sus picos, antes bien, sus picos se mellaban y por eso son mellados los picos de los tucanes. También vinieron los pájaros carpinteros y nada podían hacer. También los dioses Wanadi y Semeia se convirtieron en pájaros, Wanadi como Carpintero Real, Semeia como Carpintero Mono. Todos golpeaban al árbol, pero nada, solo lograban arrancarle algunas astillas. Pero a la mañana siguiente estaba como si no lo hubiesen tocado. Entonces, pensaron en no dormir y seguir cortándolo toda la noche para que no se tapara el corte anterior, es decir, lo harían por turnos y sin descanso, unos detrás de los otros para no perder el corte.

Así lo hicieron. Pasaron mucho tiempo cortando el gran árbol y cuando ellos pensaban que ya estaba por caer se preocuparon de qué lado caería. Por eso llamaron a Wanadi. Wanadi observó y dijo: No se preocupen, que yo haré el último corte, y así lo hizo. Lo cortó, pero Marawaka no cayó. Todos se sorprendieron. Ahora estaba cortado, pero estaba tranquilo, derechito, no se movía, el gran árbol estaba ahora colgado del cielo.

Nadie entendía nada. Tanto trabajo para no lograr los alimentos. Entonces, llegó Kadi-jío, la ardilla, y dijo: “Yo voy a subir para ver dónde está enredado”, y así lo hizo. Mucho tiempo después,

cuando Kadi-jío volvió, trajo informes lamentables. Dijo a la gente que lo esperaba: “El árbol no caería porque allá arriba tiene raíces, pues sus raíces están sembradas en el cielo”. Semeia entendió entonces que era un árbol al revés, o que tenía en sus dos extremos, raíces tanto arriba como abajo. Entonces Semeia habló con la ardilla y le dio el poder de su hacha y lo envió a que cortara las raíces. Kadi-jío así lo hizo. Varios días pasó cortando las raíces y por fin, el gran árbol cayó.

Al caer, la Tierra se estremeció. Todo cayó de arriba: palmas, otros árboles, semillas, frutos, parecía el fin del mundo. Todos los animales se metieron en sus cuevas durante varios días mientras caían cosas del cielo. Todos tenían miedo. Entonces también se desató la lluvia que salía del catumare que se había llevado el jaguar y la danta. Era la primera gran lluvia. Mucha agua caía del cielo, eran grandes cascadas de agua, y se formaron raudales por sobre las ramas cortadas del Marawaka. Las aguas corrían y formaban caminos, como serpientes vivas, también nacían otras plantas. En esa época nació el río Orinoco, también nacieron el Padamo, Cunucunuma, Antawari, Merewari Metakuni, Kuntinamo y todos los ríos de la selva y de las sabanas.

La tierra se puso blanda para sembrar, y las mujeres recogían semillas, frutos, retoños, todo lo sembraban bajo la lluvia. Ahora se vio cómo sobre el grueso tronco de Marawaka se formaron cuatro cascadas: Motasha, Lamo, Namanama y Kujua. Después de eso, todo retoñaba y los conucos se llenaron de matas de yuca. Pero mientras tanto, el tronco de Marawaka se partió en tres pedazos: Marawaka Juda, Marawaka Juij y Atawashibo. Estas tres partes se separaron y formaron las tres montañas que allí se ven y así mismo se llaman. Eso sucedió el mismo día que surgió la comida.

La ardilla Kadi-jío, cuando cortó las raíces no pudo volver a la Tierra y se quedó a vivir en una de las montañas, que se formaron cuando se desprendió el gran árbol. Ahora vive en la montaña Dwida.

Lo mismo le ocurrió al jaguar y al danto. Ambos se quedaron a vivir en las montañas del actual río Kasikiare. Cuando cayó Marawaka, ellos estaban en “Agua Vieja”. Todos los caminos habían cambiado, otros ríos habían nacido, todo se había confundido. Maro, el jaguar, y Wachedi, el danto, se enredaron entre la selva. Maro, el jaguar, se puso muy bravo porque no pudo volver y entonces decidió vengarse comiéndose a los seres humanos, porque ninguno de los dos logró llegar al repartimiento de la comida. Wachedi, el danto, que era un poco sordo, no escuchó cuando su amigo el jaguar dijo que comería gente, y él pensó que jaguar había dicho: “Comeremos hierbas, raíces y frutas”. Una vez tomada esta decisión, ambos amigos se separaron y el danto se fue a vivir a la parte más alta de Marawaka, por eso se le llama abuelo.

Todo esto ocurrió en los orígenes del mundo, y desde ese momento el trabajo fue repartido: los hombres tumban los árboles para preparar el conuco, las mujeres siembran la yuca y todas las demás plantas que producen alimento. Los hombres limpian el conuco y luego hacen catumares, sebucanes, rallos, budares, guapas para cernir, cestas y manares. Las mujeres cosechan, y traen los frutos a la casa. Ellas cocinan y luego rallan la yuca amarga para hacer casabe; prensan la masa de yuca en los sebucanes, hacen fuego y preparan las tortas de casabe. También hacen mañoco de la yuca amarga para preparar la yucuta, que es una bebida embriagante que se utiliza en las fiestas.

Semeia también creó el baile y la festividad. Esto lo hizo para que recordemos todo como fue al principio. Semeia enseñó a usar las bocinas de corteza, es decir, las grandes flautas

o trompetas para los rituales y ceremonias. Los primeros que cantaron y ejecutaron sus instrumentos fueron Semeia, Wanadi y Wade. En los cantos actuales nada del principio puede olvidarse. Los buenos chamanes cantores cantan a Kuchi, a Dodoima, a Kamaso, a Marawaka, a Kadi-jio, a Yamankabe, a Dariche, a Wedama, a Yumukaba, a Kamaso, a Edeñawadi, a Maduñawe, a Wade, a Wanadi, a Maro, a Wachedi, a Odosha y a todos los demás personajes que estuvieron en el principio del mundo. Los buenos chamanes tienen el deber de enseñar estos cantos. También nos enseñan cómo vestirnos con las plumas de los pájaros que formó su dios Wanadi.

Los pájaros llenaron el aire de plumas de todos los colores: rojo, verde, amarillo, azul. Hasta la culebra de agua, la culebra que vive en Agua Vieja, esta se llama Wijío, ella también se cubre con plumas en las fiestas y ella es la que forma el arcoíris. Ella vive en Akuena, el agua de la vida. Semeia sigue siendo el dueño de la comida, es primo de Wanadi y es dueño de la yuca. Con los cantos se les llama a Semeia y a Wanadi para que estén presentes en las festividades y ceremonias más importantes.

Dodoima fue el primer árbol de la vida, ahora se llama Roraima. Quedó solamente el tronco, pero sigue siendo muy alto. Nadie vive allí. Sin embargo, en la montaña Roraima crecen todavía muchas frutas silvestres, nadie realiza su siembra. Nacen como recuerdo de todo lo que ocurrió en los orígenes del mundo.

3. *Sobre el origen del fuego: sanemá y yanomami*

Iwá, el caimán en tiempos remotos, hablaba como la gente, igual que todos los demás animales. Así se comunicaban seres humanos y animales, porque ninguno era diferente. Había también indios

sanemá-yanoama. La gente comía todo crudo porque no conocía el fuego. El dueño del fuego era Iwá, también llamado Iwaramé, el caimán. Iwá pasaba todo el día en el agua para cazar, pero su comida la preparaba en la cueva donde dormía. Todos los demás animales sabían que Iwá era dueño del fuego. También sabían que Iwá todo lo que comía lo asaba, y cuando Iwá asaba su comida olía sabroso. Los demás animales suponían que Iwá era el más fuerte de todos los animales porque comía asado. Cuando Iwá o Iwaramé abría su boca se le veía el fuego, entonces los indios sanemá y muchos animales traían carne para colocarla frente a la cueva de Iwá, para que cuando abriera la boca quizás pudiese asarla. Así ocurrió muchas veces, los indios y los demás animales se llevaban lo que podían, ya que Iwá se comía gran parte de la carne que ponían frente a su cueva y después dormía. Cuando dormía cerraba su boca y nadie podía ver el fuego. Cuando se despertaba salía de cacería y traía diversas presas de carne o pescado, estas presas las llevaba a su casa, y cuando quería comer abría su boca y así encendía la leña, y sobre la leña asaba todo lo que se comía, carne o pescado, pero él solo asaba su comida de noche y luego cerraba su boca para que nadie le robara el fuego.

Pero sucedió que una vez un joven cazador sanemá que andaba con su padre de cacería se extravió en la selva y por casualidad llegó a la cueva de Iwá. Iwá estaba dormido. Como el muchacho sabía que había llegado a la casa del “dueño del fuego” estaba muy asustado, pero buscó por todas partes presas cocinadas o algún leño encendido. Sin embargo, no lo consiguió, apenas se encontró con una hoja chamuscada, la que tomó lleno de terror y luego salió fuera de la cueva. En la selva, se volvió a encontrar con su padre y le mostró la hoja quemada y le dijo: “¡Papá, encontré esta hoja chamuscada!” “¿Dónde la encontraste?”, le preguntó el padre. “En la casa de Iwá, el

caimán”. “¿No encontraste el fuego?” “No, tampoco había carne asada. El fuego lo tiene dentro de su boca”.

Su padre se puso a pensar: ¿Cómo haremos para robar el fuego de Iwaramé? Siguió pensando en la manera de robar el fuego del temible caimán. Así, un día organizó una gran fiesta con todos los indios sanemá y todos los animales. La festividad era para disfrutar, comer y beber, y tenía que ser inmediatamente después de la puesta del Sol. Iwá o Iwaramé fue invitado y salió de su casa para asistir a la fiesta.

Todos los indígenas y todos los animales tenían instrucciones de hacer chistes, piruetas y cualquier otra acción que los hiciera reír. De esta manera, todos se reían a carcajadas, pero Iwá no se reía, mantenía su gran boca totalmente cerrada.

Todos los animales se destacaban por sus habilidades y muy especialmente los pájaros, que hacían piruetas en el aire y exhibían sus plumas.

Jashimó, la gallineta azul, bailaba y saltaba de un lado para otro, levantaba su cola y lanzaba chorros de excrementos y sonaba “plo, plo, plo”.

Todos los invitados se caían al suelo de la risa, otros se agarraban la barriga para no reventar, pero Iwaramé ni se sonreía ni abría la boca.

Ahora bailó Hiimá, el perro, y haciendo diversas piruetas, lanzó un tremendo paquete de heces a los otros animales que bailaban y todos se reían, pero Iwaramé seguía muy serio.

Por fin, se aparece en el gran patio Jimonikoshwán, el astuto pájaro montañero de color rojo como el fuego, y comenzó un baile muy exótico; levantaba su cola y les ponía su ano frente a todos los personajes que bailaban. Cuando le tocó pasar frente a Iwá, se le levantó la cola, puso su ano frente a su boca, pero a la vez le echó un finísimo chorro de heces sobre sus fauces.

Esto sí le hizo gracia a Iwaramé y soltó una estruendosa carcajada: “ja, ja, ja ja”.

El fuego entonces comenzó a salir por llamaradas fuera de la boca y sonaba: “Fluum, fluum”.

De inmediato, el pájaro Maipowé, que es el pájaro tijereta de doble cola larguísima, que estaba pendiente de las piruetas del pájaro Jiomonikoshwán, voló rápido y entró como un relámpago en la boca de Iwaramé, y tomó con su pico la bola de fuego de Iwá. Luego voló por encima de todos los invitados y se llevó la bola de fuego para depositarla en el corazón del árbol Puloi.

La mujer de Iwá, llamada Blajeyoma, corrió hacia el árbol Puloi y orinó en las raíces del árbol para apagar su fuego, pero como el fuego estaba en el corazón del árbol, no lo logró.

Cuando el fuego salió de las fauces del caimán, la lengua se le achicó y por eso ahora es pequeña.

Desde entonces, Iwá, el caimán, avergonzado por su derrota se retiró de su cueva y se fue a vivir al agua, y actualmente allí vive, compartiendo territorio con Lalakilpará, la gran serpiente de las aguas, quien es la verdadera dueña de las aguas.

Desde ese tiempo, los sanemá y los yanomami van a buscar el fuego al corazón del árbol sagrado Puloi, porque allí lo dejó Maipowé.

4. *Sobre el origen del sonido: ñengatú (yeral)*

Antiguamente una joven indígena ñengatú quedó embarazada, antes de su primera menstruación. Ella misma quedó sorprendida, porque ningún hombre la había tocado. Después de pasar dos manos de lunas dio a luz a un niño bello como el Sol, al que llamó Iapinari. Una luna más tarde, la madre vio que su hijo no abría los

ojos, dándose cuenta de que Iapinari era ciego. Ella se puso muy triste y tuvo mucha lástima porque su hijo sería rechazado por la gente de la comunidad. En efecto, la gente de su pueblo le decía: “Tu hijo es ciego, debes enterrarlo, ¿para qué lo quieres vivo?”. Su madre, tristemente, no respondía y con mucho cuidado lo fue criando, pero lloraba la desdicha de su hijo. Como la gente de su pueblo los seguía asediando por su ceguera, una vez su madre estalló en llanto y le gritó a su hijo: “Sería mejor que muriésemos ambos. El corazón me duele mucho porque no tienes tus ojos”. Su hijo la consoló diciéndole: “Madre, no te desesperes, te voy a contar mis sueños: todas las noches, mientras duermo, un hombre brillante me dice que mi ceguera se curará si sobre mis ojos echas el líquido de los ojos del ave del monte llamada Kankau. Ese hombre, madre, es el mismo que me ha enseñado a conocer las cañas sonoras”.

La madre de inmediato buscó al mejor cazador para que encontrara el ave silvestre llamada Kankau. El viejo cazador experimentado, después de mucha búsqueda, flechó el ave Kankau, dándosela a la desesperada madre, quien la entregó a Iapinari.

Como Iapinari era el que había recibido las instrucciones secretas de parte del señor brillante, sacó primero un ojo al ave Kankau y luego se lo vació en su ojo derecho, luego sacó el otro ojo del ave y se lo vació en su ojo izquierdo.

Enseguida le dijo a su madre: “Ahora vamos a dormir y estoy seguro de que al amanecer podré ver al señor brillante que se revela en mis sueños”. Así ocurrió, y al amanecer, Iapinari despertó a su madre desde su hamaca y le dijo: “Madre, ahora puedo ver cómo la mañana se va adornando”. La madre lo ve sorprendida y, efectivamente, Iapinari puede ver. Ahora su hijo le ruega: “Madre, no digas a nadie cómo me he curado, porque si lo haces, ese mismo día moriré; esta es la decisión del señor brillante”. Cuando el Sol salió plenamente, Iapinari

le dio las gracias y durante todo el día tocó sus cañas sonoras, llamadas memby.

La gente escuchó aquellas melodías y se preguntaba quién era el que las tocaba, produciendo dulzura para sus corazones. Fueron siguiendo los sonidos y al llegar a la casa de Iapinari vieron cómo este ejecutaba bellas melodías mirando hacia el Sol. La gente enseguida preguntó a su madre cómo Iapinari podía ver y cómo sabía tocar tan bellas melodías. Iapinari solo respondió que era el Sol quien le había dado luz a sus ojos, el mismo que le había dado los sonidos de sus flautas sonoras o membys. Ahora las jóvenes lo abrazaban con amor y Iapinari las veía con tristeza.

Esa misma noche se produjo una gran fiesta, Iapinari era quien tocaba las flautas.

Los envidiosos deseaban saber el secreto de la cura. La madre respondía que era el Sol quien le había dado la luz de sus ojos.

El hecho se supo en diversas partes de la selva y de los ríos, así, de todas partes vinieron a ver a Iapinari. También había muchos ciegos en otros pueblos que vinieron a pedir el remedio a Iapinari, pero Iapinari solo respondía: “Fue el Sol quien le dio luz a mis ojos”. Como el milagro no se producía con otros ciegos y hubo muchos envidiosos de tal acontecimiento, una vez inventaron una fiesta e invitaron a Iapinari y a su madre para que participaran. Como Iapinari se dedicaba a ejecutar su flauta, acudió sin demora, y aquí muchas mujeres se le ofrecían como esposas. Habían preparado abundante chicha. Iapinari tomaba, pero muy poco, sin embargo, su madre, que estaba alegre y quien nunca había tenido marido, se fue dejando seducir por un pretendiente, con quien danzó gran parte de la noche. Su pretendiente le dijo que lo aceptara como su marido y también le ofreció mujer para Iapinari; mientras esto ocurría, la madre de

Iapinari fue tomando demasiada chicha y casi como reaccionando ante un hechizo contó a su pretendiente cómo su hijo había adquirido la luz de sus ojos.

Al romperse el secreto, Iapinari, que estaba tocando su flauta en la medianoche, sintió cómo la luz de sus ojos se iba apagando lentamente, y en su desespero se dio cuenta de que su madre lo había traicionado. Inmediatamente salió corriendo de la churuata donde se desarrollaba la fiesta, pero continuaba tocando su memby. Al salir afuera de la casa y al ir perdiendo la vista se dirigió al río. Cerca de la cascada había cañaverales, que Iapinari se llevó de frente por la velocidad de su carrera, y juntamente con las cañas que cortó con su cuerpo se lanzó al vacío de la cascada, y mientras caía, el viento soplaba las cañas cortadas, las cuales producían sonidos hermosos que por siempre recordarán las melodías tocadas por Iapinari. Iapinari cayó al fondo de la cascada y allí desapareció. Su madre, al percatarse de su terrible error, también se lanzó por la cascada.

Un día, el gran chamán o Payé de los ñengatú, en medio de la noche invocó en sus rituales el nombre de Iapinari y este apareció en la cascada de Tayasú, tocó su memby y luego desapareció para no volver, pero dejó su huella pintada en una piedra del río, en la catarata de Tayasú.

5. Mito sobre el origen del pueblo warao: “Kuaimare, el mar de arriba”

Explicaciones previas y ubicación:

Los warao son un pueblo indígena de Venezuela que habitan en el Delta del Orinoco y en una parte muy pequeña del pueblo de Mosú, en el estado Monagas. Sin embargo, los warao se han extendido también por lo que es hoy la República Cooperativa de Guyana y han llegado hasta Suriname, ubicándose en regiones

que poseen abundancia de agua. Están compuestos por una población que supera las 45.000 personas. El mito al que vamos a hacer referencia y comentar al final es el conocido relato llamado “Kuarimare, el mar de arriba”.

Kuaimare es el sitio de donde ellos afirman proceden sus ancestros. Este mito fue recogido por Johannes Wilbert en la década del sesenta, y luego por varios otros investigadores. Así, también se han dado a conocer otras versiones. Nosotros tomaremos la transcripción original de Wilbert, publicada por la Universidad de California en 1969, con transcripción del idioma warao por Antonio Vaquero. Wilbert le llama: “El arquero buen brazo”. Otras personas se refieren al mismo como “Kuaimare”, que significa “el mar de arriba”, lugar de origen de los warao.

Kuaimare, el mar de arriba o el arquero buen brazo. Mito warao

Los warao vivían “allá arriba en el cielo”. Había casas muy largas y cerca de ellas crecían palmas de manaca. Había un joven warao a quien llamaban “buen brazo” porque con su arco y su flecha había demostrado ser un gran cazador.

Cuando él disparaba a un pájaro jamás erraba el blanco, caía al primer flechazo. Pero una vez le sucedió que, al querer flechar a un pájaro en vuelo, erró la puntería; la flecha se elevó rozando las plumas del pájaro pero no dio en el blanco. El flechero se fijó en la trayectoria de la flecha y comprobó que había caído en la orilla del río. Allá se dirigió. El flechero llegó al lugar de la caída de su flecha, pero no la veía. Se preguntó: “¿Dónde habrá caído mi flecha?”. La buscó por todas partes pero no podía encontrarla.

De pronto, observó un huequito y comenzó a cavar. Y cavando, atravesó el piso del cielo. Al desfondarlo, miró por el

agujero y contempló que abajo había otro lugar, y esta era la Tierra. Entonces aquel joven cogió las cabuyas de su chinchorro y las descolgó; por ellas se deslizó hasta llegar a la Tierra.

Con asombro observó que existía mucha comida. Había yuca, abundante moriche, báquiros, lapas y toda clase de animales, de todo. El joven siguió buscando su flecha pero no la encontró. Ahora se dispuso a subir de nuevo al cielo para informar a su gente lo que había encontrado.

En cuanto llegó al cielo, aquel joven se puso a contar lo que había descubierto. Entonces todos los warao comenzaron a gritar: “Vámonos. Aquí no tenemos comida, vámonos, ya hemos encontrando comida en abundancia, vámonos”. Inmediatamente prepararon sus chinchorros para bajar a la Tierra. Aquel joven fue el primero en salir y caer sobre la Tierra. Detrás bajaban cantidad de warao. Bajaron sin dificultad, pero allá arriba, todavía en el cielo, quedaban muchos warao, y entre ellos, buenos *wisidatu* o piaches (chamanes).

En eso le tocó bajar a una joven que estaba embarazada y quiso atravesar el hueco, pero quedó atascada por causa de su barriga y solo se logró introducir hasta sus nalgas, las cuales quedaron asomando allá en el cielo. Sus nalgas, entonces, se convirtieron con el tiempo en el lucero de la mañana. Esa estrella brillante del amanecer son los glúteos de aquella mujer grávida. Así que la otra mitad de los warao no pudieron bajar, se quedaron en el cielo y ellos allá en Kuaimare, o cielo de arriba, conformaron el planeta Venus.

Los mayores de los que se quedaron arriba gritaron: “Ustedes lograron bajar, nosotros aquí haremos lo posible por amarrarles los brazos para que no sean tan felices”. Eso dijeron los mayores que se quedaron en el cielo porque el hueco se tapó con la joven embarazada.

Al principio, todos los que bajaron eran muy felices, pues era abundante la comida: mucha yuruma de moriche, muchos báquiros, muchos pescaditos del morichal, toda clase de cangrejos y muchísima fruta de moriche. Eran muy felices en la Tierra. Había comida en abundancia. Solamente cortando el fruto de un solo árbol de moriche, podían obtener un mapire repleto de yuruma. Y con la fibra de una sola palma se podía elaborar un buen chinchorro. Y los chinchorros se hacían solos. A los cuatro días volvían al lugar y ya el chinchorro estaba terminado. Al contemplarlo, se sentían muy felices. Ellos pensaban: “Se acabaron las dificultades”.

Pero pronto los warao lo echaron todo a perder. Hasta entonces no era necesario trabajar. Sucedió que hubo un momento en el cual escucharon una voz desde la selva que les dijo: “Ustedes, los warao, lo estropearon todo. Ahora, por su propia culpa van a ser muy desgraciados”. El que les habló era un *jebu*, espíritu que era el dueño de la fibra del moriche. “Ahora van a tener que trabajar”, sentenció.

Pronto nació un niño en la Tierra. La madre lo atendió. El *jebu* le dijo: “Ponlo de pie”. La madre no hizo caso, ella contestó: “No, es muy pequeño y se caerá”. De nuevo el *jebu* le dijo: “No se caerá”. Ella no creyó. Entonces el *jebu* le dijo: “Bueno, ya que no has obedecido, entonces ahora tu hijo crecerá lentamente entre tus brazos y se desarrollará en medio de muchas calamidades” (dicen que antes los niños nacían de pie y caminaban casi desde que nacían).

Las mujeres daban a luz a robustos hijos, y eran muy felices y no tenían enfermedades y nunca morían, porque tenían buena salud. Pero de pronto un warao enfermó víctima del *jebu*. La fiebre lo mató.

Una vez que murió lo colocaron en una curiara, lo cubrieron y lo dejaron sobre unos troncos. Después de cuatro días, el cadáver

estaba rodeado de culebras. El *jebu* dijo: “Debieron haber recitado los cantos fúnebres. Pero a este warao no le han cantado nada. Solo las culebras lo lloraron. Así que ellas serán eternas, solo ellas podrán cambiar de piel. Si hubieran recitado los cantos al warao muerto, le hubiera ido bien en el camino. Pero fue la culebra la primera en hacerlo. Por eso la culebra no muere. Los warao no lloraron a su muerto. Por eso seguirán muriendo y solo la culebra vivirá y no morirá. Ella (la culebra) entonó las lamentaciones y por esta razón no morirá”.

Pero sucedió que a los cuatro días aquel muerto se levantó, iba caminando despacio para su casa, estaba muy débil, pero en el camino se encontró con una joven que tenía la menstruación. Ella no debía verlo, y la curiosidad hizo que lo mirara. La mujer con la regla dijo: “El warao que murió está llegando”. Y en ese mismo instante el warao cayó muerto de forma definitiva.

Después de que esto ocurrió, los warao lloraron al cadáver, lloraron mucho, le entonaron cantos, y de nuevo enterraron al warao en un tronco de árbol. Desde entonces, los warao morimos. Es todo, grandes cambios sufrimos los warao.⁴

6. *Mito de Amalivaca. Cultura tamanaco*

Explicaciones previas y ubicación:

La cultura tamanaco se ubicaba en el Orinoco medio y otras regiones de la cuenca del río Orinoco. En la actualidad quedan descendientes.

El último mito de esta selección correspondiente a los pueblos de la cuenca del gran río Orinoco pertenece a la cultura tamanaco de lengua karibe de Venezuela, que es el conocido

4 Wilbert, Johannes: *Cuentos folklóricos de los indios warao*. Caracas, 1969, pp. 30-35.

mito de Amalivaca. Mito fundante y genésico cuyo epicentro es el Amazonas, en el área correspondiente a Venezuela, pues el Amazonas es toda la gran región ubicada entre ocho países sudamericanos, con una extensión de ocho millones quinientos mil kilómetros cuadrados (8.500.000 km²). El mito se relata de la manera siguiente:

En las inmensas regiones de los ríos Cuchivero (afluente del Orinoco), Guaniamo, Zariapo y otros ríos del área orinoquense, habitaban los indígenas tamanaco. Se alimentaban de frutos y de animales de la selva. Pero en cierta ocasión, las aguas empezaron a crecer y a enfurecerse. La fuerza de los rayos, truenos y relámpagos, hacía que los ríos de la región se pusieran más coléricos. Se desbordaron las aguas anegando las chozas y ahogando a las primeras gentes. Una razón, la más generalizada, era porque ya no se realizaban los rituales a la Madre Naturaleza. El relato dice que de todos los tamanacos, los únicos que se salvaron fueron una pareja, ya que se subieron a lo alto del cerro Tepú-Mereme y desde allí veían la destrucción y el caos total. No había alimento ni animales, y todo se había exterminado. Ellos estaban ya conformes con la muerte, pero de pronto vieron que sobre las aguas enfurecidas se movía una curiara con dos hombres, era Amalivaca, quien conducía una canoa. Era un hombre alto y fuerte, y sus ojos brillaban como el Sol. En su canoa venía también su hermano Vochi y dos de sus hijas. Cuando llegaron a las altas rocas, pintaron sobre las piedras las imágenes del Sol, la Luna y algunas estrellas. Luego penetraron en una gran caverna de rocas y desde allí empezaron a ordenar las aguas confusas. Crearon el río Orinoco (padre de las aguas), y le dividieron las aguas al gran río en dos grandes cauces; una caudalosa vertiente que se dirige hacia arriba (Norte) y otra hacia abajo (Sur). Esto lo pensó Amalivaca para que los nuevos seres

humanos que vivieran se pudiesen dirigir para ambos lados del gran río, (o río padre), sin mayor esfuerzo: unos hacia arriba y otros hacia abajo del mismo río. Después se encontró con la pareja de indígenas tamanaco, que estaban temblando y muy asustados. Amalivaca ejecutaba el tambor de piedra, luego se detuvo y les dijo: “Quiero que pueblen otra vez la Tierra, y para que sean bastantes como antes, tomen las semillas del moriche y las arrojan para atrás por encima de sus cabezas. Esa palmera será el árbol de la vida. Ahora deben sembrar en sus conucos yuca y maíz, y de la palma del moriche deben hacer chinchorros y aprender a tejer cestos con fibra de palmeras. También deben preparar totumas para conservar alimentos y hacer arcos y flechas para cazar venados, lapas, acures, manatíes y peces, pero deben cazar solamente lo que se van a comer. Así, deben respetar a la Madre Tierra y corresponde también que cuando hagan celebraciones deben adornarse su cuerpo y sus cabezas con embellecimientos de plumas de las aves y hacer flautas con los huesos de los animales que cacen, y adornarse el cuerpo con vestimentas de pieles para bailar y celebrar con los animales y con las plantas sus danzas sagradas”.

Amalivaca dejó sus huellas en la montaña de rocas, allí también estampó sus enseñanzas escritas. Amalivaca tiene la edad de la Tierra, y la edad de las aguas.

Especificaciones y detalles

Interpretación, descripciones etnográficas, hidrogenésicas y orográficas de los mitos seleccionados

Todos los mitos aquí descritos pertenecen a la tradición oral. Sin embargo, los seis relatos que acompañan a esta edición se han seleccionado de las publicaciones de algunos autores que han realizado en diversas épocas un trabajo etnográfico, más que literario. También podemos declarar que el autor de esta publicación conoce todas las áreas en las cuales se han relatado y ha podido comprobar, a través de diversos períodos de investigación, la fuerza de estos mitos en las culturas indígenas actuales. También es importante destacar que estos mitos, o relatos, o historias de los narradores, se han retransmitido oralmente y por tales virtudes nos los hemos encontrado con varias versiones, pero el leitmotiv o motivo conductor del mito o narración permanece, pues preexiste la estructura básica del relato. Así se mantienen los personajes, dioses, semidioses o héroes culturales, que son los mismos y poseen iguales virtudes, poderes y atribuciones, condiciones necesarias en el sostenimiento de la cultura. Para estos efectos son indispensables los chamanes,

los aprendices de chamanes que son sometidos a procesos de iniciación, los narradores, los ancianos y los niños. Los ancianos son el soporte fundamental para la verificación del mito y los niños conforman la “escuela” necesaria para el aprendizaje de sus tradiciones.

En un trabajo más amplio, en el cual pudiésemos presentar mitos de todos los pueblos indígenas de Venezuela, quizás alcanzaríamos a mostrar por lo menos cuarenta y dos mitos de los cuarenta y dos pueblos indígenas de Venezuela, y en este caso, se pudiese estar contribuyendo a crear una especie de compilación de mitologías indígenas venezolanas, trabajo que aún falta por hacer para ser aplicado en el reforzamiento de la educación intercultural y bilingüe, en un proceso inter y transcultural entre todos los pueblos originarios del país, y quizás de otras naciones indígenas que pertenezcan a los mismos troncos etnolingüísticos y a similares tradiciones literarias y orales.

1. Sobre el mito piaroa de la creación de los seres humanos

El primer mito seleccionado, el de “Buoka y Wajari”, fue recogido de la tradición oral por el investigador de campo Lajos Boglár, de nacionalidad húngara, hacia el año 1968. El traductor de este mito al castellano fue el maestro piaroa Jesús Caballero, hijo de chamán o meñeruwa; por lo tanto, conocía de su padre el arte de la narración y de los cantos meñé, melodías sagradas de los piaroa. Jesús Caballero, como maestro, aprovechó mucho sus aprendizajes con Boglár para emplear una gran selección de mitos, cuentos y relatos, transcritos por ellos en la investigación y luego aplicados a las escuelas de educación primaria en las cuales enseñaba Caballero. Debido a que estos relatos son sagrados, no se narran con facilidad ni se han popularizado, al

menos que se desarrolle el Wärimé, el ritual o ceremonia más sagrada de los piraoa, que se lleva a cabo cada cierto tiempo, cuando el chamán o meñeruwa lo estima necesario por alguna crisis de la comunidad. Al respecto, necesario es destacar que Jesús Caballero fue el personaje clave para realizar el hermoso, discreto y respetuoso documental de la cineasta y antropóloga Beatriz Bermúdez Rote en el año 2000.

El mito narra el origen de los dioses creadores que son Buoka y Wajari. Luego, el origen de la vida y de los demás seres humanos. Es evidente que un solo mito de una cultura no puede dar cuenta de toda la estructura filosófica que se entrelaza y se incorpora con cada narración. Sin embargo, puede percibirse el cúmulo de información que todo mito posee para el sostenimiento ético de cada cultura. Como ya lo hemos confirmado, en una sola narración mítica todo puede concentrarse, y esos mitos de los pueblos indígenas no son lo que normalmente los seres humanos comunes entienden, es decir, se han publicado simplemente como narraciones para niños. Nada más ingenuo que sostener esa concepción. Los mitos en los pueblos indígenas encierran toda una estructura religiosa que sustenta su cultura, son también un soporte filosófico de los entendimientos más profundos de su cultura y sociedad, y son a la vez los que encierran los ordenamientos éticos para sus reglas sociales y morales y, además, los que conforman las estructuras más primordiales de sus reglas de parentesco.

2. Explicaciones sobre el origen de los alimentos de los indígenas yekuana

El segundo mito trata sobre el origen de los alimentos de los yekuana, ubicados en dos amplias regiones del estado Amazonas y el estado Bolívar. Este mito encierra un tema universal: el gran

árbol del origen de la vida, Axis Mundi, tema sobre el cual se han basado infinidad de sistemas mitológicos del planeta Tierra, desde pueblos diferentes pero colindantes en territorios comunes, como es el caso de los yekuana, los guajibo, los pemón, los piaroa, y otros pueblos indígenas que se ubican en alejados lugares de este mismo continente, como los barí, de la sierra de Perijá, los antiguos macro chibchas y chibchas, que se asentaron en territorios que hoy pertenecen a Colombia, como también entre los kuna, que actualmente están asentados en Panamá, y en pueblos indígenas de Brasil, Chile, Ecuador, Guatemala y México. Asimismo encontramos mitos sobre el origen de los alimentos asociados a árboles milenarios, sagrados y venerables, en lugares extremos del mundo, como en la India, África, China y Europa. En Venezuela somos privilegiados, pues tanto en la Gran Sabana como en el Amazonas hay diversos tepuyes, que son rocas graníticas que geológicamente pueden explicarse. Se afirma que fueron macizos de la época precámbrica, durante el génesis de la formación del mundo. Su interpretación científica afirma que son las formaciones expuestas más antiguas del planeta. Su origen data del Precámbrico, y en el caso de Suramérica, conforman una especie de cordillera compleja entre la frontera norte del río Amazonas y el Orinoco. También entre la costa atlántica y el río Negro. Se afirma que a lo largo del curso de la geohistoria, en los orígenes de la Tierra la meseta erosionó y se formaron los diversos tepuyes, concepto resumido y enigmático de origen pemón que significa “montañas de roca donde viven los dioses del origen”, sobre los cuales los pueblos indígenas explican que fueron los árboles de sus orígenes creados por sus dioses, y ellos eran los que producían sus alimentos, muy especialmente frutas y verduras. Sin embargo, en algunas versiones se dice que de estos árboles del origen

surgieron a su vez los animales, los peces, grandes y pequeños e inclusive la ballena, diversos anfibios, pájaros, y hasta los insectos y batracios. También se entiende que de ellos surgieron los ríos, lagunas, islas y, en la tradición karibe-kuna de Panamá, el mito afirma que hasta el oro y la sal surgieron de este árbol del origen. En la tradición barí, de la Sierra de Perijá, el mito afirma que de estos árboles surgió también el hierro, la bondad, la maldad y los colores.

3. *Explicaciones del tercer mito, sobre el origen del fuego entre los yanomami y sanemá*

Hay infinidad de mitos sobre el origen del fuego. Pudiera afirmarse que existen tantos como los mitos del diluvio. Sir James George Frazer fue uno de los etnólogos que investigó sobre este tema, y es uno de los más destacados autores antiguos sobre la materia.

Los yanomami son indígenas originarios y antiguos que viven en el propio sur del Amazonas, que se delimita por parte de Venezuela, pues son colindantes y vivientes del norte del Brasil. Pertenecen, igual que los piaroa, a un *phylum* lingüístico independiente. Son un grupo lingüístico-cultural integrado por varios subgrupos, con rasgos socioeconómicos similares y lenguas emparentadas, que se encuentran repartidos entre Venezuela y Brasil. De dichos grupos se localizan en Venezuela los yanomami y los sanema-yanoama, y una variante de ellos que son los shirishana que viven en las riberas de los ríos Alto Paragua y Karún. Ellos se autodenominan yanomami, que significa “ser humano de la selva”.

Confirmamos que ocupan un vasto territorio repartido entre Brasil y Venezuela. En lo que respecta a las comunidades

venezolanas, estas se encuentran entre el estado Amazonas y el estado Bolívar, los sanemá y los shirishana. Así, se ubican entre diversos ríos como las fuentes del Orinoco, el alto río Ventuari, las cabeceras de los ríos Erebató y Caura y el alto río Paragua. Al sur, cercanos al Río Negro y sus tributarios, como el Casiquiare, y también existen muchos en las fronteras del Brasil y las regiones montañosas o sierras de Parima uno y Parima dos. Al oeste, en el río Mavaca, alto Orinoco, Padamo, Ocamo, alto Siapa y otras regiones.

Los yanomami de Venezuela conforman una población que supera las 25.000 personas. Los del Brasil pueden ser unos 15.000, pero se han diezmado como consecuencia de diversas enfermedades endémicas tales como la gripe, el paludismo, la rubeola y, en muchas circunstancias, por la mala acción de los garimpeiros, o buscadores de oro en las fuentes del Orinoco y de otros ríos. Al respecto ha habido varias denuncias e intervenciones para detener ese ecocidio y etnocidio a la vez, perpetrado en sus áreas de vida.

En síntesis, el territorio que ocupan es la selva amazónica. Y todos los territorios que poseen se encuentran bañados por numerosos cursos de agua, afluentes del río Orinoco, el río padre, y otros ríos más pequeños que también son afluentes del Orinoco, “padre de las aguas”, aunque se sabe que la denominación Orinoco es de origen tamanaco y significa serpiente enroscada. De hecho, esta similitud con la serpiente está presente en diversos otros pueblos del área, pues cuando el Orinoco se desborda, se dice que la gran serpiente tiene hambre, se ha despertado y necesita alimentarse. Es necesario destacar a su vez que en el estado Bolívar se encuentran unos 2.000 yanomami del subgrupo sanemá, que igual que los yanomami del alto Orinoco no están contaminados con la cultura de la dominación.

Los pueblos yanomami cuando deciden mudarse de lugar de asentamiento circulan mucho, pues normalmente habitan todos juntos en un shabono, o casa comunal. Permanecen allí mientras dure la alimentación y su estabilidad psíquica esté en paz y tranquila. Si estos factores llegan a someterse a riesgos, inician un éxodo para ubicarse en otros lugares, por estas razones el manejo del fuego entre los yanomami es de suma importancia. El fuego, fundamental para su vida, es culturalmente dominado con un par de maderos secos que lo producen por frotación, siendo fieles a las enseñanzas de los mitos narrados o puestos en escena de manera histriónica por sus shapori o chamanes, quienes tienen la responsabilidad de mantener la estabilidad psíquica del pueblo que representan.

La cacería es una importante actividad de subsistencia y constituye a la vez una forma de obtener reconocimiento social. Utilizan el arco y la flecha confeccionados por ellos mismos con madera de macanilla (palmera) y fibra vegetal. Para la cacería, utilizan el curare, cuya preparación está a cargo del chamán especialista, siendo elaborado y distribuido en medio de un ritual sagrado. La pesca es una actividad de menor categoría entre los yanomami; para cazar peces utilizan arco y flecha. También es usual que con cestas capturen peces, larvas y pequeños cangrejos. Dependen exclusivamente de la selva. Por estas razones existe una comunicación ritual muy importante con todos los seres vivos no humanos de su entorno, pues son la base de su propio sustento. Practican la recolección, tanto de frutas silvestres como de insectos y animales pequeños, miel y huevos, los cuales constituyen una fuente secundaria de subsistencia. Hay un importante consumo de la fruta de la palmera de pijiguo en la época en que se produce. Cuando hay abundancia, se realiza durante su cosecha

la denominada “fiesta del pijiguao”. Constituye este uno de los eventos festivos que realizan durante el verano (diciembre-febrero), temporada propicia para el encuentro intergrupalo e interétnico. Los yanomami reciben a sus vecinos y aliados, a quienes con antelación invitan a la realización de una gran celebración de comida y bebida, en donde el más apreciado banquete lo constituye el producto de la cacería que todos aportan. Igual apetencia, por parte de huéspedes e invitados, tiene el plátano cosechado en los conucos; sin embargo, el ofrecimiento y consumo de la fruta madura de la palma del pijiguao reviste singular importancia. El grupo anfitrión se dedica a la limpieza y decoración del shabono, que es la gran casa comunal que recibe a los invitados. Toda celebración se lleva a cabo en la plaza central de cada shabono, que normalmente puede albergar a más de doscientas personas en fiestas y reuniones en las cuales de manera frecuente hay abundante yopo para insuflar (*Anadenanthera peregrina*), y en estas ocasiones, los mitos afloran en cada chamán, o shapori, y las escenificaciones pueden calificarse de extraordinarias.

En el interior del shabono y en todo su alrededor, los yanomami colocan sus chinchorros y cada familia mantiene un fogón encendido, que con frecuencia es atizado para mantenerlo vivo, pues, además, alumbrá. El shabono yanomami, más allá de su función residencial, refleja la cosmovisión, la organización social y la visión del tiempo, el manejo de su espacio y de su propio cuerpo. La realización de rituales, celebraciones y ritos mortuorios como el reaju, es totalmente necesaria. El reaju, que es la ceremonia de ingestión de las cenizas de sus muertos, es uno de los actos de mayor trascendencia, pues es la ceremonia más impactante en cuanto a los efectos de comunión entre el ser vivo y el ser que ha fenecido.

Estos rituales sobre segundas exequias también están sostenidos dentro de la filosofía que encierra sus mitos. Son actos de mucha contricción y pueden definirse por su compostura, sus llantos y sus constantes amenazas con armas a sus espíritus o hékuras, a los cuales perciben en el espacio del shabono en que danzan. Para estos efectos pintan sus cuerpos con tintes naturales en mezclas de rojo, ocre y negro muy especialmente, y usan infinidad de adornos, collares, coronas y trenzas de plumas, o pieles de animales, con el fin de que sus hékuras no los reconozcan.

Su mundo religioso y concepciones mágicas son muy complejos. Viven en la actualidad ritualmente, como lo hicieran varios miles de años atrás, pues se estima que los yanomami están asentados en el espacio que llamamos Amazonas desde hace por lo menos 20.000 años.

Toda su profunda cosmovisión está sostenida en una inmensidad de mitos y rituales que explican el origen de la Tierra, del cosmos, de la naturaleza, de los fenómenos naturales y de los pocos implementos que ocupan para vivir. Además, sus mitos norman las relaciones de parentesco y hasta las alianzas con pueblos vecinos y alguno de ellos, hostiles.

Para los yanomami, el cosmos comprende varias capas superpuestas. Una de ellas es la del “mundo de arriba” o de las almas, el cual está representado por el vientre de la serpiente anaconda. Este es el mundo celeste, se diferencia del mundo terrenal por la abundancia de frutos de la naturaleza.

La capa en la cual viven los seres humanos se llama *hei he misi* y está en posición intermedia. En ella habitan también los “aparecidos” y los hékuras o espíritus del bosque, cuya presencia benéfica o maléfica es de gran importancia en la vida de la comunidad. En el mito que comprende esta dimensión se

explica también la llegada de los criollos, así como de las enfermedades atribuidas a Omayari, asociado al arcoíris, concebido entre ellos, como ente perjudicial.

Otro de los mitos define el mundo inferior, compuesto por una capa de agua, asociado a lo húmedo y lo podrido, que tiene su origen en el choque de la Tierra con el cielo.

Los yanomami poseen un animal doble o noneshi, que representa el linaje de cada individuo y su identificación social. Cada persona mantiene con su noneshi una estrecha vinculación, al punto de que la enfermedad o muerte de uno de ellos trae por consecuencia la de otro familiar. Atribuyen los accidentes y enfermedades a causas sobrenaturales acarreadas por la agresión mágica de un chamán o un mal espíritu. Estas pueden producirse a través de la “captura de la fuerza vital”, utilizando la magia y el poder maléfico y dañino.

En sus festividades, los yanomami no utilizan instrumentos musicales de ningún tipo. El canto y su cuerpo son las manifestaciones más dinámicas de su expresividad plástica, y con ello demuestran su gran histrionismo, ya sea en las celebraciones por abundancia de cosecha, en el desarrollo del reaju para la ingestión de las cenizas de los huesos pulverizados de sus familiares muertos, que tiene para ellos alta significación religiosa y es de profundo efecto psíquico.

Así, la actividad chamánica entre ellos es muy frecuente, podría decirse que son los chamanes más destacados del área amazónica y con sus actividades chamánicas todo lo curan, lo resuelven, todo lo ponen en orden y ritualizan, y por su manejo de las fuerzas hostiles y dañinas es que pueden mantenerse en un perfecto equilibrio entre ellos y la naturaleza, que en algunas oportunidades es inhóspita para ellos, ya que viven en las regiones más alejadas y de más difícil acceso de la selva amazónica.

Con todas estas explicaciones podemos demostrar que el mito del fuego entre los yanomami es fundamental.

4. *Explicaciones acerca del mito sobre el origen del sonido de los ñengatú (yeral)*

Pertenece a la cultura ñengatú o yeral, (también la escriben geral, sobre todo en Brasil). El idioma ñengatú corresponde al *philum* lingüístico tupi-guaraní. En Venezuela solo se habla en la región del Río Negro, área influenciada culturalmente por pueblos indígenas procedentes de la actual República Federativa de Brasil y de la República de Colombia, ya que mucho más al sur de la ciudad de Río Negro de Venezuela, se encuentra un territorio llamado “triple frontera”, frente a la famosa Piedra del Cocuy. Ese pedazo de espacio normalmente se concibe como mítico, aun siendo real. Pero el hecho significativo es que se unen Brasil, Colombia y Venezuela, y son hermosos parajes naturales donde solo en mitos se pueden explicar tantas bellezas. En toda esa área hay hablantes del yeral o ñengatú, conjuntamente con otros idiomas de la familia lingüística que en Venezuela con frecuencia llamamos arawakos del Sur.

La familia lingüística tupi-guaraní posee una amplia extensión por los países del Sur. Los hay en Paraguay, Brasil, Bolivia y Argentina, muy especialmente. Pero como sabemos, en todo Paraguay se habla el guaraní y es allí lengua oficial. Sin embargo, se han producido mezclas con idiomas de estas áreas, entre ellas, las del tronco lingüístico tupi que también habitan en esos espacios y son muy extendidas.

El mito de Iapinari es conocido porque en esta región se ejecutan mucho las flautas para diversos rituales. En este caso, no son de uso exclusivo de los ñengatú o yeral, sino también de

los kurripako, guarekena, tsatsé o piapoco, baré, baniba y pui-nabe, que viven en el eje de aguas de los ríos Guainía, Kasikiare (Casikiare) y Río Negro, entre otros afluentes del área y diferentes pueblos y culturas. También se usan estas mismas flautas en pueblos indígenas del Brasil y con los mismos fines rituales.

En esta región del Guainía, Casikiare y Río Negro, hay infinidad de petroglifos en las piedras de los ríos, cascadas, quebradas y riachuelos, así como abundantes piedras de color negro brillante, con diversas figuras que son interpretadas en las narrativas míticas de la región. Así, estos petroglifos y piedras sugerentes son una especie de libro abierto con escritura en la propia selva, en el cual se pueden interpretar mitos de creación e infinidad de relatos.

Un ejercicio de investigación antropológica y lingüística que podemos destacar son los profundos trabajos de investigación elaborados por el antropólogo y lingüista Omar González Náñez, especialista en lenguas arawakas, que ha vivido por largos años entre estos pueblos del área Guainía y Río Negro y quien posee una copiosa serie de publicaciones sobre los mitos y los idiomas de las lenguas habladas en esta región de Venezuela. Allí, uno de los dioses indígenas más destacados es Napiruli, además de toda una gran familia extendida, mitos que “se leen” en los petroglifos de la región.

Los mitos de Iapinari y de los ñengatú, como el del origen del pueblo warao, permitirían hacer una extraordinaria comparación con mitos griegos y romanos antiguos. Basta con hacer referencia al origen de las flautas de Pan, que precisamente llevan su nombre por el dios Pan, de donde procede la palabra pánico. Pan era el dios de los pastores griegos, que ejecutaba sus flautas para pastorear a las ovejas y corderos de la antigua Grecia. Tenía un aspecto grotesco, aparte de poseer diversas

cualidades. Los romanos lo interpretaron como a un fauno de mucha virilidad. Pero lo importante de la relación es el origen de las flautas de Pan o siringas, ya que surgen cuando el macho cabrío o fauno, enamorado de la ninfa Siringa, se lanza tras ella para poseerla. Esta lo rechaza y huye despavorida para salvarse, y cuando el fauno ya la va a alcanzar para poseerla a la fuerza, ella en su desespero, con sus pensamientos le pide a su padre el río Ladón que la salve de esta persecución tan vil. Su padre oye la súplica y estando ella en lo alto de un acantilado del río, la convierte en cañaveral antes de lanzarse al río. Entonces el fauno, casi poseyéndola, solamente logra atrapar con sus garras una cañas huecas, que son llevadas por él con desespero hacia sus labios, y en este arrebato apenas logra resoplar sobre los variados carrizos cortados y así se escuchan bellos acordes producidos por las cañas sonoras, que son las que representan el temporal suicidio honroso de la ninfa Siringa.

5. Anotaciones acerca del relato sobre el origen del pueblo warao

Vemos en este mito los mismos elementos de preocupación de los seres humanos: una vida mejor en principio, dificultades por desobediencia, castigos por mal comportamiento, pérdida de la virtud de vivir eternamente. Aparecen en este caso los *jebu*, espíritus de la naturaleza, cuidadores de los bosques, de las aguas, proveedores de la vida y de los alimentos, pero a los cuales el ser humano no ha sabido respetar. ¿Cuál es entonces la consecuencia? La finitud de la vida humana y la propuesta, en este caso, de la posibilidad de la vida eterna a través de la serpiente, que, como en el caso del héroe Gilgamesh de la mitología sumeria de Uruk (hoy Iraq), buscaba la eternidad. Y es la serpiente, en casi todas las mitologías originarias, la única

que posee esa facultad. Por estas razones la serpiente, culebra, anaconda, etc, es esencial en todas las mitologías, inclusive en el Génesis que da comienzo a la cultura religiosa occidental, uniéndola a los aparentes primeros seres humanos, Adán y Eva, en el Paraíso terrenal.

Así, este mito del origen de uno de nuestros pueblos indígenas marca la pauta del comportamiento de los warao en la actualidad. Allí están impresos sus modos de comprender su chamanismo, a través de los *wisidatu*, que son los encargados de la salud de los warao para mantener en armonía a los *jebu* o espíritus. Y ellos informan que la gente se enferma porque no han respetado los lineamientos que dejó Kanobo, su dios creador. Ellos dicen: “Kanobo es nuestro Ser Supremo, y él es quien nos manda las enfermedades porque nosotros no respetamos la naturaleza, y a veces cortamos los árboles y las palmas de moriche sin pedirle permiso y nos reímos de las cosas que dicen nuestros viejos. Por eso, él nos reclama y nos manda las enfermedades y desastres naturales”.⁵

Es interesante reflexionar sobre este mito warao por varias razones. El chamán o *wisidatu* utiliza el exhorto de las serpientes, no como metáfora sino como un recurso de la realidad. Ellas son las que realizan los cantos teúrgicos-mágicos para acompañar al muerto, al primer muerto de los warao en la Tierra, pues ellos, según el mito, vivían en el cielo, en donde posiblemente hubieran sido eternos siempre. Pero hubo un demiurgo, o una especie de héroe cultural, el arquero “buen brazo”, que descubre un nuevo mundo y arrastra con él a su pueblo hacia una nueva vida, hasta que una embarazada no puede traspasar el umbral.

5 Declaraciones de María, esposa de Nicolás, en Curiapo. Información grabada. (Nota del autor).

Así, el mito nos retrotrae a los elementos más arquetipales de una mitología clásica. Basta recordar a ese famoso personaje de la mitología griega y romana, como lo era Asclepio, conocido por los romanos antiguos como Esculapio.

Deseamos destacar una nota de alcance sobre este mito, ya que puede hacerse referencia a este personaje de la vida griega antigua para relacionarlo con el mito de nuestros indígenas del Delta del Orinoco, que aún siguen haciendo los rituales que su dios Kanobo les dejó como enseñanza. Y así, nos acercamos a los elementos míticos o arquetípicos que están presentes en lejanas tierras y que poco tienen de relación con la cultura de nuestros pueblos originarios. Pues, como sabemos, no poseen orígenes helenísticos en sus culturas.

Según la mitología griega, Asclepios (ἄσκληπιός) o Esculapio para los romanos, fue el dios de la medicina y la curación. Se dice que el más famoso médico de la antigüedad clásica, Hipócrates, era descendiente de este dios. Este detalle es importante, porque en nuestros mitos indígenas de la misma manera se tenían relaciones maritales entre dioses, animales y seres humanos en los inicios de la creación.

Sus atributos y poderes se asocian a una o dos serpientes enrolladas en su bastón. Una de las virtudes de la serpiente es que es capaz de vivir tanto sobre la tierra como debajo de ella y, asimismo, dentro del agua y fuera de ella, y en algunas ocasiones, por su ligereza, es capaz de huir de las llamas del fuego.

Esculapio tenía el don de la curación, conocía la vegetación y muy especialmente el universo de las plantas medicinales. Ahora bien, una de las grandes y sobrenaturales virtudes de Esculapio era poseer poderes muy especiales y gran capacidad para resucitar a los muertos. Virtud que fue uno de los motivos que induce al dios Zeus a terminar con la vida de Esculapio. Zeus,

según la mitología griega, no estaba de acuerdo con resucitar a los muertos porque eso desequilibraría el orden del mundo. El mito dice que cuando Esculapio resucitó a Hipólito, Zeus se puso furioso y mató a Esculapio con un rayo letal. Hipólito era hijo de Teseo y había nacido del vientre de una mujer amazona. Esculapio ascendió a los cielos y se convirtió, según el mito, en la constelación del Serpentario, también llamado Ofiuco.

Como vemos, se confirma lo que ya hemos planteado: el ser humano responde a una estructura universal de pensamiento y no necesita estar en contacto con otros seres que piensen de la misma manera; sin embargo, en los mitos las estructuras siguen patrones que son difíciles de explicar. Es por eso que nosotros hablamos de una especie de enigma antropológico que falta mucho aún por descifrar. Por estas razones, quizás el gran maestro Levi-Strauss se preguntaba: “¿Por qué será que, de una parte a otra de la Tierra, los mitos se parecen tanto?”

6. Mito sobre Amalivaca y la creación del río Orinoco

Este mito, de tradición oral como todos los mitos, ha sido recogido en varias versiones por diversos investigadores y creadores. Una de las primeras versiones fue recogida por el sacerdote jesuita Filippo Salvatore Gilij, desde que aprendió a hablar las lenguas tamanaco, del tronco lingüístico karibe, y maipure, del tronco lingüístico arawak, y quien penetra a la región de la antigua provincia de Guayana, cuando Venezuela era Capitanía General. Allí vivió por casi veinte años hasta la expulsión de los jesuitas por órdenes de la Corona española. Gilij, además, con mucha sabiduría, conoció y clasificó otros dialectos de la Orinoquia y hasta propuso la primera catalogación de sus lenguas.

Así que, con propiedad, este mito es genésico en la tradición literaria de los pueblos aborígenes de Venezuela, y puede considerarse un mito diluviano.

Una de las variadas citas de Gilij dice: “Amalivaca es un ser del que dependen las cosas inferiores”. Le coloca además su crítica: “Como es natural entre gentes bárbaras y rudas de fábulas ridiculísimas”. Luego agrega: “Dejando por eso atrás la voz india, los misioneros del Orinoco usaban siempre el vocablo español Dios”. Sin embargo, describe a Amalivaca como si fuese para los tamanaco un ser supremo. Describe en sus escritos a Amalivaca como padre de una hija, acompañado de su hermano Vocchi, y entre ellos, con tierra fabricaron el Orinoco. Entre otras anotaciones afirma que Amalivaca había vivido en una roca abrupta llamada Maita, que era su casa; sin embargo, no era más que una cima de peñascos dispuestos a manera de gruta. Afirma haber conocido el lugar y la gruta donde se afirma existía el tambor de Amalivaca, la divinidad orinoquense.

Fueron tan creíbles y llamativas las observaciones de Gilij sobre Amalivaca, ese ser supremo de los tamanaco, de tanto poder para los pueblos indígenas de la Orinoquia, quienes creían que fue él quien les había dado estas tierras y que además les formó el gran río Orinoco, que sus descripciones fueron tomadas en cuenta por Humboldt en la realización de sus viajes a las regiones equinocciales. Humboldt interpreta a Amalivaca de la manera siguiente: “Amalivaca, el padre de los tamanacos, es decir, el creador del género humano (...) llegó en un barco al momento de la gran inundación que llaman la edad del agua, cuando las oleadas del océano se estrellaban en el interior de las tierras. Estas nociones de un gran cataclismo, esta pareja salvada sobre la cumbre de una montaña, arrojando a sus espaldas los frutos de la palmera mauritia (moriche) para poblar el nuevo

mundo, esta divinidad nacional, Amalivaca, quien llega por el agua desde una tierra lejana, que prescribe unas leyes a la naturaleza y obliga a los pueblos a renunciar a sus emigraciones; estos distintos aspectos de su sistema de creencias muy antiguos, son muy dignos de atraer a nuestra atención”.

Así pudiésemos hacer una lista larga de autores que se han dedicado a analizar y describir a este dios originario de los pueblos orinoquenses. Sin embargo, queremos destacar una de las interpretaciones, quizás la más conocida, y es la que representó en el mural de la planta baja de las Torres de El Silencio el gran artista plástico venezolano César Rengifo, entre 1954 y 1955, en mosaico policromado, frente a la plaza Diego Ibarra. Allí podemos apreciar gráficamente el mito de Amalivaca, pues ya conocemos el relato maravilloso de los antiguos pobladores de la región del Orinoco antes de la conquista y colonización.

En este hermoso mito fundante de la cultura venezolana, podemos apreciar que no se percibe sobreimposición del hombre con relación a los demás elementos de la naturaleza, que son parte fundamental de la vida de los seres vivos. En ambos casos tienen la misma jerarquía, y a todos los demás elementos hay que hacerles reverencia para ritualizarlos y para respetarlos, porque en estos casos se necesita la perfecta armonía entre el hombre y la naturaleza, debido a que ningún individuo en estas mitologías está concebido como superior sino igual, y el ser humano a través de los sistemas culturales tiene que ritualizar la tierra, las aguas, las plantas y los animales porque todos somos parte de un gran equilibrio en este universo complejo, y si este equilibrio se rompe, se produce la incertidumbre, la cual es necesaria evitar para el buen desenvolvimiento de la vida de los pueblos indígenas u originarios que no dependen de las ofertas de la vida ciudadana sino de su propia naturaleza.

Por otro lado, este mito de la desaparecida cultura tamanaco, desde hace bastante tiempo, se sigue narrando en otras lenguas y ha sido un ejemplo para muchos pueblos actuales. Una de las razones fundamentales es que desde el mito de Amalivaca, se demuestra una gran verdad acerca del misterio hidrográfico y orográfico, cuyo conocimiento científico y curiosidad exploratoria ha dado la vuelta al mundo y ha despertado el interés por explorarlo y conocerlo de parte de destacados científicos, viajeros, geógrafos y exploradores. El fenómeno consiste en que el río Orinoco es el único gran caudal de agua que posee una extraordinaria rareza, de impar comparación con otros grandes y destacados ríos del mundo. Esta verdad se demuestra porque es tanta la fuerza de su patrimonio de aguas que en un determinado lugar de su recorrido se produce una separación de su elemento esencial y este fenómeno da lugar a que puedan fluir las aguas de su gran caudal, en dos direcciones.

Un poco más abajo del pueblo yekuana, de Tama-Tama, y en las estribaciones occidentales de la gran montaña rocosa y granítica llamada Duida, ubicada en las cercanías aparentes del actual pueblo de Esmeraldas, lugar en el cual hasta hoy se recuerda la visita científica de Humboldt, el gran torrente del Orinoco se divide en dos: un gran brazo del río se dirige hacia el norte, en cuyo recorrido recoge las aguas de infinidad de tributarios para llegar a formar el gran Delta del río Orinoco, área anegada por sus aguas que arrastran cantidades de limo y que también forman barrancos, islas e infinidad de caños de agua que son ocupados actualmente por los miembros del pueblo warao (la traducción de su etnónimo es “gente de agua”), cuya lengua no pertenece a ninguna de las familias lingüísticas conocidas en Venezuela. Por esta razón se le llama al idioma warao lengua “aislada” o independiente, como también lo es el yanomami y el piaroa.

Retornando a Tama-Tama, a un kilómetro y medio de recorrido aproximado del gran caudal del Orinoco hacia el norte, se produce un fenómeno, y es que del mismo río Orinoco se desprende el conocido caño Kasikiare (Casiquiare), el cual realiza un recorrido de 400 kilómetros hacia el Oeste, y en este trayecto se le van uniendo otros ríos importantes como el Siapa, el Pasiva y el Pasimoni. Luego se le unen varios otros afluentes hasta que el Kasikiare se encuentra con otro río del área que es el río Guainía, proveniente de Colombia, que viene con mucha presión. A partir de su unión, ya este caño surgido del Orinoco y unido con el río Guainía comienza a llamarse desde aquí Río Negro, que corre hacia el Sur. Ya en este caudal una parte de las aguas del “Río Padre” Orinoco se convierten en tributarias de la gran cuenca del extraordinario río Amazonas a través del gran Río Negro, del Maraón y de otros grandes ríos que reciben a la vez formidables caudales de agua dulce de otros tributarios de la región norte de la actual República Federativa de Brasil, para luego dirigirse al gran río y a su cuenca, bautizada por Orellana (por equivocación) como el río de las Amazonas, palabra mítica de origen griego, al considerar que este río estaba poblado por mujeres amazonas, aquellas guerreras que surgieron en la antigua Grecia, cuando peleaban hombres guerreros griegos contra mujeres guerreras persas, que eran consideradas amazonas por su fiereza.

Este extraordinario fenómeno, como vemos, fue observado por pueblos indígenas previo a los períodos de conquista y colonización. Sin embargo, es importante reconocer que fue el padre Manuel Román quien habló de su existencia como “caño del Orinoco” hacia los años de 1740, debido a que ayudado por bongueros indígenas recorrían este camino acuático desde los ríos de Brasil hasta el pueblo de Esmeraldas, para trasladar

misioneros a la región norte de la Amazonia. Así que este fenómeno llamó la atención de diversos religiosos, entre ellos, el mismo padre Gilij, quien lo describe así desde 1744, dándole crédito al padre Román. También es mencionado por el padre Joseph Gumilla, autor del importante libro *El Orinoco ilustrado y defendido*⁶. Pronto este dato pasa a naturalistas y botánicos famosos como Alexander von Humboldt, considerado el padre de la geografía moderna, y Aimé Bonpland, botánico, quienes en conjunto recorrieron el Orinoco, el Kasikiare y el Río Negro entre 1800 y 1804. Luego, después de ellos estuvieron en el área diversos viajeros como el inglés Henry Alexander Wickham, el francés Jules Crevaux, y el naturalista austríaco Volkmar Vareschi, quien realizó un viaje a través de Venezuela siguiendo el itinerario realizado por Humboldt, ciento cincuenta años antes, y de cuyo recorrido produjo un libro muy bien documentado y muy nutrido con abundantes fotografías titulado *Orinoco arriba. A través de Venezuela siguiendo a Humboldt* (véase bibliografía). Estas son solo algunas contribuciones que se han elaborado sobre el fenómeno del extraordinario río Orinoco y su cuenca.

De estos autores citados, solo mencionamos una mínima representación de los que han tomado en consideración este fenómeno, y así se publicó en conjunto el libro del viajero y dibujante Henry Alexander Wickham (ya mencionado), quien permaneció en el área entre 1869 y 1870, y los escritos del médico francés, militar y explorador Jules Crevaux, anotaciones de su penúltimo viaje entre 1880 y 1881 por el área del río Guaviare, desde Colombia al Orinoco. Una de las publicaciones

6 Gumilla, P. Joseph, S.J. *El Orinoco ilustrado y defendido*. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, n.º 68. Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1993. (Edición príncipe, 1741; segunda edición, 1745, y tercera, 1791.)

en castellano de estas dos expediciones es la de la Organización Orinoco, en 1988, con prólogo del antropólogo venezolano Miguel Ángel Perera.

La versión original de Wickham fue publicada por la Universidad de Virginia en 1872. Los escritos de Crevaux fueron publicados por la editorial Hachette, en París, en 1883. Sobre estos últimos autores mencionados, que son de referencia obligada al tratar estos temas, hay abundante bibliografía con descripciones científicas, geográficas, etnográficas, botánicas, etc., además de muchas anécdotas sobre estos viajes de exploración o de estudio.

De Crevaux, por ejemplo, a quien llaman el explorador descalzo, porque así se hacía llamar, pues viajó mucho por agua y recorrió más de 6.000 kilómetros por Suramérica, se sabe que murió a las riberas del río Pilcomayo, en las fronteras de Bolivia y Argentina. Su muerte se detalla de diversas formas, pero se sabe que fue apresado por guerreros indígenas tobas, que ya habían sido agredidos antes de su llegada por colonos europeos, quienes habían matado a doce indígenas que les hicieron resistencia. Se dice que los tobas estaban muy exaltados por la masacre perpetrada por los colonos contra ellos. Este detalle hace que se destaque la muerte de Crevaux, pues al ser apresado, según los relatos, él y dos miembros de su expedición, llamados Gillete y Ringel, fueron cortados en trozos y luego asados y comidos en una ceremonia ritual.

Concluyendo, podemos afirmar que el río Orinoco y su cuenca no pueden ser desconocidos en el mundo por su importancia en el sostenimiento del oxígeno del planeta. Luego, el torrente del Orinoco es uno de los más importantes de Sudamérica. Su recorrido es netamente por el actual territorio venezolano. Es también el cuarto río más largo de América del Sur, con 2.800 kilómetros de extensión, si se considera este río Orinoco-Guaviare.

Este último nace en Colombia y posee 1.497 kilómetros. El Orinoco posee 2.200 kilómetros y nace en las estribaciones de la selva virgen que pertenece a los indígenas yanomami. Hoy, por comodidad le llaman cerro Delgado Chalbaud. El Orinoco posee un caudal promedio de 33.000 metros cúbicos de agua por segundo, y así se convierte en el tercer río más caudaloso del mundo; el segundo es el Amazonas, al cual también le rinde aguas el Orinoco a través de el caño Kasikiare, como se ha demostrado. Luego, en orden decreciente, el primer río en caudal del mundo es el río Congo, en África. Además, la cuenca del Orinoco posee una superficie de 989.000 kilómetros cuadrados. Ya con el nacimiento de las repúblicas, se determina que de esa cuenca del Orinoco, 643.480 kilómetros cuadrados están ubicados en territorio venezolano; eso representa el 65 % de la cuenca. Por lo tanto, el 35 % restante queda hoy ubicado en la República de Colombia, pues tiene un gran recorrido por sus fronteras. Por ellas, el Orinoco también recibe como tributo las aguas de grandes ríos de la hermana república, las cuales corren en el gran caudal para llegar a formar el gran Delta del Orinoco, y antes de llegar al océano Atlántico se le unen en su recorrido final los caudalosos, aunque cortos, ríos Amacuro y el Barima. También recibe las aguas del caño Cuyuwini, de poca extensión. Así, los 40.200 kilómetros cuadrados del Delta del Orinoco forman infinidad de caños, pero algunos sobresalen, entre ellos: caño Araguaimujo, Macareo, Mariusa, Cocuima, Capure, Arawao, Merejina, Uyapari, que hoy se llama Manamo, porque fue dividido en dos, determinación que ha producido un gran daño ecológico a la región. También forma islas, como Guasima y Sacupana, y se han fundado pueblos más grandes como Tucupita, Pedernales, San Francisco de Guayo, Curiapo, Saltos de Toro, Ocoima, e infinidad de pueblos más.

Sin embargo, lo más significativo del Delta del Orinoco son las nutridas poblaciones warao que viven en palafitos, y cuya denominación como “seres de agua” está resaltada en sus cuentos, cantos, mitos, relatos y en su propia etnohistoria.

Por estas y muchas otras razones, la historia del río Orinoco es extraordinaria. Desde su llamado “descubrimiento” por Cristóbal Colón, el 1° de agosto de 1498, quien lo describe desde sus bocas entrando al océano y lo llamó “mar dulce”. Además comparó el territorio con el Paraíso terrenal y afirmó que era una “tierra de gracia”. Aunque Cristóbal Colón fue el primero en llegar a esta tierra de gracia en 1498, no se introdujo en el río, ni navegó el Delta. Fue Alonso de Ojeda, en 1499, quien reconoció la desembocadura del gran río (de la cual hoy día sabemos que posee una extensión de 40.200 kilómetros cuadrados, descritos anteriormente). Un año más tarde, en 1500, Vicente Yáñez Pinzón es quien reconoce el Delta, y Diego de Ordaz, comendador de la orden de Santiago, capitán de Hernán Cortés, llega al Delta en 1531. Un año más tarde, en 1532, remontó el Orinoco hasta la confluencia con el río Meta. También lo hizo Antonio de Berrío muchos años más tarde, en la década de 1580, desde el Casanare, llegando al Meta (Colombia) y luego al Orinoco. Fernando de Berrío, hijo de Antonio Berrío, rastreó la región en búsqueda de El Dorado. Y sir Walter Raleigh exploró el área en 1594, 1595, y finalmente en su última expedición en 1616, también en búsqueda de El Dorado, lugar que él llamaba “la poderosa ciudad de Manoa”.

Raleigh fue explorador, poeta, escritor, caballero de la Corte isabelina, y miembro del Parlamento del Reino de Inglaterra; marino, pirata, corsario, cortesano y político inglés, entre otros cargos e infinidad de atributos que poseyó. Llevó el tabaco de América a Europa, lo comercializó y popularizó. No obstante,

Raleigh fue sentenciado a pena de muerte por decapitación; el motivo: traición. Esto ocurrió el 29 de octubre de 1618, a sus sesenta y seis años. Se presentó al patíbulo con mucha dignidad y altivez.

El Dorado, o Manoa, era un lugar mítico; nunca fue encontrado, sin embargo, despertó la codicia de buscadores de tesoros. Así, esta área fue predilecta de ingleses, alemanes, holandeses y franceses muy especialmente, contra los españoles que la habían “descubierto” desde el mismo Colón en 1498. Sin embargo, la búsqueda de El Dorado también fue una decisiva misión de españoles. Razones muy especiales nos vuelven persistentes en destacar la presencia de sir Walter Raleigh, con sus afanes sobre la búsqueda del mítico Dorado, pues a la larga, debido a los intereses de los británicos por estas regiones, ellos mismos pusieron en entredicho la posesión legal de un gran territorio, el cual en Venezuela llamamos desde hace más de cien años “territorio en reclamación” en el área de la ex Guayana inglesa, hoy en posesión de la República Cooperativa de Guyana, independizada de Inglaterra apenas hace unos cuarenta y cinco años.

Es necesario destacar que sir Walter Raleigh deja para la posteridad un libro escrito sobre esta región cuyo sugerente nombre es: *El descubrimiento del vasto, rico y hermoso imperio de las Guayanas*, con un relato de la poderosa y dorada ciudad de Manoa (que los españoles llaman El Dorado). Su penetración al área fue por el Orinoco.

Por lo tanto, el Orinoco y su cuenca es y ha sido siempre un espacio de enorme importancia para la historia de Suramérica, en primer lugar por sus riquezas económicas, el oro primordialmente, entre otros bienes de fortuna que se buscaban en estas regiones. Es por las mismas razones que a más de dos mil

kilómetros hacia el Sur, el asiento de Las Esmeraldas llega a tener importancia, pues era conocida esta área por incursiones de colonos, religiosos y buscadores de riqueza. Oficialmente fue fundada con el nombre ilusorio de “Deseos de Fortuna”, por el sargento Francisco Fernández de Bobadilla en 1758. Su ubicación, a las orillas del Orinoco y en las cercanías del gran macizo denominado el Duida, volvía a este lugar promesa de fortunas. El asentamiento ya poseía esa denominación desde los primeros exploradores. Se funda con el mismo nombre de Esmeraldas, porque la tierra, los cerros y el macizo Duida brillaban, y se consideraba que habían descubierto montañas de esmeraldas, pero simplemente fueron cordilleras de cuarzo blanco y rosado. Es así como surge otra ciudad mítica fundada en las regiones selváticas del Orinoco. En la actualidad, Esmeraldas es la capital del municipio Alto Orinoco, territorio que marca el límite físico entre la colonización y los senderos que se dirigen hacia las fuentes originarias del nacimiento del río Orinoco. Y en Esmeraldas, y en las cuencas de otros ríos del área, entre colonos, vive una gran población de indígenas yekuana, extraordinarios defensores de su cultura, de su idioma, de sus mitos, de su literatura y de sus artes en particular. Este antiguo asentamiento de Esmeraldas en el corazón de la selva virgen del Amazonas posee una pista de aterrizaje de las más sólidas de Venezuela, por haber sido construida sobre antiguos yacimientos de cuarzo (pero no de esmeraldas).

Nosotros, en este pequeño libro, destacamos el valor literario de sus pueblos originarios, y esta es la muestra que dejamos con los relatos de esta selección breve de seis mitos que consideramos de gran valor. Así apoyamos la defensa de su literatura y de sus idiomas, porque ahora en Venezuela los idiomas indígenas son oficiales en los territorios donde se hablan. Pedimos disculpas

porque por ahora no podemos ofrecer una edición multilingüe desde los idiomas piaroa, yekuana, yanomami, ñengatú o geral, warao y tamanaco.

Caracas, julio de 2016

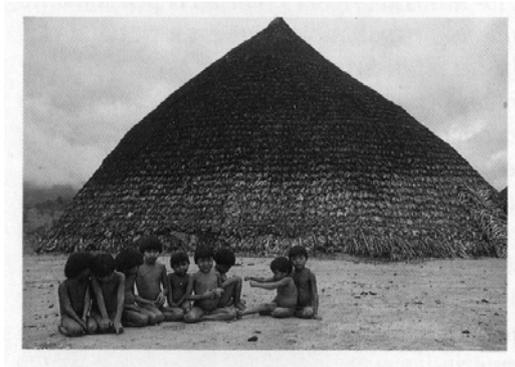
Ilustraciones



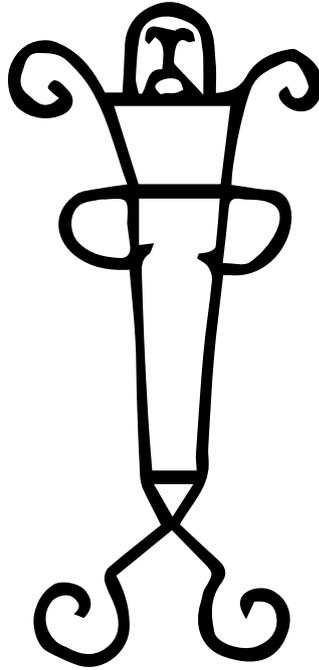
Jobure del Guayo, municipio Antonio Díaz, Delta del Orinoco. Foto: Ronny Velásquez.



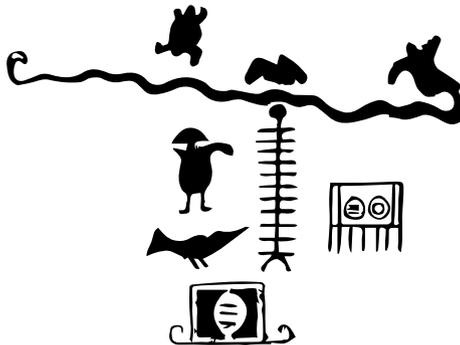
Señora Hilda Beria, artesana del moriche. Etnia warao, Jobure del Guayo, municipio Antonio Díaz, delta del Orinoco. Foto: Ronny Velásquez.



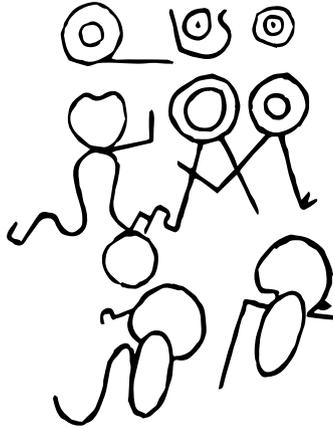
La vivienda es el cosmos y la plaza el lugar de reunión para escuchar la palabra, que en boca de las nuevas generaciones rememorarán a los dioses y a la creación de todo lo que es y existe. Niños hoti y panare, Cayamá, área cercana al río Cuchivero, afluente del Orinoco, estado Bolívar. Foto: Ronny Velásquez.



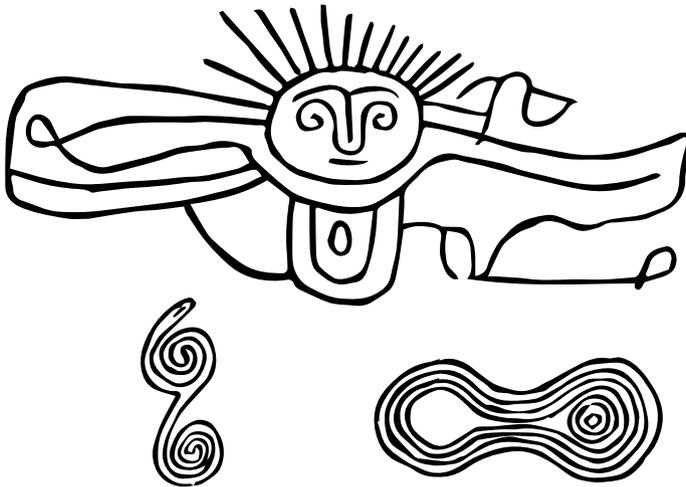
Con la imagen de un *ser humano*, figura antropomorfa que representa la fuerza del gran chamán, maestro de los mitos. Petroglifo hallado en el sitio Boca del Infierno, ribera del río Orinoco, estado Bolívar.



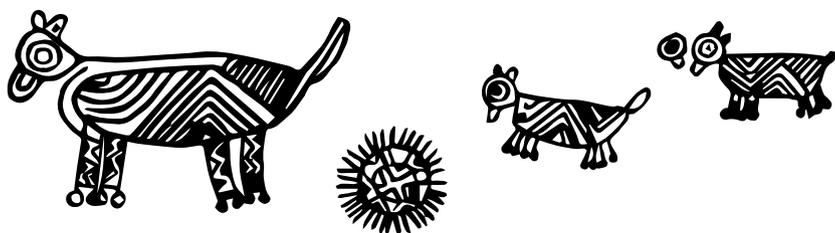
La serpiente, símbolo vital de las mitologías, unida al batracio, al gusano, al ave y al hombre, conforman el universo. Petroglifo con figuras fitomorfas, zoomorfas y antropomorfas localizado en 1889, contiguo a los raudales de Atures, en la comunidad de Pintao, cerca de Puerto Ayacucho, estado Amazonas, Venezuela.



Círculos concéntricos, líneas y otras formas se insertan sobre la roca. Y de la mano del artista precolombino surgió la *forma de la danza*, del rito. Piedra pintada, río Casiquiare, cerca de la confluencia con el río Siapa, estado Amazonas, Venezuela.



El Sol, astro fundamental transfigurado en el hombre, fuente de energía primordial. El Sol alado y de múltiples rayos que le coronan. Petroglifo hallado en el sitio Boca del Infierno, ribera del río Orinoco, estado Bolívar, Venezuela.



El jaguar: espíritu animal y deidad temida y adorada. Símbolo de la noche.

Figuras zoomorfas y antropomorfas que presentan trazos incisos sobre la roca original.
Alrededores de Caicara del Orinoco. Municipio Autónomo Cedeño, estado Bolívar, Venezuela.



Grafismos fitomorfos, zoomorfos y antropomorfos.

La simbología representada es característica del arte rupestre del Orinoco: *plantas, animales y hombres* representan la unificación del inconsciente colectivo de los antiguos pobladores.

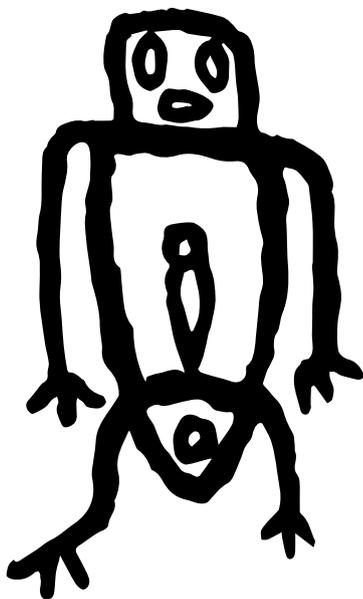
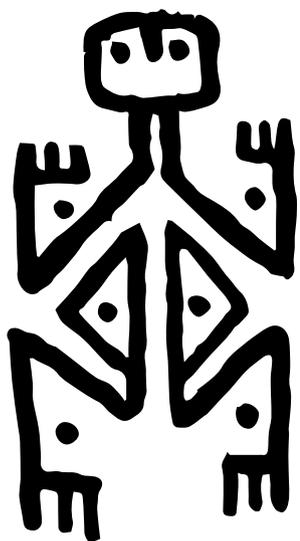
Formas lineales, círculos y puntos que dan la sensación de cielos y formas ofidiomorfas que parecen poblar los espacios subterráneos. Petroglifo de los rápidos de Chicagua.

Río Orinoco, estado Amazonas.



Chamán piaroa. En el umbral de lo onírico busca las voces de los dioses creadores
y entonces Buoka y Wajari le revelarán el conocimiento.

Foto: Archivo Documental de Fundef. Tomada por el etnomusicólogo Terry Agerkop.



“En sus visiones llegó a los lugares sagrados subterráneos de los *espíritus del báquiro, de los cachicamos y de otros animales*”.



Buoka de sus ojos creó a Wajari. Luego Wajari creará a Tchejeru y pasa a ser su hermana.
Dibujo de Mónica Montes.



Wajari lleva el Sol hacia el firmamento.
Dibujo de Mónica Montes.



Wajari crea a los hombres, sentado en el relámpago. Dibujo de Mónica Montes.



Su hermano Buoka. Dibujo de Mónica Montes.



Los pensamientos de Wajari escucharon las voces del Wārime. Dibujo de Mónica Montes.

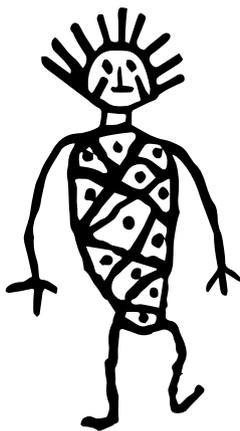


Figura antropomorfa con rasgos de pintura facial y un atuendo sobre la cabeza en forma radial. La danza y el cuerpo humano muestran la estética del mito que remonta a los tiempos de la creación. Petroglifo hallado en 1979 en la isla de Los Arrendajos, San Pedro de las Bocas, Distrito Piar, estado Bolívar.



El casabe. Foto: Archivo documental de Fundef.

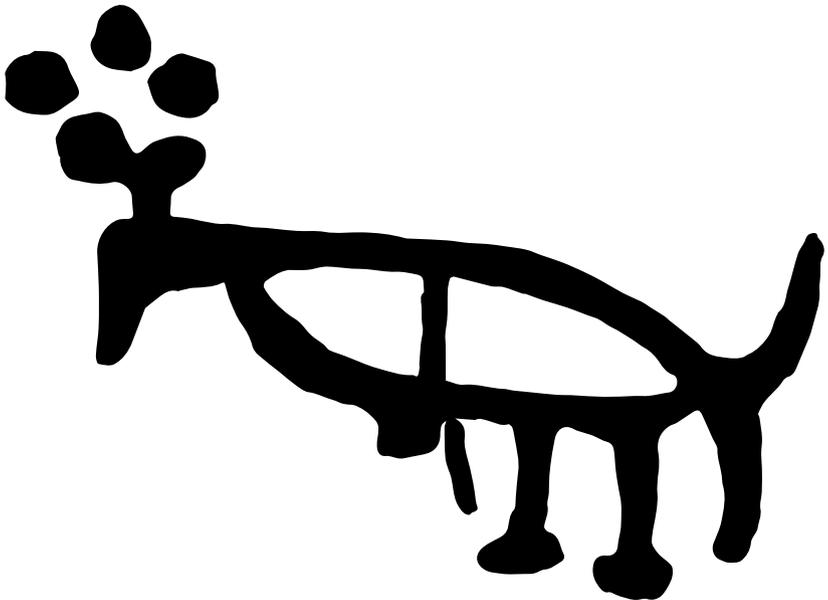


Figura zoomorfa. La transfiguración de los animales, aves, mamíferos y plantas encuentra en la concepción chamánica un sentido sobre la unificación de la naturaleza.

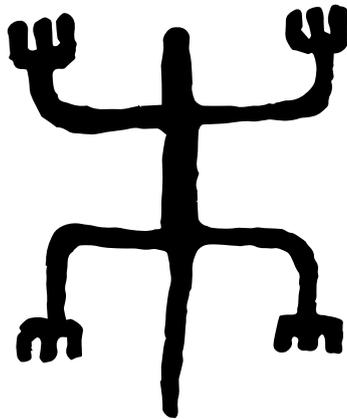


Figura zoomorfa. *El batracio*. Caño Necuima. Río Caroní.



Los alimentos eran producidos por el árbol Marawaka. Dibujo de Mónica Montes.



La caída del árbol Marawaka. Dibujo de Mónica Montes.



Al caer el árbol Marawaka se crearon todos los ríos. Dibujo de Mónica Montes.



Figura fitomorfa. El primer alimento vino del cielo, donde estaba sembrado un árbol de yuca.
Caño Necuima. Río Caroní, El Guri, estado Bolívar.



Solamente quedó el tronco del árbol Marawaka y también la montaña o el tepuy Roraima, los cuales se pueden ver en la actualidad. Dibujo de Mónica Montes.



La gran serpiente Wijio, madre de las aguas, también se viste con las plumas de los pájaros de colores y forma el arcoíris. Dibujo de Mónica Montes.

Mito 3



Mujer shirishana (subgrupo de los yanomami) encendiendo el fuego. Río Karun, estado Bolívar. Foto: Ronny Velásquez



Iwá era gente como todos los demás animales y todos hablaban. Dibujo de Josú Calvo.

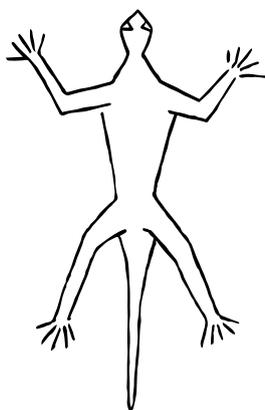
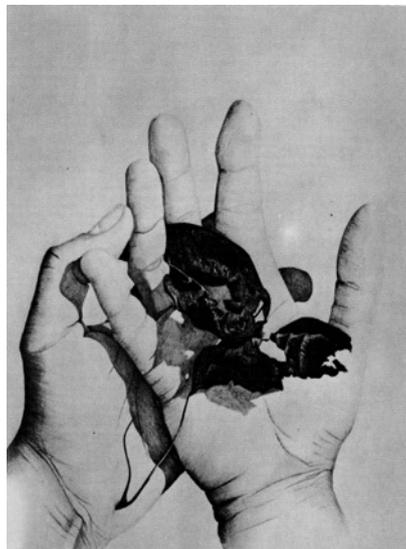


Figura zoomorfa. Petroglifo del estado Amazonas.



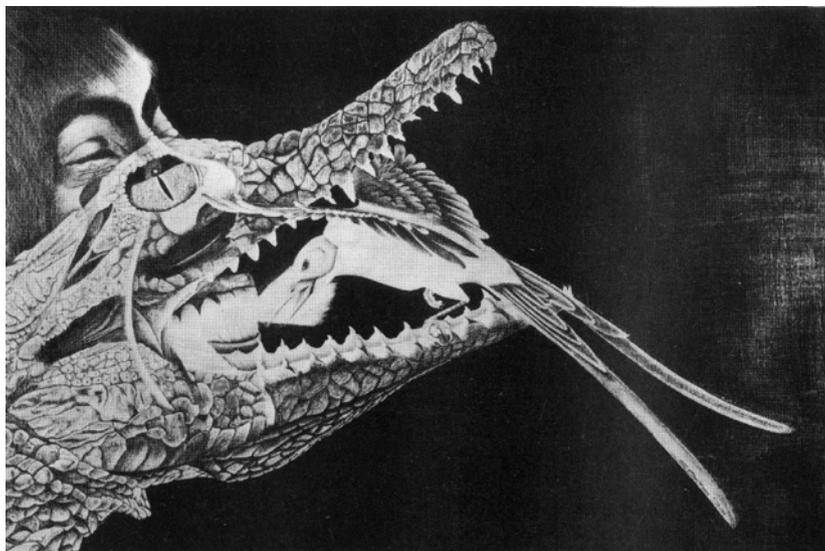
Un joven cazador sanemá buscó el fuego de Iwá pero solo consiguió una hoja chamuscada.
Dibujo de Josú Calvo.



Todos los animales tenían instrucciones de hacer reír a Iwá, el caimán dueño del fuego.
Dibujo de Josú Calvo.



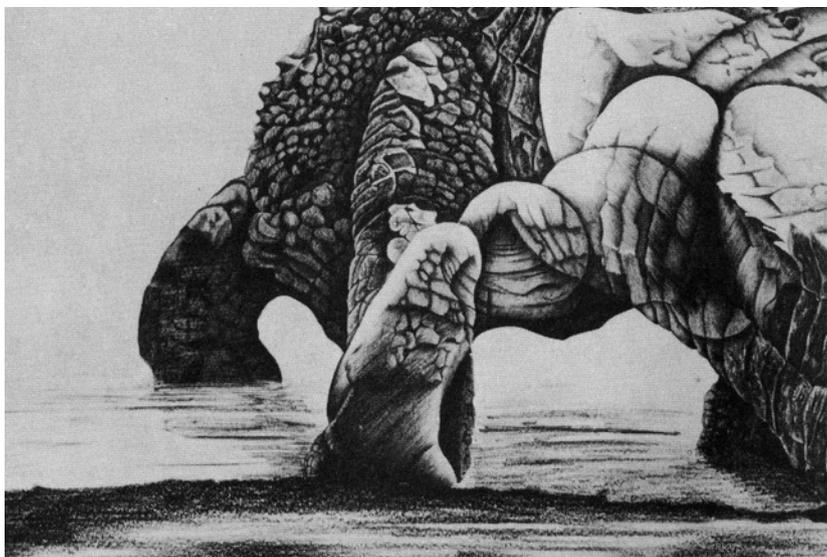
Apareció en el gran patio, *el astuto pájaro montañero Jiomonikoshwán* y comenzó su baile exótico.



Por fin Iwá se pudo reír y soltó una estruendosa carcajada. De inmediato Maipowé le robó a Iwá el fuego de su boca. Dibujo de Josú Calvo.



Iapinari ejecuta la flauta. Dibujo de Josú Calvo.



Iwá, el caimán, avergonzado por su derrota se retiró de su cueva y se fue a vivir al agua.
Dibujo de Josú Calvo.



“...y el sonido de las flautas de las cañas sonoras se escuchó por todo el Orinoco; y el eco viajó hasta el río Guainía, (río Negro), pasó por el Orinoco y llegó hasta el río Amazonas.” Actuales flautas del área, llamadas yapururu o yapurutu. Foto: Archivo Documental de Fundef.



Iapinari nació ciego y su madre, tristemente, lo amamantaba.

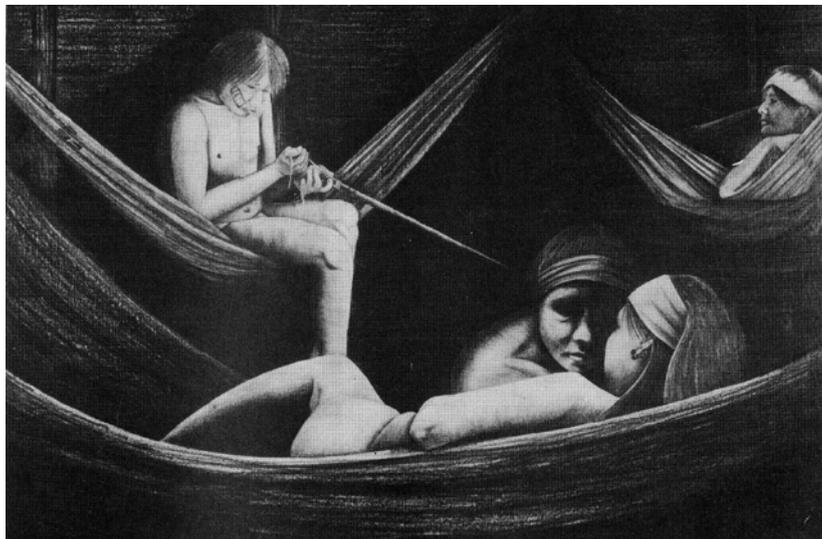
Dibujo de Josú Calvo.



El mejor cazador logró el ave Kankau.
Dibujo de Josú Calvo.



Todos los ciegos de la selva acudieron a Iapinari para que les revelara el secreto de su cura.
Dibujo de Josú Calvo.



*La madre de Iapinari es seducida y cuenta el secreto.
Dibujo de Josú Calvo.*



*Al revelarse el secreto Iapinari vuelve a las tinieblas y corre hacia la cascada
llevándose las cañas sonoras y se lanzó al vacío. Dibujo de Josú Calvo.*

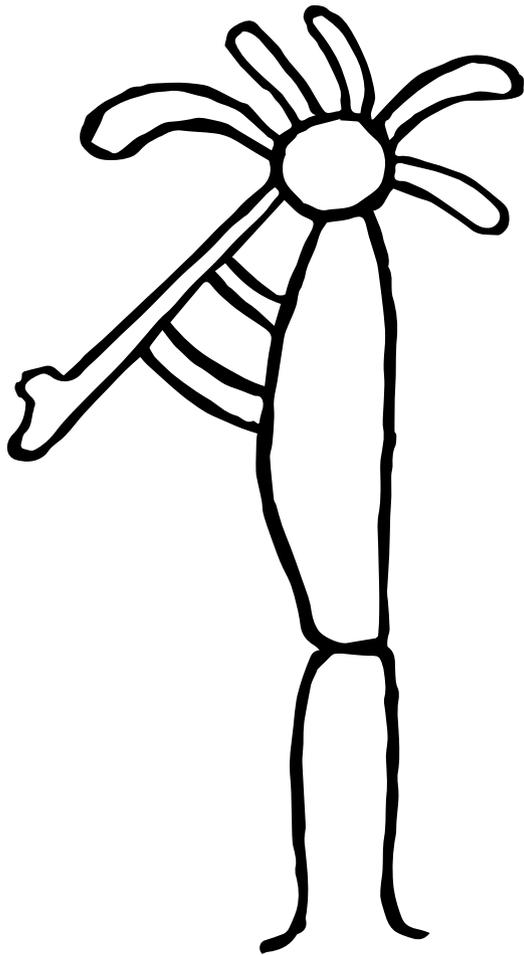
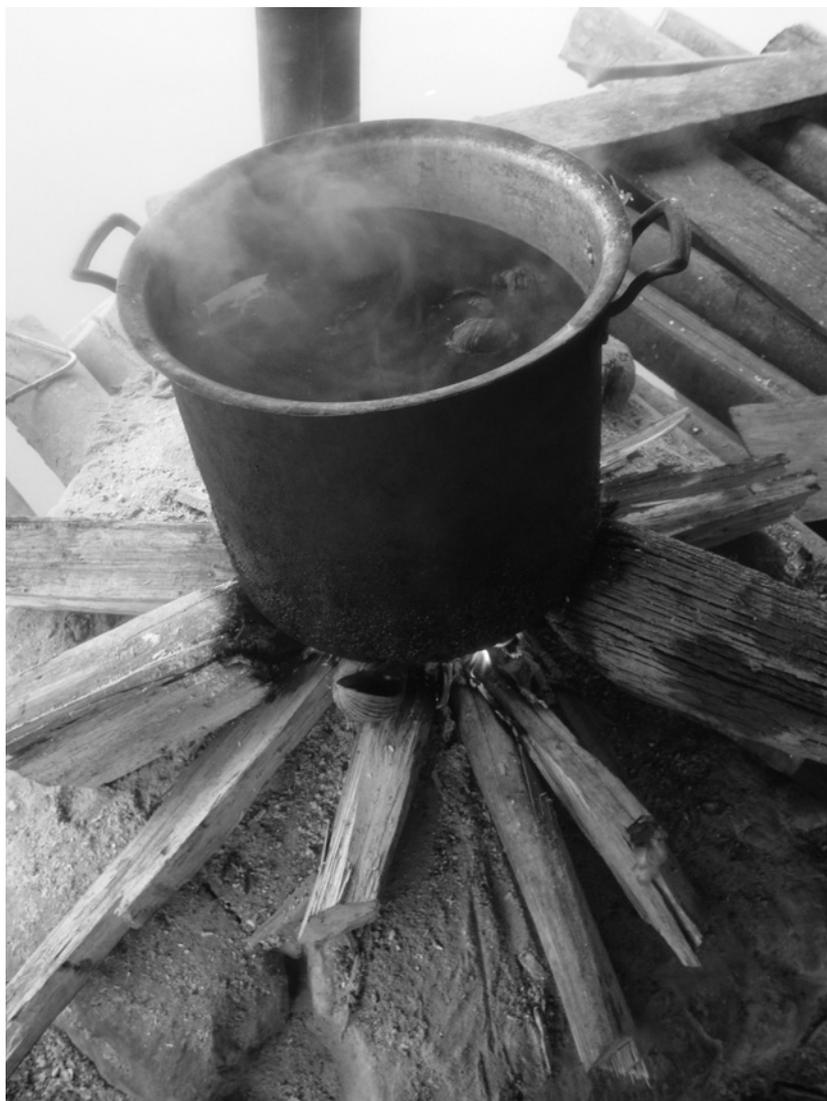


Figura antropomorfa. Petroglifo del Orinoco. Raudal de Yavariven, estado Amazonas.
Es la interpretación de Iapinari ejecutando su memby.



Hojas tiernas de moriche. Foto: Ronny Velásquez



Preparación del moriche. Foto: Ronny Velásquez



Hilado del moriche. Foto: Ronny Velásquez



Imagen apacible del Delta del Orinoco. Foto: Ronny Velásquez



Mujer warao con adornos típicos. Foto: Ronny Velásquez



Niños warao comiendo el fruto del moriche. Foto: Ronny Velásquez.



Fragmento del mural "Amalivaca", de César Rengifo (1954-55). Centro Simón Bolívar, Caracas.
Fotografía de Bernardino Sánchez y Félix Gerardi.



Vista del tepuy Autana. Foto: Ronny Velásquez



Chamán Bolívar narra la historia de las plantas. Foto: Ronny Velásquez



Curiara en el Orinoco. Foto: Ronny Velásquez



Fuentes del río Caura. Foto: Ronny Velásquez



Petroglifo que representa a los hijos de Amalivacá, conocido como Capu. Estación de petroglifos, playa de Cucuruchú, municipio Colina, estado Falcón. Foto: Camilo Morón.

Glosario etnolingüístico

Arajame: Voz yekuana. Lugar mitológico de la orogénesis.

Akwi: Voz piaroa. Armadillo. *Dasytus novemcinctus*.

Atta o Kudawa: Voz yekuana. Hormiga del género *Atta*. s.p.p.

Amahiri: Voz yanomami. Seres subterráneos parecidos a los yanomami. También designa los residuos vegetales descompuestos y fosforescentes.

Baniva: Grupo étnico de lengua arawaka. Habitantes del río Negro, estado Amazonas, Venezuela.

Blajeyoma: Voz yanomami. Esposa mitológica de Iwá, el dueño del fuego.

Buoka: Voz piaroa. Creador de muchas cosas del mundo piaroa y hermano creador de Wajari.

Casabe: Voz taína. Pan o torta de harina de yuca.

Damodede: Voz yekuana. Espíritu mensajero. Es el dios Mercurio de los yekuana, quien entrega a los hombres el pan del casabe.

Dariche: Voz yekuana. Hombre-pájaro. Pájaro tijereta, creador del río Casiquiare (Kashishiare).

Deá'ruwa: Voz etnómima del ser piaroa. Hombres de la selva.

Dodoima: Voz originaria de Roraima.

Duida (Dwida o Yuawa): Voz yekuana. Macizo que se vislumbra desde el Orinoco por encima de la ciudad de Esmeraldas. Con frecuencia y a determinadas horas, brilla con los rayos del sol, pero no son esmeraldas, son montañas de cuarzo blanco y rosado. Estado Amazonas, Venezuela.

Edeñawadi: Voz yekuana. Esposa de Kamaso Wochi.

Enemy: Voz piaroa. Espíritu que entregó a Buoka, el héroe cultural, el primer conocimiento que proviene del árbol Karéru o Yuku, planta psicotrópica.

Fadamo: Voz yekuana. Río Padamo, estado Amazonas, Venezuela.

Hékura: Voz yanomami. Ser sobrenatural que integra el mundo de los chamanes; espíritu de planta, de animal o de cualquier otro elemento natural. Los hékuras habitan en el pecho de los chamanes y les otorgan sus poderes.

- Huma: Voz yanomami. Perro o cualquier animal doméstico.
- Iapinari: Voz tupí-guaraní. Dueño del sonido. Héroe cultural del cual los hombres aprendieron el arte de producir el sonido y la música.
- Imé: Voz piaroa. Váquiro cachete blanco. *Tatassu pecari*.
- Iwá o Iwaramé: Voz yanomami. Baba. Caimán sclerops. Caimán. *Crocodilus intermedius*. Espíritu andrógino de la “baba” o caimán del Orinoco. Dueño y señor del fuego en la mitología yanomami.
- Jashimó: Voz yanomami. Gallineta azul. *Tinamus tao* o *Tinamus gutatus*.
- Jiomonikoshwán: Voz yanomami. Pájaro montañero. *Psophia crepitans*.
- Kajuna-Kamaso-Wochi: Voz yekuana. Hombre de la sabana. Gran chamán.
- Kankau: Voz tupí-guaraní. Ave mitológica cuya sangre devuelve a Iapinari el don de la vista.
- Kareru: Voz piaroa. Árbol mitológico de cuya savia se origina el conocimiento. Es el árbol de los orígenes, padre del báquiro, el chácharo y el armadillo, héroes culturales de la mitología piaroa.
- Kashishare: Voz yekuana. Río Casiquiare, afluente del Orinoco. Palabra que traduce “agua vieja o agua madre”.
- Kashire o Cachire: Bebida fermentada, elaborada en base al jugo de la yuca (*Manihot esculenta cratz*) combinada con la batata (*Ipomea batatas*).
- Kowahito: Voz yanomami. Pueblo de los demonios acuáticos y de las sabanas.
- Ku-upä: Voz piaroa. Relámpago compañero de Wajari en el momento de la creación de los hombres.
- Kuchi o Kuchi-kuchi: Voz mitológica de los yekuana. Héroe cultural de la mitología de esta etnia, quien roba la primera planta de yuca a los dioses y la dona a los hombres. Algunos lo definen como un pequeño mono americano (*Potos flavus*). Otros dicen que es el rabipelado e inclusive lo asocian a la lapa. Lo más cercano por sus atributos es el rabipelado, pues en otras mitologías del área, este animal por su viveza y piel muy dura, se dice que solo puede morir desollándolo, y así aparece en el relato.
- Kuna: Grupo étnico de lengua caribe-kuna. Habitantes de la región noreste del mar Caribe en las fronteras de Colombia y Panamá.
- Kuntinama: Voz yekuana. Lugar mitológico de la orogénesis y la hidrogénesis. Hoy se llama río Cuntinamo. Área de vida de esta cultura.
- Kurey: Voz piaroa. Bebida fermentada que produce efectos alucinógenos.
- Lalakilpará: Voz yanomami. Serpiente de agua. *Eunectes marinus*. Dueña de las aguas en la mitología étnica.
- Maduñawe: Voz yekuana. Mujer chamán.
- Maipomué: Voz yanomami. Pájaro tijereta. *Muscivora tyrannus*.
- Mä'kirä: Voz piaroa. Chácharo o báquiro cinchado. *Tatassu tajacu*.
- Marawaka Juda: Voz yekuana. Árbol de la vida en la mitología yekuana.

- Mariweka: Voz piaroa. Bebida fermentada que produce efectos alucinógenos.
- Maro o Jawa: Voz yekuana. Jaguar. *Panthera onça*.
- Memby: Voz tupí-guaraní. Cañas o flautas sonoras con las cuales se originan los sonidos musicales. Memby significa fresco, sin madurar.
- Meñeruwa: Voz piaroa. Dueño de la palabra y del canto en la mitología piaroa. Gran chamán.
- Metakuni: Voz yekuana. Río Meta. Lugar mitológico de la hidrogénesis.
- Napë: Voz yanomami. Según los contextos, significa muchas cosas: extranjero (no yanomami), enemigo, diferente. Forma una pareja de oposiciones con la palabra yanomami (ser humano).
- Ñengatú, yeral, y geral: Grupo étnico de lengua tupí-guaraní. Lengua franca de la región austral de Venezuela con Brasil. Habitantes de la región adyacente a la Piedra del Cocuy, Río Negro, en la región de triple frontera entre Venezuela, Colombia y Brasil.
- Ñeang: Voz raíz tupí-guaraní. Recíproco, sustancia corpórea, conciencia, alma, sentimiento o espíritu del cuerpo. Identidad.
- Odosha: Voz yekuana. Espíritu de las enfermedades y la enemistad. Contrario a Wanadi. Dios creador.
- Öka: Voz yanomami. Brujo. Se dice de aquellos que “soplan” sustancias mortales sobre los grupos enemigos.
- Oroma o Adoma: Voz yekuana. Lapa. *Agouti paca*.
- Payé: Voz tupí-guaraní. Viejo, sabio, herbolario, chamán. Jules Crevaux, en los relatos de sus viajes, habla del papel destacado que cumplen los Piay. Los define como chamanes, médicos y sanadores. Crevaux era médico, viajero y aventurero. Es quien muere en manos de los tobas, en el río Pilcomayo de Bolivia.
- Piaroa: Grupo étnico de lengua independiente. Habitantes de una extensa geografía del estado Amazonas. Se autodenominan “dueños de la selva” o Dea’ruwä.
- Puloi: Voz yanomami. Árbol sagrado relacionado con la creación del fuego, la inteligencia y las fuentes del saber.
- Puruna: Voz piaroa. Bebida fermentada que produce efectos alucinógenos.
- Rasha: Voz yanomami. Pijiguao, árbol fundamental de las mitologías de los pueblos y culturas de la selva húmeda tropical sudamericana, de fruto muy apreciado por los indígenas. Esta palmera aparece asociada a las mitologías que relatan el origen de las plantas y las cesterías. *Bactris gasipaës*. HBK, Bailey: Curuba (*Passiflora mollisima*).
- Redyo Reñu, Rediñú: Voz piaroa. Espíritu huérfano de la selva, dueño y transmisor de las enfermedades. En la concepción chamánica de los piaroa es el espíritu que estipula los tabúes alimenticios y es además cuidador de la selva.
- Roraima o Dodoima: Formación montañosa precámbrica ubicada en el sur de Venezuela. Aparece referida con frecuencia en la mitología aborígen americana como sitio donde

- viven los espíritus y dioses de la cosmogonía aborigen. Está relacionado con el árbol de la vida, la yuca, o un híbrido de las plantas tropicales.
- Shajoko o Piapoco: Voz yekuana, la cual designa al ave *Ramphastos* s.p.p., pero alude al pueblo *tsatsé* o piapoco de lengua arawak. Habitantes del municipio Atabapo, estado Amazonas y de pueblos vecinos del Orinoco en la frontera colombo-venezolana.
- Sanema-Yanoama: Subgrupo yanomami. Habitantes del suroeste del estado Bolívar.
- Semeia: Voz yekuana. Ave mitológica que dio origen a la agricultura.
- Shamathari: Voz yanomami. Designa a los yanomami meridionales que viven más allá de la orilla izquierda del Orinoco (sanemá-yanoama). La definición despectiva es waika.
- Shorori: Voz yanomami. Pueblo de los shoro, demonios acuáticos, patrones del fuego subterráneo.
- Shuar: Pueblo indígena de lengua shuar pertenece al tronco lingüístico arawak. Habitantes de la selva amazónica del Ecuador.
- Sibäri: Voz piaroa. Raya (*Potamotrygon* s.p.p.) Las espinas de este pez se utilizan en las pruebas de fortaleza y en los ritos de iniciación chamánica de los jóvenes varones.
- Tayasú: Voz tupí-guaraní. Catarata.
- Tchejeru: Voz piaroa. Hermana de Wajari. Heroína cultural del pueblo piaroa. Es por excelencia espíritu benefactor de la naturaleza y de los animales domésticos.
- Tsantsa: Voz shuar. En su mitología, “cabeza reducida”.
- Tsantsa uun namper: Voz shuar. Festividad mítica de la reducción de cabezas entre los indígenas de la Amazonia del Ecuador.
- Tupi-guaraní: Ambos son troncos lingüísticos con millones de hablantes. Son originarios de la frontera entre Brasil y Paraguay. Durante el proceso de conformación histórica prehispánica se expandieron por todo Suramérica. Hoy habitan especialmente en Paraguay, Brasil, Argentina, las Guayanas y en un territorio del sur de Venezuela, especialmente entre los ríos Guainía y río Negro. Son familias lingüísticas protohistóricas.
- Uai-anti o Auyantepui: Voz caribe. Montaña rocosa de la formación pétreo del Roraima. Lugar mitológico de la orogénesis amazónica. En su acepción castellana es un fonema que da origen a la palabra uayana o güayana que quiere decir piedra o montaña en forma de auyama (zapallo, ayote, calabaza). (*Cucurbita Moschata*).
- Ujó: voz piaroa. Tapir o danta. (*Tapirus terrestris*).
- Wä'cha: Voz piaroa. Cucurito. Palmera habitual del Amazonas, de fruto y semilla comestibles. Planta que interviene en el relato de creación de los piaroa (*Maximiliana regia Mart*).
- Wachedi o Washedi: Voz yekuana. Danta o tapir (*Tapirus terrestris*).
- Waika: Término utilizado por los criollos y algunos grupos indígenas del sur de Venezuela, Guyana, Brasil y Colombia, para referirse a los yanomami y a algunas parcialidades de lengua caribe. Es un término despectivo y peyorativo. No designa una unidad

- cultural determinada. Su antónimo es Shamathari. Los yanomami centrales lo utilizan para designar a sus vecinos septentrionales u orientales.
- Wajari: Voz piaroa. Dios creador de los piaroa. Hijo-hermano de Wuoka. Señor de las plantas y los animales de la selva. Es el sabio con ojos de tapir.
- Wanadi: Voz yekuana. Dios creador de los yekuana.
- Wäriime: Voz piaroa. Festividad ritual y ceremonial donde se recrean animales deificados y héroes de la creación. Ciclo ritual anual donde se representa la fiesta de los orígenes.
- Wedama: Voz yekuana. Golondrina azul. Ave mitológica hija de Yamankabe que socorre al dios Wanadi. Fonema que da origen a la palabra castellana Venamo, o Wenamo, río del Escudo Guayanés. Hoy ha quedado en el territorio en reclamación a la República Cooperativa de Guyana.
- Yabarana: Pueblo indígena, cuya lengua pertenece al tronco karibe. Habitantes del estado Amazonas y Bolívar en Venezuela.
- Yak: Voz yekuana. Hormiga conocida popularmente con el nombre de “veinticuatro”. Pertenece al género *Mirna*. Representa un espíritu mensajero en la concepción yekuana. Son usadas en las pruebas de fortaleza y resistencia para la iniciación chamánica.
- Yamankabe: Voz yekuana. Diosa de la mitología, guardiana y espíritu tutelar de la planta de yuca (*Manihoc esculenta cratz*). Diosa de las aguas.
- Yanomami: Pueblo indígena de lengua independiente. Habitan en el sur de los estados Amazonas y Bolívar de Venezuela y en el territorio Roraima de Brasil. Son variantes dialectales: yanówami y santma, que significan “ser humano de la selva”.
- Yekuana (Maquiritare): Pueblo indígena de lengua karibe, habitantes del estado Amazonas y Bolívar en Venezuela.
- Yucuta: Voz baniva. Bebida hecha con harina de yuca tostada y mezclada con agua, es una bebida refrescante utilizada en la Amazonia por indígenas y criollos.
- Yumukaba: Voz yekuana. Hermana del héroe cultural Kuchi, representa la lapa.

Términos clave

Ideografía: Grafismo o escritura simbólica que transmite una idea y no un fonema. En el arte precolombino son grafías talladas en la superficie de la roca, en bajo o alto relieve. Son los llamados petroglifos por los especialistas en prehistoria americana y los arqueólogos.

Hidrogénesis: Discurso mitológico que narra los orígenes de los ríos, lagunas y fuentes de agua.

María Lionza: Personaje mítico de origen americano. Mitología caquetía de la cual se desprendió una religiosidad popular y un culto sincrético (indígena, africano y europeo). Es una de las religiosidades populares de mayor arraigo y popularidad en Venezuela. El panteón fundamental del culto a María Lionza se encuentra ubicado en las montañas de Sorte y Quibayo, en el estado Yaracuy, Venezuela.

Médiums: Personas capaces de recibir mensajes de espíritus, celestes y de ultratumba, gracias a sus capacidades psíquicas especiales. También tienen la posibilidad del desplazamiento para recibir en su propio cuerpo espíritus de personas muertas, ya sean seres mitológicos, legendarios o históricos.

Orogénesis: Discurso mitológico que narra los orígenes de las formaciones montañosas.

Fuentes de los mitos

- Barandiarán, Daniel de. (22: 3-9. enero de 1968). *El fuego entre los indios sanemáyanoama*. Antropológica. Caracas.
- Boglár Lajos. *Cuentos y mitos de los piaroa*. Montalbán. Caracas, 6: 221-311, 1977.
- Civrieux, Marc de. Watunna. (1970). *Mitología makiritare*. Caracas: Monte Ávila Editores. Pp. 117-126.
- Freitas, Newton. (1943). Amazonia. *Leyendas ñengatú*. Selección y Notas. Buenos Aires, Argentina: Editorial Nova, (Colección *Mar Dulce*). Colector del mito: Antonio Brandao de Amorim, c. 1896. Pp. 64-68.
- Wilbert, Johannes y Antonio Vaquero. (1969). *Textos folklóricos de los indios waraos*. Estados Unidos, California: Universidad de California.

Bibliografía general

- Agerkop Terry. (1983). Piaroa: *Culturas aborígenes de Latinoamérica*. Vol I. Caracas, Venezuela: Fundación Internacional de Etnomusicología y Folklore.
- Amazonia. (1943). *Leyenda ñengatú. Selección y notas Newton Freitas*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Nova (Colección Mar Dulce). .
- Angarita Trujillo, Ana Rosa. (1992). *La faz oculta de Guayana: Mitos e innovaciones*. Ciudad Guayana, Venezuela: Sala de Arte Sidor.
- Armellada, Cesáreo de. (1973). *Taurón Pantón*. Caracas: UCAB.
- Aretz Isabel. (1991). *Música de los aborígenes de Venezuela*. Caracas: Fundef.
- Barandiarán, Daniel de. (Enero, 1968). *El fuego entre los indios sanemá-yanoama*. Caracas: Antropológica.
- Barral, Basilio María, de. (1982). *Los indios guaraunos y su cancionero*. España: Editorial Raycar.
- Barthes, Roland. (1980). *Mitologías*. Madrid: Siglo XXI, Editores.
- Berrio Antonio de. (1991). *La obsesión por El Dorado*. Caracas: Ediciones Petróleos de Venezuela. S.A.
- Boglar Lajos. *Cuentos y mitos de los piaroa*. Montalbán. Caracas, 6: 221-311, 1977.
- Boglar Lajos. (1977). Cuentos y mitos de los piaroa. En: *Revista Montabán*. Caracas.
- Civrieux, Marc. (1976). *Los caribes y la conquista de la Guayana Española*. Caracas: UCAB.
- Civrieux, Marc. (1970). *Watunna. Mitología makiritare. (Yek'kwana)*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Cora María Manuela de. (1972). *Kuai-Mare. Mitos aborígenes de Venezuela*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Delgado, Rafael. (1976). *El diseño de los petroglifos venezolanos*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Durkheim, Emilio. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Argentina: Editorial Shapire.

- Eliade Micea. (1960). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE.
- Ernst, Adolfo. (1987). *Obras completas*. Tomo VI. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.
- Escoriza Barandiarán, Daniel de. (1958). *Datos lingüísticos de la lengua makiritare*. En: Antropológica. Caracas. n.º 6: 7. 46.
- Foucault, Michel. (1985). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI Editores.
- Frazer Sir. Georges. (1947). *Mitos sobre el origen del fuego*. Emecé Editores. Argentina (s/f).
- Giqueaux, Eduardo. (1979). *El mito y la cultura*. Argentina: Ediciones Castañeda.
- Idler, Ornar. (1985). *Petroglifos de Tacarigua*. Carabobo. Venezuela: Ediciones Ateneo de Guacara.
- González Nãñez, Omar. (1980). *Mitología guarequena*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Gumilla, P., S.J. (1993). *El Orinoco ilustrado y defendido. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela*. n.º 68. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Harner, Michael J. (1976). *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- Humboldt, Alexander von. (1967). *Del Orinoco al Amazonas*. España: Editorial Labor.
- Humboldt, Alexander von. (1969). *Por tierras de Venezuela*. Venezuela: Fundación Eugenio Mendoza.
- Humboldt, Alexander von. (1991). *Viaje a las regiones Equinocciales del Nuevo Continente*. 2ª ed. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Jakobson, Roman. (1981). *Ensayos de Lingüística General*. España: Editorial Seix Barral.
- Koch-Grumberg, Theodor. (1982). *Del Roraima al Orinoco*. Caracas: Ediciones del Banco Central de Venezuela. Tomos, I, II, III.
- Krisólogo, Pedro. (1976). *Manual glotológico del idioma wo'itihé*. Caracas: Centro de Lenguas Indígenas, Instituto de Investigaciones Históricas, UCAB.
- Lévi-Strauss, Claude. (1972). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Levi-Strauss, Claude. (1968). *Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica. México.
- Levi-Strauss, Claude. (1968). *Antropología estructural*. Argentina: Ediciones Eudeba.
- Levi-Strauss, Claude. (1978). *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial.
- Levi-Strauss, Claude. (2011). *La antropología frente a los problemas del mundo moderno*. Argentina: Libros del Zorzal.
- Lizot, Jacques. (1975). *Diccionario yanomami-español*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Lizot, Jacques. (1978). *El círculo de los fuegos. Vida y costumbres de los indios yanomami*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Mansutti Rodríguez, Alexánder. (2006). *Wãrime: la fiesta. Flautas, trompas y poder en el noreste amazónico*. Ciudad Bolívar: Universidad Nacional Experimental de Guayana.

- Mattei-Müller, Marie Claude. Filippo Salvatore Gilij S. J. (1721-1789), sus más importantes aportaciones al conocimiento de la Venezuela del siglo XVIII y muy especialmente de la cuenca orinoquense. Publicado en página Web. <http://www.academia.edu.6627361> [Consultado el 31 de octubre 2015].
- Mattei-Müller, Marie Claude y Paul Henley. (1990). *Los tamanaku: su lengua, su vida*. Venezuela: Universidad Católica del Táchira.
- Mattei-Müller, Marie Claude y Jacinto Sherowë. (2007). *Lengua y cultura yanomami*. Caracas.
- Mauss, Marcel. “El rito”. En: *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, España: Ed. Seix Barral.
- Mosonyi, Esteban Emilio. (2006). *Aspectos de la génesis de la educación intercultural bilingüe para los pueblos indígenas de Venezuela*. Caracas: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes.
- Mosonyi, Esteban Emilio. (2006). *Temas de literatura indígena*. Caracas: Ministerio de Educación.
- Mosonyi, Esteban Emilio. (2008). *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.
- Mosonyi, Esteban Emilio y Mosonyi, Jorge Carlos. (1999). *Manual de lenguas indígenas de Venezuela*. Tomo I. Caracas: Fundación Bigott.
- Monsonyi, Esteban Emilio y Monsonyi, Jorge Carlos. (1999). *Manual de lenguas indígenas de Venezuela*. Tomo II. Caracas: Fundación Bigott.
- Otto, Rudolf. (1985). *Lo Santo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Padilla, Saúl. (1956). *Pictografías indígenas de Venezuela*. Caracas: Talleres Grabados Nacionales.
- Padilla, Saúl. (1957). *De los petroglifos y otras expresiones primitivas de América*. Caracas: Talleres Grabados Nacionales.
- Perrin, Michel. (1980). *El camino de los indios muertos*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Pompeyo Torrealba, R. (2003). *A un siglo del despojo. Historia de una reclamación*. Caracas: Torre Alba Editores.
- Raleigh, Sir Walter. (1926). *El descubrimiento del grande y bello imperio de Guayana*. Caracas: Ediciones Juvenal Herrera.
- Salas, Julio César. (1920). *Los indios caribes*. España: Editorial América.
- Storni, Julio. (1948). *Hortus Guaraniensis: Generalidades*. Argentina: Gabinete de Etnología Biológica. Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán.
- Schomburgk, R. H. (1840). *A Distribution of British Guiana*. Simpkin, Marshall and Company. London.
- Tavera Acosta, Bartolomé. (1956). *Los petroglifos de Venezuela*. Caracas: Ediciones de la UCV.
- Valencia, Ruby de, y Jeannine Sujo V. (1987). *El diseño en los petroglifos venezolanos*. Caracas: Fundación Pampero.

- Vareschi, Volkmar. (1959). *Orinoco arriba. A través de Venezuela siguiendo a Humboldt*. Caracas: Ediciones Lectura.
- Velásquez, Ronny. (1987). *Chamanismo, mito y religión en cuatro naciones étnicas de América aborígena*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- Velásquez, Ronny. (1990). *Indigenous ideas of the Sacred with special reference to Kuna and Piaroa Symbolism*. In NAOS, Notes and Materials for the Linguistic Study of the Sacred. Edited By Juan Adolfo Sánchez Vásquez. University of Pittsburgh. PA. Vol. 6. N° 1-3. USA.
- Velásquez, Ronny. (1993). *Kammu Purwi. Flautas de pan de los Kunas de Panamá*. Caracas: Fundación de Etnomusicología y Folklore (Fundef). Anuario Año III.
- Velásquez, Ronny. (1993). *Mitos de creación de la cuenca del Orinoco*. Caracas: Fundación de Etnomusicología y Folklore (Fundef).
- Velásquez, Ronny. (1998). Canto chamánico. En: *Enciclopedia de la Música en Venezuela*. Tomo I. Caracas: Editorial Arte.
- Velásquez, Ronny. (1998). Indígenas de Venezuela. En: *Enciclopedia de la Música en Venezuela*. Tomo II. (pág. 6-37). Caracas: Editorial Arte.
- Velásquez, Ronny. (2002). Aspectos teóricos del pensamiento complejo en el universo musical aborígena. En: *Seminario: Sonidos y pensamiento. Reflexiones filosóficas sobre la naturaleza de la música*. Comisión de Estudios Interdisciplinarios. CEI-UCV. Publicación del Año 5, n.º, 17 de junio. pp. 81-114. Caracas.
- Velásquez, Ronny. (2003). *Cosmovisión y etnografía bajo una comprensión holística*. Caracas: Sygal.
- Velásquez, Ronny. (2004). *Cultura local, identidad nacional y pensamiento complejo en la creación intelectual de los pueblos aborígenes de América*. Caracas: Universidad Metropolitana. (pág. 65-83). Memorias del III Congreso de Investigación y creación. Vol. 3, n.º 1.
- Velásquez, Ronny. (2008). *Estética aborígena*. Caracas: Fundarte-Finidef.
- Velásquez, Ronny. (2010). *Los akawaio, indígenas del Esequibo, territorio en reclamación*. Caracas: Edit. CNU y OPSU.
- Velásquez, Ronny y Agerkop, Terry. (1979). *Miskitos. Honduras*. Caracas: Finidef.
- Wagner, L.D. (1910). Massacre de Jules Crevaux d'après les dires d'un chef Toba. En *Journal de la Société des Americanistes*. París. Volume 7. n.º 1. pp. 121-122.
- Wickham, Henry A. y Jules Crevaux. (1998). *El Orinoco en dos direcciones*. Caracas: Edición crítica.
- Wilbert Johannes. (1993). *Indios de la región Orinoco-Ventuari*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales.
- Wilbert, Johannes. (s/f). *Cuentos folklóricos de los indios warao*.

Audiovisual

Bermúdez, Beatriz. *Wäriime. Las máscaras de los dioses*. Documental. Color. 15 minutos de duración. Productoras de la película: Caribana Producciones y Cinesa. Caracas, Venezuela. 2001.

Índice

AGRADECIMIENTOS	7
PRESENTACIÓN	11
LOS MITOS ABORÍGENES	13
MITO Y CULTURA	19
Lo divino, lo sagrado y la ritualización en el mito y la cultura aborígenes	19
Control y rito	22
Conmemoración y ritual	25
Ritos, mitos: su comprensión y análisis	30
Lo absoluto y el hombre en la concepción cosmogónica	35
SELECCIÓN DE SEIS MITOS DE CULTURAS INDÍGENAS DE VENEZUELA:	
PIAROA, YEKUANA, YANOMAMI, ÑENGATÚ (YERAL), WARAO, TAMANACO	39
1. Buoka y Wajari, los primeros hombres entre los piaroa	39
2. Sobre el origen de los alimentos	44
3. Sobre el origen del fuego: sanemá y yanomami	53
4. Sobre el origen del sonido: ñengatú (yeral)	56
5. Mito sobre el origen del pueblo warao: “Kuaimare, el mar de arriba”	59
6. Mito de Amalivaca. Cultura tamanaco	63
ESPECIFICACIONES Y DETALLES	67
Interpretación, descripciones etnográficas, hidrogenésicas y orográficas de los mitos seleccionados	67
1. Sobre el mito piaroa de la creación de los seres humanos	68
2. Explicaciones sobre el origen de los alimentos de los indígenas yekuana	69
3. Explicaciones del tercer mito, sobre el origen del fuego entre los yanomami y sanemá	71

4. Explicaciones acerca del mito sobre el origen del sonido de los ñengatú (yeral)	77
5. Anotaciones acerca del relato sobre el origen del pueblo warao	79
6. Mito sobre Amalivaca y la creación del río Orinoco	82
ILUSTRACIONES	95
GLOSARIO ETNOLINGÜÍSTICO	131
TÉRMINOS CLAVE	137
FUENTES DE LOS MITOS	139
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	141

Mitos de creación de l cuenca del Orinoco

Digital

Fundación Editorial El perro y la rana

Caracas, Venezuela





Mitos de creación de la cuenca del Orinoco

En la presente edición se dan a conocer mitos de creación de seis pueblos indígenas originarios de la región del Orinoco, estos son: orígenes del ser humano, de los piaroa; origen de los alimentos, de los yek'wana; origen del fuego, de los yanomami; origen del sonido, de los ñengatú; origen de los warao del delta del Orinoco y origen mítico del río Orinoco, creado por el gran héroe cultural indígena Amalivaca. Estos relatos han sido compilados, presentados y comentados por el investigador y especialista Ronny Velásquez. Cuatro de estos mitos están ilustrados por jóvenes artistas venezolanos, el quinto mito se ilustra con un fragmento del mural Amalivaca, obra de César Rengifo, y con fotografía de petroglifo tomada por el etnólogo Camilo Morón. El sexto mito se ilustra con fotografías del autor. Las ideografías y petroglifos han sido plasmados en piedra por los pueblos ancestrales, por lo tanto pertenecen al patrimonio precolombino de Venezuela y han sido registrados por investigadores de gran peso específico, tales como Rafael Delgado, Adolfo Ernst, Saúl Padilla, Omar Idler, Ruby de Valencia y Jeaninne Sujo Volsky, entre otros.

RONNY VELÁSQUEZ (Caracas, 1951)

Ronny Velásquez es antropólogo, historiador, doctor en Ciencias Sociales y postdoctorado en Educación Latinoamericana. Fue investigador del Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore (Inidef). Realizó múltiples trabajos de campo en diversos pueblos indígenas de Abya Yala, (América). Es profesor titular de la Escuela de Artes de la Universidad Central de Venezuela. Ha sido profesor invitado y conferencista en universidades de América y Europa sobre los temas de investigación que trabaja. Ha publicado varios libros como resultado de sus investigaciones en el campo de la cultura de los pueblos indígenas.

