

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural



Dissertação de Mestrado

**Memorias del yo/ser inconsciente, como generadoras de epistemología en la
cultura Warao**

Henry Vallejo Infante

Pelotas, 2025

Henry Vallejo Infante

Memorias del yo/ser inconsciente, como generadoras de epistemología en la cultura Warao

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Memória Social e Patrimônio Cultural.

Orientador: Prof. Dr. Ronaldo Bernardino Colvero

Pelotas, 2025

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas Catalogação da Publicação

I43m Infante, Henry Rafael Vallejo

Memorias del yo/ser inconsciente, como generadoras de epistemología en la cultura Warao [recurso eletrônico] / Henry Rafael Vallejo Infante ; Ronaldo Bernardino Colvero, orientador. — Pelotas, 2025.

137 f. : il.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2025.

1. Warao. 2. Epistemología. 3. Memórias indígenas. 4. Migrantes-refugiados. I. Colvero, Ronaldo Bernardino, orient. II. Título.

CDD 363.69

Elaborada por Leda Cristina Peres Lopes CRB: 10/2064

Henry Vallejo Infante

**Memorias del yo/ser inconsciente, como generadoras de epistemología
en la cultura Warao**

Dissertação aprovada como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Memória Social e Patrimônio Cultural, Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 04 de abril de 2025.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Ronaldo Bernardino Colvero (Orientador).
Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Profa. Dra. Rita Juliana Soares Poloni
Doutora em Arqueologia pela Universidade do Algarve, Portugal.

Profa. Dra. Carmen Lúcia Silva Lima
Doutora em Antropologia pela Universidade de Pernambuco

Agradecimientos

La culminación de este ciclo de formación-renovación, lo dedico con todo el amor que mi ser pueda albergar, a mi querida madre, esa gran proveedora de vida, de experiencias y de fortalezas, Ramona Del Valle Infante, una madre soltera con siete hijos que, durante su paso por este mundo, nunca se dejó intimidar ante las circunstancias adversas. Infinitas gracias mami por estar siempre presente en mi vida, pese a las distancias geográficas que desde mis 20 años de edad, marcaron el común cotidiano de nuestras interacciones.

Se que sin todos los esfuerzos que realizaste laboralmente, reinventándote como enfermera, chofer de carrito por puesto, vendedora de bollitos, helados de teta, lazos o sembrando caraotas, frijol, quinchoncho y yuca, para que no pasáramos hambre y tener educación, yo no estaría donde estoy ahora.

Viejita, en mis memorias atesoro todas tus muestras de amor, incluso las que muchas veces no sabías expresar de la mejor manera; siempre voy a recordar tus cuidados y ayuda, cuando más las necesitaba. Aún tengo presente tus consejos cuando me llamabas para advertirme de tus predictivos sueños negativos para que tuviera cuidado, no se como retribuir todas esas horas de rezo que diariamente realizabas con la fuerza de fe que solo una madre puede desarrollar. La fortaleza que siempre te caracterizó en tus 80 años de vida, hoy se convierten en mi inspiración, mi guía y mi creencia ante las telúricas energías del cosmos guayanés; tu respeto por lo desconocido, tu miedo ante lo misterioso y tu cautela frente a las aguas del Orinoco, hoy me ayudan a poder reflexionar sobre las epistemologías ancestrales.

El inconsciente de los saberes místicos que reflejabas al hablarle a las plantas y periquitos en los borrosos recuerdos de mi niñez, dieron pie, para hoy escribir y poder expresar en lo que creo, defendiendo nuestra identidad con sabor a casabe y jugo de moriche, con olor a bocachico y sazón de ají dulce, con una narración decolonial como el efecto sanador del adstringente merey, para intentar abrir nuevos caminos reflexivos sobre memorias que nos representen, como la sarrapia. Finalmente mami, estes donde estes, te quiero dar las gracias por hablarme de mi abuelo y mi bisabuela, ustedes tres son el camino espiritual de retorno a mi herencia ancestral indígena.

Este livro reconhece a importância da perspectiva indígena sobre a pesquisa e tenta explicar como e por que tais pontos de vista se desenvolveram. Uma obra escrita por alguém que cresceu entre comunidades indígenas, onde as histórias a respeito da pesquisa e particularmente acerca dos pesquisadores (os sujeitos que realizam as pesquisas) estão entrelaçadas com histórias (a respeito) de todas as formas de colonização e injustiça. Estas foram contos de alerta, em que a narrativa de superfície não se compara em importância aos exemplos subjacentes, nos quais as convenções culturais foram quebradas, os valores foram negados, pequenas provas foram descartadas e pessoas-chaves foram ignoradas.

Indígena Maori, Linda Tuhiwai Smith (2018, p. 38)
Descolonizando metodologías: Pesquisa e povos indígenas.

Resumen

VALLEJO INFANTE, Henry. **Memorias del yo/ser inconsciente, como generadoras de epistemología en la cultura Warao**. 2025. 137 f. Tesis (Maestría en Memoria Social y Patrimonio Cultural) – Instituto de Ciencias Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2025.

En el presente estudio se establece un análisis que contribuye a abordar el proceso migratorio que iniciaron casi 8 millones de ciudadanos venezolanos por toda América y otros continentes en el año 2014, debido a la situación marcada por la llegada de Nicolás Maduro Moros a la presidencia de Venezuela, y la implementación de sus políticas violatorias de los derechos humanos, mismas que se materializan en acciones como la devastación de los ecosistemas ubicados en tierras indígenas, esto mediante el decreto de la Zona de Desarrollo Estratégico Nacional Arco Minero del Orinoco. De allí que delimito la disertación al caso específico de los aborígenes Warao en condición de refugiados que actualmente viven en abrigos de Teresina, capital de Piauí. El interés principal de la investigación es aproximarse interdisciplinariamente a la identificación, contrastación, interpretación y comprensión de las configuraciones mentales subjetivas e intersubjetivas de las memorias del yo/ser inconsciente, que se hilvanan en memorias comunales fundamentadas por sueños decodificados de los ancianos *aidamotuma* (suegros), líderes en las familias extendidas, de sus *dawatuma* (yernos), así como las dinámicas cotidianas que envuelven sinergias entre humanos y no humanos, integrando el paisaje natural y cultural en el ancestral territorio deltano y la nueva realidad de los grupos indígenas que habitan los centros de atención y apoyo: Poti Velho, CSU Buenos Aires, Emater y Casa de Passagem do Migrante, sumado a la cosmovisión de los mitos y ritos que constituyen la pasión-espiritualidad y la concepción de tiempo originario entendidas por consiguiente, en formas propias de educación heredadas del pensamiento étnico guayanés. Para visibilizar dichos procesos fenomenológicos se asumieron como ejes teleológicos los paradigmas socio-construccionista y decolonialista, pues ambos fortalecieron el tejido ontológico y epistemológico en pro de la dignificación de los saberes vigentes en el grupo que conforma la muestra, manteniendo en vigor sus sistemas de valores y creencias. Por ser un producto intelectual focalizado a los trabajos de memoria social; se asume metodológicamente los postulados orientadores del método etnográfico, en coherencia con la aplicación de diversas técnicas, entre las que se pueden mencionar, la entrevista cualitativa, acompañada de la observación participante y los grupos de discusión. En cuanto a la ejecución de los análisis fundamentada en la información recogida en campo, se optó por una narración triangulada que involucra el testimonio de los participantes, en una complejización con los textos de los teóricos y la reflexividad del autor, aprovechándose de mediaciones sujetas a la hermenéutica y la semiótica. Para finalizar se contemplan varios hallazgos, considerando el más significativo, los milenarios y profundos vínculos indentitarios entretejidos que se destacan como Memorias Comunales.

Palabras clave: Warao; memorias indígenas; migrantes-refugiados; epistemología.

Resumo

VALLEJO INFANTE, Henry. *Memórias do eu/ser inconsciente, como geradoras de epistemologia na cultura Warao*. 2025. 137 f. Dissertação (Mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2025.

O presente estudo estabelece uma análise que contribui a abordar o processo migratório que quase 8 milhões de cidadãos venezuelanos iniciaram nas Américas e em outros continentes em 2014, devido à situação marcada pela chegada de Nicolás Maduro Moros à presidência da Venezuela e a implementação de suas políticas que violam os direitos humanos, que se materializam em ações como a devastação de ecossistemas localizados em terras indígenas, isso por meio do decreto da Zona de Desenvolvimento Estratégico Nacional Arco Minero del Orinoco. Assim, limito a dissertação ao caso específico dos aborígenes Warao como refugiados que atualmente vivem em abrigos em Teresina, capital do Piauí. O principal interesse da pesquisa é abordar interdisciplinarmente a identificação, contraste, interpretação e compreensão das configurações mentais subjetivas e intersubjetivas das memórias do eu/ser inconsciente, que são tecidas em memórias comunitárias baseadas em sonhos decodificados dos idosos *aidamotuma* (sogros), líderes em famílias extensas, de seus *dawatuma* (genros), bem como as dinâmicas cotidianas que envolvem sinergias entre humanos e não humanos. Integrando a paisagem natural e cultural no território ancestral do Delta e a nova realidade dos grupos indígenas que habitam os centros de cuidado e apoio: Poti Velho, CSU Buenos Aires, Emater e Casa de Passagem do Migrante, somados à visão de mundo dos mitos e ritos que constituem a paixão-espiritualidade e a concepção de tempo original entendida como resultado, em suas próprias formas de educação herdadas do pensamento étnico guayanés. Para visibilizar esses processos fenomenológicos, assumiu-se como eixos teleológicos os paradigmas socioconstrucionista e decolonialista, uma vez que ambos fortaleceram a tessitura ontológica e epistemológica em prol da dignificação dos saberes vigentes no grupo que compõe a amostra, mantendo vigentes seus sistemas de valores e crenças. Por ser um produto intelectual voltado para as obras da memória social, os postulados norteadores do método etnográfico são metodologicamente assumidos, em coerência com a aplicação de diversas técnicas, dentre as quais se pode citar, a entrevista qualitativa, acompanhada de observação participante e grupos de discussão. Quanto à execução das análises a partir das informações coletadas em campo, optou-se por uma narrativa triangulada que envolve o depoimento dos participantes, em uma complexidade com os textos dos teóricos e a reflexividade do autor, valendo-se de mediações sujeitas à hermenêutica e à semiótica. Para concluir, várias descobertas são contempladas, considerando as mais significativas, os milenares e profundos vínculos identitários entrelaçados que se destacam como Memórias Comuns.

Palavras-chave: Warao; memórias indígenas; migrantes-refugiados; epistemologia.

Abstract

VALLEJO INFANTE, Henry. *Memories of the unconscious self/being, as generators of epistemology in the Warao culture*. 2025. 137 f. Dissertation (Master's in Social Memory and Cultural Heritage) – Postgraduate Program in Social Memory and Cultural Heritage, Institute of Human Sciences, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2025.

This study establishes an analysis that contributes to address the migratory process that almost 8 million Venezuelan citizens began throughout the Americas and other continents in 2014, due to the situation marked by the arrival of Nicolás Maduro Moros to the presidency of Venezuela. and the implementation of its policies that violate human rights, which materialize in actions such as the devastation of ecosystems located on indigenous lands, this through the decree of the Orinoco Mining Arc National Strategic Development Zone. Hence, I limit the dissertation to the specific case of the Warao aborigines as refugees who currently live in shelters in Teresina, capital of Piauí. The main interest of the research is to approach interdisciplinary the identification, contrast, interpretation and understanding of the subjective and intersubjective mental configurations of the memories of the unconscious self/being, which are woven into communal memories based on decoded dreams of the elderly *aidamotuma* (in-laws), leaders in extended families, of their *dawatuma* (sons-in-law), as well as the daily dynamics that involve synergies between humans and non-humans, integrating the natural and cultural landscape in the ancestral delta territory and the new reality of the indigenous groups that inhabit the care and support centers: Poti Velho, CSU Buenos Aires, Emater and Casa de Passagem do Migrante, added to the worldview of the myths and rites that constitute the passion-spirituality and the conception of original time understood accordingly, in their own forms of education inherited from Guyanese ethnic thought. In order to make these phenomenological processes visible, the socio-constructionist and decolonialist paradigms were assumed as teleological axes, since both strengthened the ontological and epistemological fabric in favor of the dignification of the knowledge in force in the group that makes up the sample, maintaining in force their systems of values and beliefs. Because it is an intellectual product focused on the works of social memory; The guiding postulates of the ethnographic method are methodologically assumed, in coherence with the application of various techniques, among which can be mentioned, the qualitative interview, accompanied by participant observation and discussion groups. As for the execution of the analyses based on the information collected in the field, a triangulated narrative was chosen that involves the testimony of the participants, in a complexity with the texts of the theorists and the reflexivity of the author, taking advantage of mediations subject to hermeneutics and semiotics. To conclude, several findings are contemplated, considering the most significant, the millenary and deep interwoven identity links that stand out as Communal Memories.

Keywords: Warao; indigenous memories; migrants-refugees; epistemology.

Reafirmo minha identidade indígena mura a partir de minhas memórias ligadas às memórias dos meus ancestrais, também como um contraponto à lógica colonizadora que tentou deslegitimar a história dos povos indígenas do atual Brasil através de leis, da ciência, da religião e de vários outros mecanismos que nos inferiorizaram e nos subalternizaram.

Indígena Mura, Elis Alberta Ribeiro dos Santos (2021)
Reprodução da vida Warao: Impactos e transformações a partir do contexto urbano de Manaus/AM

Índice de Imágenes

Imagen 1	Foto de la entrada a la comunidad de migrantes Warao que vive en el CSU Buenos Aires, auto-declarada por los indígenas como <i>Ka Ubanoco I</i> , cuenta con una población de 29 refugiados. Dirección: Rua Professor Édson Cunha, n. 122, Teresina – Piauí.....	22
Imagen 2	Foto de la Comunidad Indígena Pemón en el Auyantepuy, estado Bolívar – Venezuela.....	25
Imagen 3	Portada del número 14 del periódico de la Sociedad de Americanistas de París.....	27
Imagen 4	Mapa de la Gran Región Guayana, fragmentada en varios países de la zona, con idiomas diferentes, factor determinante para las distintas formas de interpretar el nombre originario indígena de la zona.....	32
Imagen 5	Foto de la manifestación del pueblo Pemón para exigir respeto de sus derechos humanos y culturales, y que se les otorgue participación y peso en las decisiones tomadas en los territorios que habitan y poseen ancestralmente.....	37
Imagen 6	Foto de la práctica de minería ilegal en la Zona de Desarrollo Estratégico Nacional Arco Minero del Orinoco.....	38
Imagen 7	Foto de la valla oficial en el Kilómetro 88 – Las Claritas que muestra la cadena de mando del PSUV en el Arco Minero.....	40
Imagen 8	Foto de parte de los 39 indígenas Warao que conforman la comunidad de refugiados que vive en la Casa de Passagem do Migrante – Dirección: antigua sede de la Unidade Escolar Anita Gayoso, Bairro Memorare, zona Norte de Teresina – Piauí.....	41
Imagen 9	Cuadro de datos sobre las mayores contracciones del PIB, América Latina, 1950 – 2020.....	42
Imagen 10	Foto de la indígena Warao, Andreina Yumeli González Mendoza, durante la entrevista en la Casa de Passagem do Migrante – Teresina.....	44
Imagen 11	Mapa que muestra la ruta migratoria de los indígenas Warao desde Delta Amacuro – Venezuela, hasta distintas ciudades del nordeste de Brasil.....	45
Imagen 12	<i>Painel de informações sobre populações indígenas refugiadas e migrantes no Brasil</i>	47
Imagen 13	Mapa del territorio originario Warao.....	50

Imagen 14	Foto del indígena Warao, Gabriel González Mendoza, durante la entrevista en la Casa de Passagem do Migrante – Teresina.....	53
Imagen 15	Foto de parte de los indígenas Warao que conforman la comunidad que vive en el Refugio Emater –Rua Gabriel Ferreira Norte 155, Teresina – Piauí.....	55
Imagen 16	Foto del refugio Poti Velho para indígenas Warao, fue el primero que se creo en Teresina – Piauí y funciona en la Rua Cedro, CEP 64009-740.....	72
Imagen 17	Foto del anuncio de bienvenida al área donde realizan actividades pedagógicas para las niñas y niños Warao que viven en el refugio: CSU Buenos Aires, Teresina – Piauí.....	75
Imagen 18	Foto del Indígena Warao, Aníbal Pérez Cardona y los investigadores, Noemí Frías, Henry Vallejo Infante, Violeta Barros, Aimé Tillett y Jenny González, participando en el II Seminario Internacional Warao, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista.....	77
Imagen 19	El origen del Universo y el equilibrio del mundo según los Huichol. Pintura a partir de estados alterados de conciencia bajo los efectos del cactus del peyote (<i>Lophophora williamsii</i>).....	88
Imagen 20	Imagen que presenta la Memoria Comunal interpretada como raíz principal de las culturas originarias, ella se explicará desde las raíces secundarias: tiempo, pasión, lujo, sueños, vínculo, subjetividad y desnudez, elementos que a su vez serán analizados a partir de zonas pilíferas donde emergen conceptualizaciones más detalladas sobre las formas onto-epistemológicas y paradigmáticas que generan memorias indígenas.....	90
Imagen 21	Foto del indígena Warao, Plácido Benitez Zambrano, durante la entrevista en el abrigo CSU Buenos Aires – Teresina.....	93
Imagen 22	Foto del Grupo de discusión sobre los mitos Warao desarrollado en el Abrigo CSU Buenos Aires de Teresina – Piauí.....	112
Imagen 23	Dibujo del proceso del rito de paso, cuando llevan a la niña al <i>janoko</i> montada en la espalda durante su primera menstruación para evitar que toque la tierra.....	112
Imagen 24	Representación de <i>Nabarao</i> , cuando busca en la noche a la mujer en su <i>janoko</i> por bañarse dentro del Orinoco con la menstruación.....	114
Imagen 25	Foto del Grupo de discusión sobre los sueños y mitos Warao, desarrollado en el Abrigo Poti Velho de Teresina – Piauí.....	117

Sumário

1 introducción	14
2 ANIAKO (“Por la mañana”)	23
2.1 Mi lugar de enunciación: Guayana.....	24
2.2 Caracterizando la complejidad del problema en el contexto actual...	36
2.3 Declarando los elementos que justifican la investigación.....	52
2.4 Delimitando los intereses académicos de la investigación.....	56
2.4.1 <i>Objetivo General</i>	56
2.4.2 <i>Objetivos Específicos</i>	57
3 ANAKORIKA (“Por la tarde”)	58
3.1 Estableciendo el entramado paradigmático que fundamenta la construcción onto-epistémica.....	59
3.2 Elecciones y procesos metodológicos.....	69
4 IMAYA (“Por la noche”)	74
4.1 Tejido teórico-conceptual en torno a las memorias del yo/ser inconsciente.....	75
4.2 La Memoria Comunal indígena.....	90
4.3 La pasión espiritual Warao.....	91
4.4 Memorias del sueño como influencia en la vida cotidiana Warao.....	102
4.5 El tiempo originario frente al frenesí de la modernidad.....	109
5 MUSIBU (“Sueños”)	121
Referencias	126

1 Introducción

Desde la génesis de la vida comunal ejercida por los primeros pobladores de la Gran Región Guayana¹, los pueblos originarios hoy denominados suramericanos, mantienen una estrecha relación con su entorno, siendo estos enigmáticos paisajes selváticos atravesados por telúricos ríos y animales sorprendentes, los referentes principales de diversas memorias e imaginarios, y por ende, de las milenarias formas de hacer cultura a través de orgánicas e inherentes prácticas del yo/ser consciente e inconsciente creador y co-creador de epistemologías ancestrales.

Singularidades que son proyectadas en los particulares modos de vida² que pretendo abordar en las siguientes páginas, a sabiendas de los obstáculos que ello representa, al centrar el estudio en sueños, ritos, trances y chamanismo a partir de las concepciones propias del tiempo, la pasión, el lujo, vínculo, subjetividad y desnudez en las culturas ancestrales, esto a fin de aproximarnos a desvelar las configuraciones mentales asociadas al mundo espiritual que viven los indígenas del pueblo Warao del Delta del Orinoco, que actualmente se encuentran en situación de refugio en Teresina, estado Piauí, Brasil, en coherencia con sus cosmovisiones ancestrales.

Las inactividades requieren mucho tiempo. Exigen un largo rato, una intensa pausa contemplativa. Son raras las inactividades en una época de apuros en la que todo se ha tornado tan a corto plazo, tan de corto aliento, tan corto de miras. Hoy se impone por todas partes la forma de vida consumista en la que toda necesidad debe ser satisfecha de inmediato. No tenemos paciencia para una espera en la que algo pueda madurar lentamente. Lo único que cuenta es el efecto a corto plazo, el éxito veloz. Las acciones se acortan y se convierten en reacciones. Las experiencias se rebajan a vivencias. Los sentimientos se empobrecen en la forma de emociones o afectos. No tenemos acceso a la realidad, que solo se revela a una atención contemplativa (Han, 2023, p. 6).

¹ La Gran Región Guayana es “una gigantesca placa geológica denominada escudo guayanés, el cual se extiende también a los territorios de Brasil y Guayana Esequiba. Dicha placa está formada por una capa inferior de rocas ígneas, es decir, de origen volcánico, sobre la cual está otra capa de rocas de arenisca sedimentaria, producto de la erosión y compactación de millones y millones de años. Estas rocas están entre las más antiguas del planeta” (Colección Grabados Nacionales, 2011, p. 34).

² Modos de vida: para Alfred Schutz (2008, p. 60), “las ciencias sociales deben abordar la conducta humana y sus interpretaciones de sentido común en la realidad social, lo cual requiere el análisis de todo el sistema de proyectos y motivos, de significatividades y construcciones”.

En otras palabras, memorias subjetivas e intersubjetivas que a su vez se sustentan en la intuición interpretativa de la que habla Henri Bergson (1896)³, cuando explica filosóficamente la necesidad del sentido común para abordar integralmente los estudios de la memoria, y no desde una tendencia solo idealista (George Berkeley e Immanuel Kant), o científicista (Auguste Comte y John Stuart Mill), cuando advierte:

La materia, para nosotros, es un conjunto de «imágenes». Y por «imagen» entendemos una cierta existencia que es más que lo que el idealismo llama una representación, pero menos que lo que el realismo llama una cosa, una existencia situada a medio camino entre la «cosa» y la «representación». Esta concepción de la materia es simplemente la del sentido común (Bergson, 2006, p. 25-26).

Visión que declaro asumir, por ser una estrategia que en términos actuales se aproxima más a lo que llamamos interdisciplinariedad, y de la cual se hará uso constantemente en la presente inmersión, aprovechando los aportes de filósofos, psicólogos, historiadores, antropólogos, arqueólogos, médicos, etc., junto a oralidades y textos de autoría indígena, para así analizar, interpretar y comprender a partir de un proceso etnológico, los recuerdos que sustentan el diferencialismo⁴ cultural convertido en la actitud paciente y calmada que conforma la personalidad de los indígenas Warao, así como la idónea aptitud, capaz de alcanzar trances y conexiones contemplativas, estimulados por las aguas del Orinoco y la Madre Tierra, a lo que se le suman rituales chamánicos que aún mantienen vigentes en su cotidianidad para comunicarse con espíritus y ancestros.

³ Henri Bergson: Filósofo francés de finales del siglo XIX y principios del XX, que percibe la memoria del inconsciente como parte del mundo de los sueños, alejándola de todo arquetipo vinculado a la acción.

⁴ Según Esteban Emilio Mosonyi (2012, p. 29), el diferencialismo (...), no quiere decir incomunicabilidad. Al decir que son realidades diferentes no estamos esgrimiendo el asunto de que son mundos separados. Todo lo contrario, son sociedades que en un momento dado pueden entrar en contacto, y lo han hecho, pero eso no le quita sus orígenes propios, su desarrollo y su ámbito de proyección histórica a ninguno de esos mundos.

La experiencia en sentido enfático no es un resultado del trabajo y el rendimiento. No se la puede producir por medio de la actividad. La experiencia presupone, más bien, una forma particular de pasividad e inactividad: «Hacer una experiencia con algo sea una cosa, un hombre, un dios - significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma». La experiencia se basa en el don y en la recepción. Su medio es la *escucha*. El ruido provocado en la actualidad por la información y la comunicación, sin embargo, pone fin a la «sociedad de los que escuchan». Nadie escucha. Cada quien *se produce a sí mismo* (Han, 2023, p. 6).

Son esos espacios misteriosos donde los aborígenes han desarrollado saberes espirituales propios y prácticas transpersonales⁵, los que representan el material de insumo más importante para establecer una narrativa inédita y pertinente, que explique los vínculos de las memorias personales y comunales, con el mundo de los no humanos⁶, desde la pasiva pasión del creer y corporizar con absoluta convicción su cosmovisión indígena, la cual identificamos en las formas de interpretar, sentir y dejarse influenciar por mitos, sueños y estados de conciencia expandidos, a través de una serie de pasos ritualísticos, danzas y música en ceremoniales de ofrenda o sanación, así como estados alterados de conciencia por el uso de sustancias alucinógenas. Diversos puentes que sirven de acceso al conocimiento desde lo subjetivo para generar procesos intersubjetivos, tal como lo refiere Jean-Claude Schmitt (2014, p. 258), cuando comenta:

Mas ao mesmo tempo o sonho sempre aparece como uma atividade fortemente socializada. Nas sociedades tradicionais (...), o sonho nunca é redutível a um ato do psiquismo individual. No caso presente, ele é o resultado de um grupo familiar (...), e cujos membros discutem os sonhos uns dos outros para extraírem assim as lições adequadas à resolução das relações sociais, entre os próprios vivos e entre os vivos e os mortos.

De allí que aprovecho estas primeras páginas para advertir que mis análisis y reflexiones sobre memoria, se alejan mucho del “canon de pensamiento en todas las disciplinas de las ciencias humanas (ciencias sociales y humanidades) en la universidad occidentalizada” (Grosfoguel, 2013, p. 34), como es el caso del autor Maurice Halbwachs, obligatorio en el programa de

⁵ Transpersonal: Inicialmente se debe tener en cuenta que es una palabra compuesta de dos pilares fundamentales, TRANS que viene de: más allá y PERSONAL de persona, generando una palabra compuesta, con un nuevo significado que identifica paradigmáticamente el estudio: más allá de la persona (Vallejo Infante, 2019a, p. 187).

⁶ Dentro de los no humanos se pueden mencionar, dioses, animales, muertos, plantas, fenómenos meteorológicos, objetos y artefactos (Viveiros de Castro, 2015).

Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural, hago referencia al sociólogo francés y sus textos: *Les Cadres sociaux de la mémoire* (1925) y *La Mémoire collective* ([1950] 2004), porque sus producciones no permiten ir más allá de un análisis eurocéntrico cientificista, anclado en la visión filosófica, política e ideológica del materialismo histórico de las revoluciones, que en nada se aproxima a nuestros pueblos originarios suramericanos, como se refleja en el fragmento:

La operación de la memoria supone, efectivamente, una actividad a la vez constructiva y racional de la mente, la cual esta última es incapaz de realizar durante el sueño: no se ejerce sino en un medio natural y social ordenado, coherente, del cual reconocemos a cada instante el plan de conjunto y las grandes direcciones. Todo recuerdo, por personal que sea, incluso aquellos de los acontecimientos de los cuales hemos sido los únicos testigos, incluso aquellos de pensamientos y de nociones que muchos otros también poseen, con personas, grupos, lugares, fechas, palabras y formas del lenguaje, también con razonamientos e ideas, es decir con toda la vida material y moral de las sociedades de las cuales formamos o hemos formado parte. Cuando evocamos un recuerdo, y cuando lo precisamos localizándolo, es decir, en resumen cuando lo completamos, se dice a veces que lo adosamos a aquellos que le rodean, en realidad, es porque otros recuerdos en relación con éste subsisten a nuestro alrededor, en los objetos, en los seres pertenecientes al medio en el que vivimos o en nosotros mismos: puntos de referencia en el espacio y el tiempo nociones históricas, geográficas, biográficas, políticas (Halbwachs, 1925, p. 55).

Al realizar las lecturas de esos textos, queda evidenciando que para el sociólogo el sueño es “incapaz de realizar” memoria, pues entiende el mundo desde la lucha de clases, los sistemas de producción y la acción colectiva de las masas, manifestadas a través de patrones combinados de las familias y las tradiciones, ajustados o incluso limitados a la mirada única de los marcos de la memoria: espacio, tiempo y lenguaje, donde se cosifica al humano convirtiéndolo en una máquina reproductora de recuerdos, despojándolo de la libertad creadora de conductas inéditas y originalidades; donde lo colectivo se confunde con comunidad y el tiempo se restringe, a la lectura impuesta por el meridiano de Greenwich, como legitimación del modelo civilizatorio de la modernidad y el orden social eurocéntrico (Lander, 2005).

Caso contrario, cuando leemos libros escritos por sabias y sabios aborígenes, nos encontramos con textos que nos hablan de los sueños, y el papel que ocupan como base epistemológica para generar conocimientos, en algunas culturas ancestrales, son valorados por develar el futuro, mientras en

otras interpretaciones, la totalidad de la vida y la muerte, son entendidas desde los pluriversos transpersonales del sueño, tal como lo manifiesta el indígena Wayuu, Jorge Pocaterra González (2009), cuando comenta:

El sueño de la existencia sobre la tierra es muy rápido si se compara con el sueño de la muerte sobre la eternidad. Las melodías de los maasi y de los sawawa no mueren, porque cantan loas a la vida en todas sus dimensiones. La vida no se detiene, es un continuo inicio en el transcurso del tiempo (Pocaterra González, 2009, p. 162).

Dicho de otro modo, cada pueblo indígena posee su propio sistema de interpretación y valoración de los sueños, algunos confían en él, como orientador para la jornada diaria, la suerte, una puerta de acceso a saberes del pasado milenario, o como espacio de transacción-negociación con energías cósmicas; pero al mismo tiempo, todos los grupos étnicos suramericanos coinciden en que los sueños son parte importante de sus creencias originarias.

Ahora bien, para presentar las grandes divergencias ontológicas, epistemológicas y paradigmáticas entre los dos sistemas de pensamiento: occidental e indígena, podemos decir que las ciudades se describen como conglomerados de colectividades, dinamizados por las relaciones sociales de intercambio, sustentadas en bienes y consumo, espacios donde el discurso de la tolerancia ciudadana y la efervescencia de amistades digitales fingen inclusión y fraternidad, mientras esconden la fragmentación social y autodestructiva que enfrenta a pobres con otros pobres, y a mujeres con otras mujeres por partidismos políticos, etnicidad, religión y hasta por un equipo de fútbol. Para la indígena de Nueva Zelanda, Linda Tuhiwai Smith (2018, p. 11-12):

Essa memória coletiva do imperialismo tem se perpetuado por meio de mecanismos utilizados para coletar, classificar e rerepresentar de diversas formas o conhecimento a respeito dos povos indígenas no Ocidente, e em seguida, através dos olhos dos ocidentais, voltaram-se também aos colonizados. Edward Said refere-se a esse processo como um discurso ocidental a respeito do outro que é amparado por "instituições, vocabulário, pesquisas, imagens, doutrina e até burocracias e estilos coloniais".

La realidad es que lo colectivo no hace comunidad, esta parte del insustituible vínculo afectivo que generan las emociones compartidas comunalmente, como la pasión indígena por las celebraciones ritualizadas donde no hay espacio para egos manifestados a través del control absoluto del

consciente y la medición de todo, que desconoce lo espiritual, el respeto pleno por los diversos tiempos cíclicos y de la concepción mítica del siempre en los mitos, y no la medición cronológica positivista del tiempo académico o la comercialización de objetos como intercambio económico, además el saber comunal siente apego a la Madre Tierra como sustento y dadora de vida y marca diferencia con la idea humanista, de que el ser humano tiene derecho y poder de dominio sobre la naturaleza. Sobre esto Antônio Bispo dos Santos (2023, p. 30), comenta:

Humanismo é uma palavra companheira da palavra desenvolvimento, cuja ideia é tratar os seres humanos como seres que querem ser criadores, e não criaturas da natureza, que querem superar a natureza. Do lado oposto dos humanistas estão os diversosais - os cosmológicos ou orgânicos. Se os humanos querem sempre transformar os orgânicos em sintéticos, os orgânicos querem apenas viver como orgânicos, se tornando cada vez mais orgânicos. Para os diversosais, não se trata de desenvolver, mas de envolver. Enquanto nos envolvemos organicamente, eles vão se desenvolver humanisticamente. A humanidade é contra o envolvimento, é contra vivermos envolvidos com as árvores, com a terra, com as matas. Desenvolvimento é sinônimo de desconectar, tirar do cosmo, quebrar a originalidade. O desenvolvimento surge em Gênese. Relacionar-se de forma original, para o eurocristão, é pecado. Eles tentam humanizar e tornar sintético tudo o que é original.

“*C'est qu'en réalité nous ne sommes jamais seuls*”⁷ es una de las frases más significativas del trabajo de Maurice Halbwachs ([1950] 2004), incluida en *La Mémoire collective*, y ha sido asumida en varios trabajos sobre la temática, pero la misma nos puede remitir a muchos pensamientos diferentes, de acuerdo con la diversidad cultural de las personas⁸, entendiendo etimológicamente el origen del término. Ahora bien, sería interesante que el lector se preguntara antes de continuar esta disertación ¿Qué le viene a la mente cuando alguien le dice, nunca estas solo?

Seguramente algunos de los que se auto engañan creyéndose descolonizados al declararse ateos⁹, cuando es una palabra diseñada por los europeos, extremadamente colonizadora y alienante a favor de la modernidad, de allí que posiblemente pensarán en algo parecido al texto de George Orwell,

⁷ “Es que en realidad nunca estamos solos” (Halbwachs, 2004, p. 26).

⁸ Categoría Persona como: actuación, posicionamiento y maleabilidad autorreferencial del sujeto en el teatro de la vida (Harvey, 1996).

⁹ Para Friedrich Nietzsche (2011) en la obra *La Gaya Ciencia*, no existe ateísmo pues la humanidad moderna y posmoderna sustituyó la creencia en deidades por la creencia absoluta en política, economía, tecnología, etc.

titulado 1984, que habla sobre *Big Brother*¹⁰, otros recordarán los relatos de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) gobernadas por Vladímir Lenin y su extremo sistema de vigilancia entre ciudadanos¹¹ como represión política; las y los pudorosos procurarán no andar desnudos, hasta tendrán pena de ir a tomar una ducha.

Por otra parte los cristianos partiendo de un recuerdo metafísico responderán, “Dios siempre me acompaña”, los *yogui* hinduistas rechazarán automáticamente la idea, ya que la práctica de la meditación es un acto/espacio/tiempo del yo interno que conlleva al, mí mismo, a la soledad total como liberación de lo superfluo, para llegar al estado de paz y autoconocimiento, agregaré además, que muchos pueblos originarios, donde destaco los Yanomami, cuentan con *hekuras*¹² o espíritus protectores y de poder, entidades que deben ser llamados, atendidos y alimentados por el indígena protegido, de lo contrario, estos se alejan rompiendo el vínculo, y así dejar al aborigen desamparado frente a fuerzas negativas, totalmente desprotegido y vulnerable ante la maldad de los espíritus malos y la muerte. Sobre esto Kopenawa y Albert (2015, p. 401) comentan:

Os brancos de hoje em dia não sabem nada a respeito dos espíritos que habitam essas regiões e nunca pensam neles. E, no entanto, eles existem, desde sempre, desde muito antes de esses forasteiros terem sido criados. São muito numerosos. Foi por isso mesmo que fui tomado de vertigem ao me aproximar de sua moradia! Nós, xamãs, conhecemos esses xapiri porque os fazemos descer na floresta quando bebemos yãkoana. Eles vivem no frescor das terras altas, longe dos brancos e de suas cidades enfumaçadas.

Dicho esto, considero que para abordar la visión: comunidad del pueblo Warao y cómo estos generan sus memorias compartidas, la pesquisa está organizada en cuatro momentos del día, expresados en idioma ancestral Warao: *Aniako* (“Por la mañana”), comprende el primer capítulo, el cual permite al lector conocer mis orígenes como nieto de indígenas e investigador, así como las

¹⁰ 1949, donde se habla de un futuro lejano con *Big Brother*, líder del partido que controla todo y a todos. A partir del texto surgió una teoría de la conspiración donde todos somos vigilados, manipulados y controlados por una elite de personas de gran poder económico y político.

¹¹ Vigilancia soviética: desde Moscú se extendía sobre toda la población de la URSS la Checa con poderes absolutos sobre los ciudadanos, un sistema de policía secreta que, con el tiempo, se convirtió en la vigilancia permanente ejercida desde cada calle por vecinos, que vigilaban otros vecinos.

¹² Los Yanomami del lado venezolano, llaman *hekuras* a los espíritus de poder que los protegen.

bases multi-paradigmáticas que acompañarán esta inmersión en las memorias del yo/ser inconsciente de la cultura Warao, pueblo indígena ubicado tradicionalmente en la Región Guayana de la República Bolivariana de Venezuela, estado Delta Amacuro. Esto a fin de caracterizar la realidad compleja del contexto actual que viven los indígenas Warao que migraron a norte y nordeste de Brasil, declarando los elementos problematizadores que justifican la investigación, además de identificar los intereses académicos alcanzados durante el estudio.

Por su parte, *Anakorika* (“Por la tarde”) es el momento de declarar onto-epistemológicamente el entramado paradigmático que fundamenta la construcción científica, señalando las distintas elecciones metódicas para ejercer análisis, describir procesos y registrar pasos de la metodología desarrollada durante las etapas de revisión bibliográfica, así como los estudios de campo y triangulaciones hermenéuticas y semióticas.

Con respecto a la noche (*Imaya*), se generó un abordaje dialéctico entre los mitos, ritos y sueños en la cultura Warao, a partir de las categorías acción – pasión, tiempo y lujo, con el fin de incorporar múltiples miradas donde se contempló establecer un tejido, hilvanado por los teóricos de la memoria junto a diversos aportes de autores indígenas que conforman las narrativas de inmersión más develadoras para este estudio, mismas que a su vez se complejizarán con los testimonios de las entrevistas realizadas a refugiados indígenas representantes del pueblo Warao que viven en la República Federativa do Brasil, acogidos en los cuatro abrigos que funcionan en Teresina – Piauí: Poti Velho, CSU Buenos Aires (Imagen 1), Emater y Casa de Passagem do Migrante, para posteriormente completar la triangulación con mi reflexividad como descendiente del pueblo Pemón; discusión que dio pie a intercalar los textos con ilustraciones que contribuyeron a internalizar, la permanente incomprensión con la que las personas de mentalidad occidental juzgan a los pueblos originarios, catalogándolos de flojos, improductivos e ignorantes, desconociendo que ellos son los milenarios protectores del oxígeno del mundo y de las aguas sin contaminación por la extracción minera.

Imagen 1 — Foto de la entrada a la comunidad de migrantes Warao que vive en el CSU Buenos Aires, auto-declarada por los indígenas como *Ka Ubanoco I*, cuenta con una población de 29 refugiados – Dirección: Rua Professor Édson Cunha, N. 122, Teresina-Piauí



Fuente: Elaborada por el autor (2024).

Para finalizar, el momento denominado interpretación de los sueños y formas de co-crear y compartir memorias (*Musibu*), no es un espacio concluyente en la pesquisa, ni mucho menos generador de teorías generales que puedan ser aplicadas a otros pueblos y comunidades indígenas, es solo una formalidad que permite compartir los primeros hallazgos de un campo de estudio y análisis sumamente amplio, tan grande y desconocido, que incluso puede ser agotador, pero al mismo tiempo es hermoso, mágico y sanador, pues me permite mantenerme conectado con los recuerdos de mi madre, con mis raíces ancestrales y las milenarias tierras orinoquenses, llevándome a establecerme más interrogantes, mientras motiva a otros investigadores de la memoria, a reencontrarse con el mito, a celebrar el rito y a desvelar el yo/ser comunitario del consciente e inconsciente.

2 ANIAKO (“Por la mañana”)

Todo esto tenemos que recordar

Nosotros debemos andar como lo han hecho nuestros abuelos, con el mismo sentimiento, con el mismo pensamiento, escuchando a nuestro corazón, agrandando nuestro espíritu. Hay mucha sabiduría en la naturaleza. Debemos observar a nuestras montañas y ser como ellas, fuertes y con un espíritu bueno, que protege a los demás, que abraza a los demás. Debemos hacer y no hablar en vano. Debemos escuchar y observar a los ríos y ser como ellos, transparentes, con un corazón limpio, sin esconder nada. Debemos observar las nubes que van junto al viento y dan sombra y lluvia a todos. Debemos aprender del Padre Sol, que da calor y vida a todos y permite ver con más claridad todas las cosas. Debemos aprender de la Pacha Mama, que nos brinda alimento para todos. Debemos aprender del viento, que purifica a todos.

Pero ahora la Pacha Mama está llorando. Hoy los autos, los aviones están contaminando la tierra, y eso la deteriora más. Ellos están destruyendo la tierra, y si no escuchamos a las estrellas, al río, a las montañas y a todos esos mensajes de la Pacha Mama, no vamos a tener nada que comer. Hasta las aves nos están hablando, las flores, los insectos, las plantas. Hoy tenemos que escucharlos.

Algunos hermanos sallqas, como ya no conversan con la Pacha Mama, la pisan. Como ya no conversan con los animales, con las plantas, con las piedras, no conocen su idioma; es decir que desconocen nuestra cultura, nuestras raíces, y se equivocan fácilmente en transmitir sus mensajes. Hoy fácilmente nos enfermamos y necesitamos al doctor, porque hemos perdido el contacto con la Pacha Mama, con las plantas, y no sabemos que la Pacha Mama es medicina para nuestro cuerpo y nuestro espíritu.

Nuestros abuelos andaban con paso seguro porque hablaban con la Pacha Mama, con las estrellas, con las flores; es por eso que no se equivocaban. Si nosotros vamos a seguir repitiendo la filosofía y el pensamiento que no son nuestros, vamos a seguir débiles y vamos a seguir equivocándonos.

Debemos seguir adelante, con nuestro pensamiento, que es el pensamiento de la Pacha Mama, que nos transmite que todo tiene su lugar y su porqué, y nos enseña a tener salud permanente.

Indígena Aymara, Policarpio Flores Apaza (2005, p. 69-70)
El hombre que volvió a nacer.
Vida, saberes y reflexiones de un amawt'a de Tiwanaku.

2.1 Mi lugar de enunciación: Guayana

Al iniciar el ejercicio de hacer un análisis íntimo, de mis memorias personales y familiares para intentar escribir sobre quien soy, abrazando lo subjetivo e intersubjetivo de las influencias que conforman mi personalidad actual, con la que interactúo con los que me rodean, misma que fue influenciada en los últimos cinco años a pulso y latido por la condición de migrante venezolano, hijo errante y también padre con responsabilidades económicas y familiares ineludibles, que sin nunca querer salir del país, la política y corrupción de un sistema dictatorial me obligó a dejar todo atrás, convirtiéndome en un refugiado más, de casi 8 millones de ciudadanos que nos toca armar un rompecabezas con lo que nos queda, y seguir adelante o simplemente morir en el intento, como tristemente ha sido la mala suerte de muchos compatriotas en la selva de El Darién (Oquendo, 2022).

Hoy respondiendo a esas interrogantes, un poco comunes pero necesarias para mantenerme con los pies en la tierra, y dejar precedente de lo sensible que es este tema para mí, no visto como investigador-teórico, sino inmerso plenamente en dicha situación, paso a intentar describir: De dónde vengo, cómo me reconozco y cuáles son los orígenes étnico-culturales que confluyeron para que exista en el mundo. De ahí que aprovechándome de mi formación académica, voy a ayudarme para comenzar, haciendo mías, unas líneas presentadas por Diana Pérez Gerardo (2013), que se centra en la autoidentificación de Silvia Rivera Cusicanqui como mestiza, a partir de entrevistas con la autora boliviana, donde cometa:

Según la apreciación de Rivera, habría entonces dos tipos de mestizos, uno que fue inventado para reforzar la estructura de castas, desde la época colonial y reproducido constantemente a lo largo de la historia boliviana. El segundo, al que ella se adscribe, es aquel mestizo que lleva a cabo el gesto descolonizador, aquél que, desde la mezcla abigarrada, privilegia su memoria de lo indio, que decide no “enseñorarse”, que coexiste con su opuesto, pero no se funde con él, y antes bien lo antagoniza o lo complementa. Este mestizo no unifica ni elimina las contradicciones, al fundirse “en la tranquilidad de lo uno”, sino que vive en la contradicción colonial (Gerardo, 2013, p. 2).

Reflejándome plenamente en las reflexiones anteriores para asumir mi lugar de enunciación como nieto por línea materna del indígena Pemón, Augusto

de la Rosa Infante, y al mismo tiempo, sin negar que nací y me críe en Ciudad Bolívar, capital espiritual de las tierras guayanasas; considero establecer un sendero narrativo que privilegie a mis ancestros originarios y su tierra, a fin de contextualizar mejor al lector, sobre los vínculos, herencias y recuerdos que me acompañan, de esos dos sistemas de valores y creencias que conviven en mis memorias, esto especialmente en este momento de mi vida, a pocas semanas de la partida física de mi madre: Ramona Del Valle Infante Lara, quien desde niño me sumergió en el mundo de los sueños, la comunicación-relación amorosa con la naturaleza, los sabores propios de nuestras comidas: casabe, ají, jugo de moriche y las interpretaciones e implicaciones cotidianas como respuestas ante las incertidumbres, desde una perspectiva espiritual de la ancestralidad.

Las comunidades de mi pueblo indígena Pemón (Imagen 2) y la zona que reconozco como mi territorio ancestral, la Gran Región Guayana, ocupa un espacio habitado desde hace milenios por distintos grupos originarios que aún mantienen sus lenguas maternas, como idiomas dinámicos y vigentes, que les permiten la autodeterminación de deidades, héroes celestiales, personajes, lugares, pueblos, nombres y territorios heredados de sus antepasados, es a lo que denominamos por imposición, países amazónicos.

Imagen 2 — Foto de la Comunidad Indígena Pemón en el Auyantepuy, estado Bolívar – Venezuela (captura de pantalla)



Fuente: Venezuelatuya.com (s.f).

O sea, me refiero a ese espacio que fue renombrado como Amazonas a partir de la invasión y conquista de los colonizadores europeos para invisibilizar de forma violenta y sistemática los saberes indígenas, ejerciendo el racismo estructural de las instituciones coloniales en el pasado y nacionales e

internacionales en el presente, imponiendo un nombre que nada tenía que ver con nuestras memorias ancestrales, pero que de tanto recalcarlo en los sistemas educativos formales e informales, fue naturalizada la reproducción narrativa del mito europeo de las mujeres guerreras Amazonas¹³, sobre el área sur del *Abya Yala*, en otras palabras, hablar de Amazonia no es más que un olvido inducido sobre nuestro vínculo con Guayana o Guainía (castellano), *Guaina* (portugués), *Guyana* (inglés) y *Guyane* (francés), distintas formas de escuchar e intentar reproducir y escribir, el nombre originario que nuestros antepasados otorgaron a Suramérica para señalar que es una “tierras de muchas aguas” (Ameliach, 2011).

Para profundizar sobre esto dejo a continuación una cita del filósofo y psicólogo James Williams (1922), quien comenta en algunas de las notas resguardadas en su diario de 1865, cuando acompañó al naturalista Louis Agassiz (1807 - 1873) durante ocho meses por la selva húmedo tropical que forma parte de nuestra Gran Región Guayana, así como ciudades urbanizadas para ese momento de Brasil, escribiendo:

No es necesario ir más allá de esto para la identificación del nombre Guayana, pero se puede afirmar que una suavización de la 'G' ayudará, sin duda la palabra original se pronunciaba Wiana. La ortografía aquí, 'Guayana' debe ser un error de imprenta para Guainía. Un libro publicado recientemente dice: El nombre Guyana significa país inundado o de muchas aguas' (Williams, 1922, p. 22, traducción nuestra)¹⁴.

Ahora bien, al intentar conectarnos con el “Gua”, “Hua”, “Wa”, “Oa” o “Ua” podemos identificar que las variantes que nos llegan con el correr del tiempo, no son otra cosa, que el resultado de la escucha descalificatoria de personas que no hablaban los idiomas ancestrales e intentaban registrar lo que sus oídos les permitían comprender, tal como lo refiere el vizconde Afonso d'Escragolle de Taunay (1931), al relatar en un portugués arcaico, el prefacio del texto *Entre os nossos índios* contando:

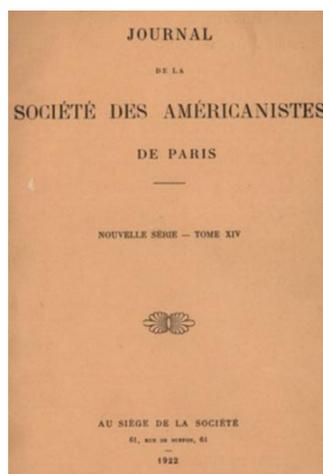
¹³ El mito es de origen griego y habla de un Pueblo de mujeres que vivían entre el Mar Negro y Anatolia, actual Europa del Este.

¹⁴ “It is hardly necessary to go beyond this for the identification of the name Guiana, but it may be stated that a softening of the 'G' will assist, no doubt the original word was pronounced Wiana. The spelling here, 'Guiania' must be a misprint for Guainia. A recently published book says: The name Guyana is said to mean flooded country”.

Era um tiroteio tremendo de pedidos a que respondiam os monosyllabos promissores do presidente paranaense: Dou! Dou! mas falem! senão não dou! Mas como é Homem na língua do vocês? E isto? E aquilo? Falem! senão vocês nada ganham!
E os dous índios, na gutturalidade das asperas cordas vocaes, emittiam então vibrações de difficil senão frequentemente difficilima apprehensão aos ouvidos civilizados (Taunay, 1931, p. 5).

Al continuar indagando etimológicamente sobre la palabra, desde lecturas de distintos investigadores (Imagen 3), con nacionalidades e idiomas diversos, encontramos que el territorio milenariamente, se identificó utilizando un vocablo de origen indígena que sonó entre: Guayana, Guainía, Guyane, Guiana, Goiânia o Wayana, haciendo alusión a la gran cantidad de ríos y fuentes de agua dulce en la zona, dato que coincide con los planteamiento de James Williams (1922), quien desde la mentalidad del momento histórico, plantea: “Esta ortografía inglesa 'Guiana'; 'Guayana' española; y el francés 'guyane' representan, sin duda, el intento europeo de perpetuar el sonido de alguna palabra o palabras de una de las lenguas aborígenes del continente sudamericano” (Williams, 1922, p. 19, traducción nuestra)¹⁵, perspectiva con la que evidentemente no concuerdo en su totalidad, porque los hechos nos demuestran que los conquistadores nunca pensaron, valoraron o respetaron a nuestros pueblos indígenas.

Imagen 3 — Portada del numero 14 del periódico de la Sociedad de Americanistas de París (captura de pantalla)



Fuente: Journal, 1922.

¹⁵ “This English spelling 'Guiana'; Spanish 'Guayana'; and French 'Guyane' represent, doubtless, the European attempt to perpetuate the sound of some word or words of one of the aboriginal languages of the South American continent”.

La importante heterogeneidad de las comunidades étnicas de la Gran Región Guayana que desde hace milenios mantienen su sistema de valores y creencias, sustentando la cosmovisión de propiedad compartida, así como el trabajo grupal, representan una inagotable fuente de conocimientos en todos los campos científicos, básicamente porque el cúmulo de saberes cotidianos que cada uno de los pueblos originarios mantiene vigentes, permite profundizar sobre nuestros antepasados para comprender mejor el presente y planificar hacia el futuro, respetando la Madre Tierra, especialmente desde prácticas ancestrales como la etnomusicología, etnobotánica, etno-matemática, etno-ingeniería, etnolingüística, los ciclos de producción, la gastronomía, todas las disciplinas del arte, así como la arquitectura basada en una concepción ecológica.

La etnolingüística como una de las ramas de la antropología nos ayuda a entender los lazos entre idiomas y su presencia territorial, informando la incursión u oleadas de grupos humanos que penetraron la región miles de años antes del sistema fronterizo impuesto por las políticas colonizadoras, saberes de los que nos llegan ciertos vestigios como los mencionados por James Williams (1922, p. 21, traducción nuestra) citando a Mr. J. Rodway, escritor británico que publicó un artículo en 1904 donde declara: “el nombre proviene de una tribu llamada 'Akayuanas', que, en un pasado remoto, habitaba entre el Orinoco y el Amazonas. El Sr. Rodway identifica el nombre de esta tribu con las cataratas 'Akaiwanna', en el río Esequibo”¹⁶. Este planteamiento me remite a otros tres escenarios que deben ser considerados y complejizan aún más el presente abordaje, el primero propuesto por Arístides Rojas (1878, p. 105) cuando expone:

Hay unas tantas voces donde la sílaba inicial qua está seguida de ba, ma, na, ra, ya formando las voces guaba, guama, guana, guara, guaya, en principio, medio o fin de dicción. En estos casos es necesario conocer el origen de cada vocablo. Esto nos hace recordar la radical guara que en la lengua Guaraní indica utilidad, propiedad, posesión, patria, parcialidad, país, etc. Así, PARAGUAYGUARA quiere decir: lo que pertenece al río Paraguay. PARANAGUARA, lo que pertenece al río Paraná. GUARAYOS (una nación) de GUARA, tribu, y así otros muchos.

¹⁶ “The name came from a tribe called “Akayuanas”, who, in a remote past, dwelt between the Orinoco and the Amazon. Mr. Rodway identifies the name of this tribe with the “Akaiwanna” Falls, on the Essequibo River”.

Este primer panorama que nos presenta el autor me lleva a dos pueblos indígenas de los que se tienen registro en Brasil y que se autodenominan Wayana o Uaianas que habitan por Amapá, al noroeste del estado de Pará, en la región fronteriza con Surinam y la Guayana Francesa. Así como el pueblo Laiana, del que hace mención Afonso d'Escragolle de Taunay (1931, p. 17-18) cuando escribe un relato sobre los enfrentamientos entre Brasil y Paraguay:

E' o laiana um typo de transição: tem muito melhores instinctos, menos aversão aos brancos, de cuja lingua se serve, sem repugnancia e até pelo contrário com gosto e facilidade. E' o homem mais delgado que o terena, menos irrequieto e suspicaz; a physionomia com tudo muito se mostra menos vivaz e mais aproveitaveis, porém menos constantes e esforçados.

São as mulheres geralmente feias; têm os olhos commumente apertados, a côr dubia; nem o avermelhado franco do corpo da terena nem o amarello, algum tanto macilento, da kinikináu. Entretanto, como em quasi todas as indias chanés, o talho do corpo é elegante e esbelto, as mãos e pés pequenos e delicados.

A manera de avanzar en el transcurrir del tiempo, sin perder de vista que tanto el pueblo indígena Warao, objeto de estudio en esta investigación, así como la cultura ancestral de donde vengo como investigador, los Pemón, ambos son habitantes de dicho espacio geográfico compartido junto a otras múltiples comunidades originarias, aspecto que me lleva a pensar, sin lugar a dudas, la importancia de identificar los procesos vividos durante el período colonial en el territorio, el cual se distingue con la llegada de los europeos mediante “la expedición de Diego de Ordaz en 1531, cuando se iniciara la verdadera penetración española a Guayana” (Briceño de Bermúdez, 1993, p. 14-15). Esta ocupación comenzó hace 494 años por los conquistadores, y está marcada por la sistemática violencia física y epistémica para incorporar cambios radicales a una realidad aborígen existente, ajena a la visión de la propiedad privada y el monoteísmo.

Tras los acontecimientos protagonizados por el corsario inglés y pirata saqueador Sir Walter Raleigh, quien desde el Caño Manamo, ubicado en el territorio milenariamente ocupado por los Warao, incursionó a tierras guayanesas en busca del mítico El Dorado, él, seducido e impresionado por esos relatos, al igual que muchos navegantes y clérigos cargados de avaricia, asumieron la conquista de las riquezas de tierras guayanesas como pago, a

cambio de una supuesta gratitud que debían tener los indígenas por imponer sobre ellos, la prohibición de ritos y cosmovisiones originarias, adoctrinándolos y obligándolos a una visión religiosa (Ameliach, 2011) judeo-cristiana que provocaría tantas muertes físicas y culturales durante los últimos cinco siglos, hechos que quedan reflejados en los manuscritos cronológicos realizados por Pedro de Aguado¹⁷, Pedro Simón¹⁸ y Jacinto de Carvajal¹⁹.

La visión colonizadora de españoles, portugueses e ingleses sobre el espacio geográfico, se centró en la construcción de estructuras que les asegurarían el dominio sobre los pobladores originarios, mientras hacían frente a otros europeos que asediaban el territorio (pitaras holandeses) con la intención de tomar el control de la región, de allí que “los europeos promovieron la trata de africanos en calidad de mano de obra esclavizada, para trabajar en la pesca de perlas, en las minas, en la agricultura, en la ganadería, en los oficios artesanales y en el servicio doméstico” (Ramos, 2019, p. 21), secuestrando a jóvenes negros para traerlos a tierras guayanesas, desconociendo su humanidad y obligándolos a realizar trabajo forzado para edificar ciudades a la usanza de cuadrículas romanas, con casas, iglesias y calles; sobre esto Lefebvre (2013, p. 201) comenta:

La ciudad hispanoamericana se construyó sobre un plano estipulado por ordenanza, según un auténtico código del espacio urbano, publicado en 1573 («Ordenanzas de descubrimiento y poblamiento»), que reunía las instrucciones dadas a los fundadores de ciudades desde 1513 de acuerdo con tres títulos: descubrir, poblar y pacificar. La construcción de la ciudad preparó y determinó la ocupación del territorio, su reorganización bajo la autoridad administrativa y política del poder urbano. Las ordenanzas estipulaban exactamente cómo debían desarrollarse los sitios de fundación elegidos. De todo ello derivó una jerarquización rigurosa del espacio alrededor del centro urbano, yendo de la «ciudad» a los «pueblos». El plano se tiraba a regla y cordel a partir de la Plaza Mayor.

Claro que estas víctimas subsaharianas llegaron a tierras de la Gran Región Guayana, mucho tiempo después que, en el resto del país, especialmente en la zona central de Venezuela la cual estableció un sistema económico que enriqueciera la corona española, a base de café y cacao. En

¹⁷ Fray Pedro de Aguado (1528 – 1609), franciscano de origen español y autor de diversas crónicas sobre la conquista de Colombia y Venezuela.

¹⁸ Fray Pedro Simón (1574 – 1628), franciscano de origen español y autor de Noticias Historiales, crónicas que narran la colonización de los territorios de la actual Colombia y Venezuela.

¹⁹ Fray Jacinto de Carvajal (1587 – 1648), dominico de origen español y autor de un detallado diario sobre la expedición en el Río Orinoco.

otras palabras, la incorporación de esclavizados africanos en las selváticas tierras del Orinoco, se da a principios del siglo XVIII, tal como lo registra Perera (2006, p. 65), al relatar: “En 1705 la Compañía Francesa de Guinea obtuvo licencia de la metrópoli para introducir negros esclavos en la provincia”.

Sin embargo, es importante manifestar que, más allá de la villanía de esa época colonial y las barbaries cometidas por los europeos, no se puede dejar de reconocer que los guayaneses o suramericanos, también somos ese sincretismo multicultural de “Os elementos fixos, fixados em cada lugar, permitem ações que modificam o próprio lugar, fluxos novos ou renovados que recriam as condições ambientais e as condições sociais, e redefinem cada lugar” (Santos, 2006, p. 38).

Ahora bien, un siglo después, con la llegada de los tiempos independentistas, la cotidiana interacción con la diversidad multiétnica entre indígenas, descendientes de europeos y africanos se intensificó, creando en las décadas posteriores nuevas maneras de manifestar, aplicando una reinención en sus saberes propios, descubriéndose diferentes y a la vez parte de un todo, formando un sentir identitario nacionalista, regionalista y local a partir de las tradiciones populares, proceso del que Eric Hobsbawm (1997, p. 271) refiere:

Uma vez cientes de como e comum o fenômeno da invenção das tradições, descobriremos com facilidade que elas surgiram com frequência excepcional no período de 30 a 40 anos antes da I Guerra Mundial. Não se pode dizer com certeza que nesse período inventaram-se tradições "com maior frequência" do que em qualquer outro, uma vez que não há como estabelecer comparações quantitativas realistas. Entretanto, em muitos países, e por vários motivos, praticou-se entusiasticamente a invenção de tradições, uma produção em massa.

Es interesante comprender los rasgos de blanqueamiento impuestos sobre las poblaciones originarias a partir de la idiosincrasia colectiva y civilizatoria en el espacio diferenciado de cada república, fundamentada en la dinamización político nacionalista del mestizaje criollo, especialmente en las clases populares como mecanismo de homogenización monocultural para invisibilizar y posteriormente desaparecer al indígena. “Alguns sinais dessa assimilação já eram visíveis desde 1914, transmitidos principalmente pelos divertimentos e, talvez, sobretudo pela dança social, que pode relacionar-se à crescente emancipação da mulher” (Hobsbawm, 1997, p. 315), así como la creación de símbolos naturales y cívicos que representan la cultura, el sentido

de pertenencia nacional, estatal y municipal, además de patrones de comportamiento entre los pobladores.

Por otra parte, es importante entender que la identidad de los pueblos de la Gran Región Guayana (Imagen 4), renombrada y naturalizada como Amazonas, recibió un tratamiento imperialista, colonizador, fragmentador y reduccionista por parte de múltiples instituciones científicas y multilaterales, que la relacionaron, por una parte, con el Macizo o Escudo Guayanés, tomando como referentes aspectos de la geología, para identificar la zona por su constitución rocosa formada en la era Precámbrica, hace aproximadamente unos 4.000 mil millones de años, y que nunca fue cubierta por el mar, limitándola a la parte nororiental de América del Sur, más específicamente a los estados Amazonas, Bolívar y Delta Amacuro en la República Bolivariana Venezuela, los estados Amazonas, Pará y Roraima de la República Federativa do Brasil, los países de República Cooperativa da Guiana (Guyana Inglesa), República de Surinam (Guyana Holandesa), Guyane Française (Guayana Francesa) y (Guayana), una parte de la República de Colombia.

Imagen 4 — Mapa de la Gran Región Guayana, fragmentada en varios países de la zona, con idiomas diferentes, factor determinante para las distintas formas de interpretar el nombre originario indígena de la zona



Fuente: Terrasa, 2020.

Desde la biología, el único referente fue la selva, ahora llamada por todos Amazónica, concentrando el análisis para la división del territorio a partir de la presencia del bosque húmedo tropical que se encuentra en varios países

suramericanos como: Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Guyana, Surinam, Francia (Guayana Francesa), Perú y Venezuela.

En otras palabras, las ciencias positivistas en combinación con el colonialismo, tomaron la extensión territorial como recurso natural y desarrollaron una reducción, fragmentación e invisibilización de la Gran Región Guayana renombrándola de Amazonas por un lado, y Escudo Guayanés por otro, desconociendo el milenario saber lingüístico y holístico contenido en todos nuestros pueblos indígenas sobre sus paisajes, mismos que identificaron estas tierras por su abundancia de afluentes acuíferos como elemento dador de vida. Dicho todo lo anterior, se hace pertinente citar a Henri Lefebvre (2013, p. 212), quien expresa:

Ningún espacio llega a desaparecer por completo, ninguno es abolido sin dejar rastro. Incluso en Troya, Susa o Leptis Magna persisten los espacios superpuestos, ocupados por las sucesivas ciudades. De otro modo no sería posible la «interpenetración» (de los espacios, de los ritmos, de las oposiciones). No obstante, cada añadido reanuda y reorganiza todo lo que le precede; cada período o capa lleva sus propias condiciones más allá de sus límites.

Ciertamente la colonialidad del saber, impuesta dentro del sistema educativo venezolano, fue obsesiva en el empeño de verse y definirse con el lente eurocéntrico hasta finales del siglo pasado, tal como Maritza Jiménez (2007, p. 57) lo refiere al citar a Rómulo Gallegos, cuando cataloga de “causas de nuestros males” dichas desventuras. Pero en la actualidad tenemos la posibilidad y la responsabilidad de elegir ese lado aborigen de nuestras cosmogonías comunales, tal como lo refiere Silvia Rivera Cusicanqui en su entrevista; un camino descolonizado, identitario, que dignifique los saberes milenarios heredados de nuestros pueblos indígenas. De allí la pertinente reflexión e invitación a revitalizar vínculos con las memorias ancestrales, tal como nos hace mención Daniel Munduruk, en el prólogo *O Caminho de Volta*, del libro *Eu sou Macuxi e outras historias*, de Julie Dorrico:

A memória é, certamente, a grande chave da descoberta de ser.

Ela está sempre lá, pronta a nos lembrar nossa origem, nossas vertigens e outras paisagens que nos habitam. Ela é uma avó que nos faz observar a panela de barro apenas para nos lembrar quem somos e de onde viemos. Nos lembra, nos revela, nos motiva, nos provoca, nos incita. Resposta ela não dá, mas sabe atiçar curiosidade.

Frutos da memória é o que somos. Ela guarda as histórias que nos dizem, falam de nós ainda que não a reconheçamos. Mexe com nosso imaginário até que digamos, afirmemos, aceitemos o ser. Ela não nos permite acomodar, menos ainda ignorar a roda da existência. Circularidade que nos provoca a sermos o que sempre fomos: origen (Dorrico, 2019, p. 12).

En acuerdo con lo expuesto por el indígena, se hace necesario reflexionar, en quienes somos, así como en esas imposiciones del modelo civilizatorio de la modernidad que muchas veces nos obligan a asumir desde la colonialidad del saber, el sistema educativo a través de profesoras y profesores, empeñados en borrar memorias comunales sobre los sueños, los espíritus de la selva, lo subjetivo, el mito, para tener que interpretar la vida desde las homogéneas memorias colectivas del eurocentrismo y su monocultura de la objetividad, el capitalismo, su visión de humanismo a conveniencia de las guerras e invasiones y su cristianismo.

No perdamos la posibilidad de reconocer y llamar lo nuestro, por los mismos nombres que lo hicieron nuestros antepasados, pueblos originarios que compartieron una región y que sufrieron los mismos abusos del conquistador europeo, lo digo porque desde la migración a este país vecino, que poco a poco hago mi nuevo hogar, percibo como la mayoría de los brasileros de mi entorno, no se sienten latinoamericanos, de sangre indígena o quilombola, por el contrario, se siente más próximo a las culturas europeas que a las propias, entre la amplia diversidad suramericana. Sobre esto, incorporo las sabias palabras del hermano indígena Dilson Domenté Ingarikó del pueblo Kapon, expresadas en el *II Seminario Internacional de Educación Intercultural y Bilingüe*, en noviembre del 2021, quien comenta:

É preciso lembrar que perdemos o significado das palavras. Monte Roraima, por exemplo, o que significa Roraima? Não é Roraima, não é Roráima, nenhum dos dois está certo. O nome mesmo verdadeiro é Roroimê. Roroimê na língua indígena ingarikó é azulado ou verde, bonito. Esse é o significado. Quando falamos em Roraima, o que significa esse Roraima? Não tem significado nenhum.

Outro nome Caburai, o que significa o nome Caburaí? Não existe na língua indígena Caburaí. É kaburai, que significa a queda da água que cai do céu, esse é o nome, esse seria o verdadeiro significado. Garã-Garã não tem significado, Cachoeira do Gara-Garã, o correto é Cachoeira dos Espíritos da Natureza é o significado, agora quando se diz Gara-Gara não tem significado nenhum.

E os indígenas acabam aceitando os nomes denominados pelas línguas portuguesa, inglesa e espanhola. Por eles não saberem pronunciar, acabam se tornando nomes sem sentido, isso também ao invés de ser intercultural fica monocultural (Ingarikó, 2022, p. 65).

Desde mi experiencia subjetiva y a lo mejor equivocada, percibo como los programas universitarios privilegian un geo-conocimiento, y esto lo digo especialmente refiriéndome al Programa de Posgraduación en Memoria Social y Patrimonio Cultural de la UFPel, pues consciente o inconscientemente desvalorizan lo producido en los países vecinos, tal como sucede con Uruguay, Paraguay, Bolivia, Colombia, Venezuela, etc. Parece que las autoras y autores, o la ciencia de esos países no es suficientemente blanca, suficientemente eurocéntrica, positivista-humanista y por eso terminan los mismos investigadores que vociferan y atacan el euro-centrismo, desarrollando un brasilero-centrismo académico fuertemente nacionalista, repitiendo viejas prácticas extremistas que deberían ser superadas y que irónicamente en sus discursos critican, pero no aplican. En relación con lo planteado, Ramón Grosfoguel (2013, p. 34) escribe:

La universidad occidentalizada se basa en el conocimiento producido por unos cuantos hombres de cinco países de Europa occidental (Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y los EE.UU). ¿Cómo es posible que los hombres de estos cinco países alcanzaran tal privilegio epistémico hasta el punto de que hoy en día se considere su conocimiento superior al del resto del mundo? ¿Cómo lograron monopolizar la autoridad del conocimiento en el mundo? ¿Por qué lo que hoy conocemos como teoría social, histórica, filosófica o crítica se basa en la experiencia socio-histórica y la visión del mundo de hombres de estos cinco países? ¿Cómo es que en el siglo XXI con tanta diversidad epistémica en el mundo, estemos todavía anclados en estructuras epistémicas tan provinciales?

Como académico suramericano, espero la superación de viejos patrones colonialistas que nos llevaron a procesos de invisibilización étnico-cultural, como

ya ocurrió en el pasado, a toda escala y en los distintos países del *Abya Yala*. Sin lugar a dudas, deberíamos fomentar espacios multidimensionales que brinden desde el diferencialismo del que habla Esteban Emilio Mosonyi (2012), la identidad que fortalece los orígenes propios con respecto a los procesos vividos en los territorios indígenas y lugares de memorias comunales, en otras palabras, ese paisaje que influenciarnos y nos influencia, tal como lo refiere Márcia Wayna Kambeba (2020, p. 19), indígena Omágua/Kambeba, cuando explica:

Desde tempos passados, caminhamos por entre folhas, trilhamos o chão de barro, percebemos que não vivemos em bolhas e, por isso, procuramos entender a vida na cidade, conviver com o diferente dentro do que se compreende por interculturalidade.

No caminho da volta para nossa aldeia, entendemos nosso destino, aprendemos desde meninos que a vida terrena é passageira, então, precisamos fortalecer o espiritual. Como seres vivos somos mortais, mas nossa conexão é com o mundo ancestral. Nessa caminhada, os anciões nos ensinam a valorizar a natureza, pois somos parte dessa construção. Nós não queremos vida de realeza, mas consciência é o que pedimos da cidade e do planeta.

Podemos decir que las perspectivas cualitativas de nuestro mundo cotidiano, impregnan los procesos interpretativos-fenomenológicos de las biografías indígenas, esto a partir del tejido subjetivo e intersubjetivo, gracias a las múltiples vivencias que se interconectan en un aspecto más profundo que supera las memorias colectivas propuestas por Halbwachs, pues los vínculos de las memorias comunales no se quedan en el conglomerado de las masas y el caos de las demandas productivas, sino que hacen comunidad desde los afectos y las emociones en torno al terruño.

2.2 Caracterizando la complejidad del problema en el contexto actual

Durante los últimos años, las diversas comunidades indígenas que habitan el territorio de la República Bolivariana de Venezuela se ven inmersas en una cruda realidad, que viola los derechos naturales consagrados en la carta magna de la nación y los derechos humanos asumidos en los pactos

internacionales²⁰, vulneración que se profundizó aún más a partir de la crisis económica que atraviesa el país con la llegada al poder del actual presidente Nicolás Maduro Moros, el día 14 de abril del año 2013.

Imagen 5 — Foto de la manifestación del pueblo Pemón para exigir respeto de sus derechos humanos y culturales, y que se les otorgue participación y peso en las decisiones tomadas en los territorios que habitan y poseen ancestralmente



Fuente: Pueblo [...], 2019.

Dicho quiebre de todos los sistemas nacionales de protección social, afectó a los grupos étnicos del país, pero de manera más contundente al pueblo Pemón del estado Bolívar (Imagen 5), que fue acibillado por el ejército nacional al protestar en la zona fronteriza Brasil - Venezuela²¹ en lo que se llamó como la masacre de *Ikabarú*, que dejó un saldo de ocho fallecidos el 22 de noviembre de 2019 (Pueblo [...], 2019), y al pueblo Warao del estado Delta Amacuro²²,

²⁰ El Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos (PROVEA) señala: “En Venezuela, las carencias históricas del sistema de salud para la atención de las poblaciones indígenas, se han visto agravadas por los estragos de una emergencia humanitaria compleja que aqueja a la población a nivel nacional, y con especial gravedad la salud y la vida de los indígenas” (Tillett, 2020, p. 87).

²¹ “La represión y el hostigamiento contra el pueblo pemón y comunidades de la frontera con Brasil se mantiene. 58 personas han sido detenidas (16 indígenas pemones, 4 adolescentes, 20 de ellos aún sin presentación y tras las rejas en el Fuerte de Escamoto). El Hospital General en Brasil reportó que había recibido 23 heridos de bala, 13 de ellos de gravedad, entre el 22 y el 24 de febrero” (Comunicado, 2019).

²² Los warao están establecidos en - al menos - 459 comunidades ubicadas principalmente a lo largo de los caños. La mayoría de los asentamientos están habitados por 50 a 250 individuos, aunque existen comunidades con más de 500 habitantes. En las comunidades ribereñas, las casas (*janoko*) se ubican paralelas al río. La base de la estructura es un palafito construido sobre pilotines, de manera que el piso quede siempre por encima de la marea más alta, y un techo a dos aguas cubierto con hojas de temiche. Entre las casas se construyen puentes con estructuras similares a los pisos. Las viviendas tradicionales no tienen paredes, pero actualmente es muy común la incorporación de tabiques de hoja de temiche o paredes de tablas (Tillett, 2020, p. 29).

sometiéndolos a un fuerte aislamiento cuando se restringió el uso de combustibles para todo tipo de transporte, hecho que produjo diversas problemáticas influyendo directamente en el sustento diario, llevándolos al hambre, la pobreza extrema y un cuadro clínico de enfermedades devastadoras. Realidad a la que hay que añadir aspectos directamente vinculados con la deforestación de la selva, la contaminación química por mercurio y cianuro en los ríos (Plan País [...]. 2020), además de la destrucción del paisaje biodiverso, a través del uso de motobombas, erosionando los suelos y desfigurando progresivamente todos los referentes de sus terruños (lugares y sitios sagrados, flora y fauna).

Toda la situación extrema de conflictos, hambre y miseria aumentó aún más a partir de la imposición presidencial inconsulta del gobierno, tras el anuncio realizado el 24 de febrero del 2016, donde se catalogó la Región Guayana, único hogar que la devastadora colonización española dejó a la mayoría de los pueblos originarios en Venezuela, como nueva Zona de Desarrollo Estratégico Nacional: Arco Minero del Orinoco (AMO), a fin de iniciar en el territorio la explotación a cielo abierto de oro, cobre, diamante, coltán, hierro, bauxita y otros minerales, destruyendo y envenenando las aguas de la Madre Tierra que conforman el principal símbolo de las memorias ancestrales guayanesas (Imagen 6).

Imagen 6 — Práctica de minería ilegal en la Zona de Desarrollo Estratégico Nacional Arco Minero del Orinoco



Fuente: Mutual, 2019.

Una historia que se repite una y otra vez desde hace más de 500 años, tal como Andressa Szekut y Jorge Eremites de Oliveira (2019, p. 42), comentan:

Durante toda su historia, desde el siglo XVI con el inicio del encuentro colonial hasta el tiempo presente, fueron recurrentes los hechos de violencia física y simbólica contra los indígenas quienes continúan en una situación marcada por la colonización, inicialmente europea y euroamericana después.

El paisaje geográfico de la Región Guayana, originariamente abarcado por múltiples pueblos, entre los que el Warao y el Pemón son los grupos más numerosos respectivamente, ha experimentado transformaciones gigantescas y devastadoras a raíz de inescrupulosas incursiones cargadas de “destrucción ambiental y combustión para la violencia” (Arco Minero, 2020) extrema, robos, contrabando, balaceras, desaparecidos y trata de humanos para la prostitución infantil. Todo por la extracción de minerales en la zona, que el Poder Ejecutivo de Venezuela, irónicamente denomina “AMO”, por las siglas a partir de los grafemas iniciales de la delimitada área de explotación en Imataca, Las Claritas y el Parque Nacional Canaima; sobre la crítica situación Luis Jesús Bello (2021) informa:

En la frontera con Brasil, en los estados de Amazonas y Roraima, los territorios indígenas han sido invadidos por miles de garimpeiros (mineros). Los reportes dan cuenta de la presencia de unos 20.000 trabajadores mineros en tierras yanomami que actúan como agentes de transmisión de enfermedades, como la malaria, el sarampión, la hepatitis y el Covid-19. De este modo, los agentes externos ponen en riesgo la salud de los indígenas en aislamiento. Esta situación se ve agravada por la nueva política minera del Estado venezolano y el megaproyecto Arco Minero del Orinoco (en ejecución en el estado de Bolívar), cuyas implicaciones son regionales.

Esto sin incluir los lotes de tierra para la minería en el estado Amazonas, acción que ha traído graves circunstancias en la vida y salud de estas etnias, forzándolas a emprender migraciones como consecuencia de la destrucción de sus territorios por “AMO-r” al dinero, mientras usan de propaganda la bandera socialista (Imagen 7) y se victimizan ante los organismos internacionales.

Imagen 7 — Foto de la valla oficial en el Kilómetro 88 - Las Claritas que muestra la cadena de mando del PSUV en el Arco Minero



Fuente: Boon; Ramírez; Meléndez, 2022.

Es por ello que muchos miembros de los grupos originarios, que habitan desde hace miles de años la región sur del país, se ven obligados diariamente a atravesar las fronteras terrestres y marítimas hacia otros territorios, estableciéndose como refugiados en contextos ajenos a las culturas propias, cambios donde la vida natural del indígena se ve transfigurada por ambientes urbanos y dinámicas que responden a la modernidad y la globalización, características que poco se relacionan con el mundo de vida ancestral Warao y Pemón. Sobre esa realidad Santos (2006, p. 33), expresa:

Partindo do pressuposto de que a Cultura é o habitat do Homem, os bens culturais compõem o meio ambiente necessário à sobrevivência, e compreende também o conjunto das condições culturais, psicológicas e morais indispensáveis à vida. Além disso, e para desde já afastar a falsa dicotomia entre Natureza e Cultura, deve-se considerar que em um mundo globalizado não há lugar intocado pela ação humana que, mesmo sem ser direta, consegue transformar e interferir no meio ambiente sob a forma de poluição da água, do ar, da exaustão de recursos naturais e em função das mudanças climáticas de origem antrópica.

La incursión o estancia en estas nuevas geografías conducen al venezolano en general, a experiencias de adaptabilidad e interpretaciones paisajísticas, que de una forma u otra, generan reinterpretaciones subjetivas e intersubjetivas entre los migrantes, especialmente en los grupos indígenas, como es el caso del pueblo Warao que emprenden viaje juntos, todos los integrantes de la familia, convirtiéndose desde el año 2014 en la mayor etnia que abandonan su territorio, para convertirse en migrantes refugiados (Imagen 8).

Imagen 8 — Foto de parte de los 39 indígenas Warao que conforman la comunidad de refugiados que vive en la Casa de Passagem do Migrante – Dirección: antigua sede de la Unidade Escolar Anita Gayoso, Bairro Memorare, zona Norte de Teresina-Piauí



Fuente: Elaborada por el autor (2024).

Es importante destacar, que si bien es cierto, las condiciones de vida en el país comenzaron a deteriorarse con la aparición de largas colas para adquirir bienes de consumo básico como: azúcar, aceite, leche, pollo, carne y papel higiénico, durante el último año del gobierno de Hugo Chávez, tal como lo refiere Andrea Chacón, (2015, p. 7), al detallar “según cifras del Banco Central de Venezuela, en diciembre de 2013 existía una escasez de 22%, cifra que en marzo de 2014 se ubicó en un 29,4%”. Situación que se agrava con la llegada de Nicolás Maduro al poder, y se recrudece de forma más violenta con la aplicación de sanciones económicas internacionales. Al respecto Francisco Rodríguez (2022), nos comenta:

Venezuela está experimentando la mayor contracción económica registrada en la historia económica de América Latina, con una contracción del producto interno bruto (PIB) del 74,3 por ciento en los últimos ocho años. Medido en términos de ingreso real per cápita, entre 2012 y 2020 el nivel de vida cayó un 71,8 por ciento.¹ Esta es la sexta contracción más grande en la historia mundial y la más grande en la historia de América Latina desde 1950. También es la segunda contracción más grande del mundo en tiempos de paz.² La contracción no solo es profunda cuando se mide por la relación mínimo-máximo: también es particularmente intensa, y se produce durante un período relativamente reducido, a un ritmo del 14,1 por ciento anual. Y puede que aún no haya terminado: el Fondo Monetario Internacional (FMI) espera que el PIB caiga un 7,9 % adicional en 2021 y 2022, lo que elevaría la contracción total de la producción al 76,3 %.

Más allá del PIB, otros datos sobre el nivel de vida señalan una economía que se ha derrumbado. Aunque los datos sobre muchos otros indicadores socioeconómicos son escasos debido a la ausencia casi absoluta de estadísticas oficiales, lo que está disponible es

consistente con una disminución en los niveles de vida sin precedentes en la historia de la nación. Por ejemplo, las autoridades dejaron de publicar datos de pobreza por ingresos en 2015, probablemente un reflejo de lo deprimentes que se habían vuelto las cifras. Sin embargo, un consorcio de importantes universidades nacionales estimó la pobreza por ingresos en un 94 % en 2021, frente al 48 % en 2014 (Rodríguez, 2022, p. 3).

Imagen 9 — Cuadro de datos sobre las mayores contracciones del PIB, América Latina, 1950–2020

Posición	País	Relación valle-pico (disminución porcentual)	Período	Años	Disminución porcentual promedio	Años de PIB inicial perdidos	Conflicto armado
1	Venezuela	-71,8%	2012–2020	8	-14,1%	-258,6%	Paz
2	Nicaragua	-58,4%	1977–1993	16	1,3%	-683,9%	Conflicto intraestatal
3	Haiti	-45,4%	1980–2010	30	-0,7%	-928,3%	Paz
4	Cuba	-37,7%	1985–1993	8	-5,5%	-94,6%	Paz
5	Perú	-32,5%	1975–1992	17	-2,1%	-219,0%	Conflicto intraestatal y paz
6	El Salvador	-27,9%	1978–1983	5	-6,2%	-94,2%	Conflicto intraestatal
7	Bolivia	-26,1%	1977–1986	9	-3,3%	-114,1%	Paz
8	Argentina	-23,6%	1979–1990	11	-2,3%	-135,3%	Paz
9	Chile	-23,0%	1971–1975	4	-6,2%	-45,6%	Conflicto intraestatal
10	Bolivia (Estado Plurinacional de)	-22,5%	1951–1958	7	-3,3%	-112,0%	Conflicto intraestatal y paz

Fuente: Rodríguez, 2022, p. 9.

Estableciendo relaciones a partir de la proximidad de las fechas entre la migración del grupo de indígenas Warao que llega por primera vez a Teresina-Piauí en condición de refugiados, considero de suma importancia incorporar el siguiente análisis que desarrolla Francisco Rodríguez (2022), donde ofrece informaciones de interés para comprender la complejidad del problema:

Algunos autores han sugerido que aunque el grueso del deterioro de estos indicadores empezaron antes de las primeras sanciones en 2017, las sanciones no juegan un rol causal importante en su deterioro. Por ejemplo, Bahar et al. Argumentan que entre 2013 y 2016, previo a las primeras sanciones, las importaciones de comida cayeron por 71 por ciento, y el incremento en mortalidad infantil también precedió las primeras sanciones. Esto lleva a los autores a concluir que “más que ser un resultado de sanciones impuestas por los E.E.U.U., mucho del sufrimiento y devastación en Venezuela ha sido... Causado por aquellos en el poder.” El argumento de precedencia temporal ha ganado amplia aceptación en círculos de hacedores de política y discusiones públicas. Cuando un relator especial de las Naciones Unidas visitó Venezuela para estudiar el efecto de las sanciones, una organización no gubernamental de derechos humanos que es fuertemente crítica al gobierno lanzó la campaña con el hashtag #LaCrisisFuePrimero.

Visto de otro modo, lo que el deterioro pre-sanciones en estándares de vida nos muestra es que Venezuela sufrió un shock externo de gran magnitud cuando los precios petroleros cayeron durante el período 2014–2016. Ciertamente, la contracción de 2014–2016 puede y debe ser atribuida a malas políticas, porque refleja la inexistencia de buffers

contra el shock resultante de el gasto excesivo del gobierno durante periodos de precios petroleros altos. Pero el hecho de que la economía se contrajo en un período previo a las sanciones nos dice poco de el efecto que las sanciones tuvieron en los siguientes años (Rodríguez, 2022, p. 33)

Sobre dicha situación incorporo una pequeña parte de la entrevista realizada el 22 de enero del 2024, a Andreina Yumeli González Mendoza (Imagen 10), indígena Warao oriunda de la comunidad de Mariusa, Delta Amacuro, quien vive en el refugio, Casa de Passagem do Migrante, ella expresa su testimonio señalando:

Bueno, yo tome la decisión para salir de Venezuela, de mi comunidad, por la situación que fue hasta en Venezuela, una crisis que entro en el año 2000, 2015 o 2014 por ahí. Bueno en ese momento pensé para, de emigrar en otro país, por la situación, por la crisis pues. Bueno en mi comunidad salí, en el año 2017 por ahí. Yo estuve en una ciudad que se llama Barrancas del Orinoco. Estuve ahí emigrando hacia un pueblo, trabajando y vendiendo gasolina a otro país, en el barco, después en el año 2018, el mes de octubre, creo que 25 de octubre ya, emigre para otro país pues, primeramente, me vine de autobús, bueno pase San Félix, que dos días esperando autobús y después ya encontré autobús que, que llegaba hasta Las Claritas pues, Kilometro 88 y después ahí pase un día así, una noche.

En la mina, en Las Claritas, esperando autobús pues, esperando y entonces llego otro día que, llego autobús para venir a Santa Elena de Uairén, éramos como 18 personas, yo venía con mis hijos, yo soy madre soltera. Venía con mi mamá, con mi papá y había otra familia más, que es mi hermanos y su esposa y sus hijos. Y después, bueno pase, cuando llegue en Santa Elena, ya estaba un poco buena, porque ya es frontera de Venezuela con Brasil.

Bueno ya fui en el carro creo, y llegué a Roraima, bueno ahí no tuve mucho tiempo ahí, solo creo que 3 horas y me vine para Boa Vista. En ese año, no era primera vez que había venido ya en Brasil, el año 2016, bueno, en el año 2018 yo vuelto y después me vine para, para Boa Vista y después para Manaos, ahí pase creo que un mes en la rodoviária, recolectando dinero y pidiendo en la calle pues y después pasando un mes, el mes diciembre, 15 de diciembre me vine para Santa Elena, ahí yo pase siete meses porque estaba esperando documentos.

Me vine de Venezuela, sin documentos, no sé cómo pase que hay tanto policía federal, gracia a Dios que no pasó nada pues y pase 7 meses y después ahí vi a una familia mía viviendo en Belén, ellos vinieron para acá pues, en Teresina, fue que el año 2019 y en, en ese año yo me vine aquí en Teresina que ya había, ya llegado Guerrero y otra familia más.

Después cuando llegue aquí uno no tenía abrigo pues, yo llegue a la Plaza Bandera y después llegó Cáritas, pastor, padre católico y Junior, MP3, y él nos llevó allá donde trabaja MP3 pues, ahí pasamos creo que como tres semanas o un mes, durmiendo en la cancha, en el campo y después ya congregamos en el Abrigo Buenos Aires.

Imagen 10 — Foto de la indígena Warao, Andreina Yumeli González Mendoza, durante la entrevista en la Casa de Passagem do Migrante – Teresina

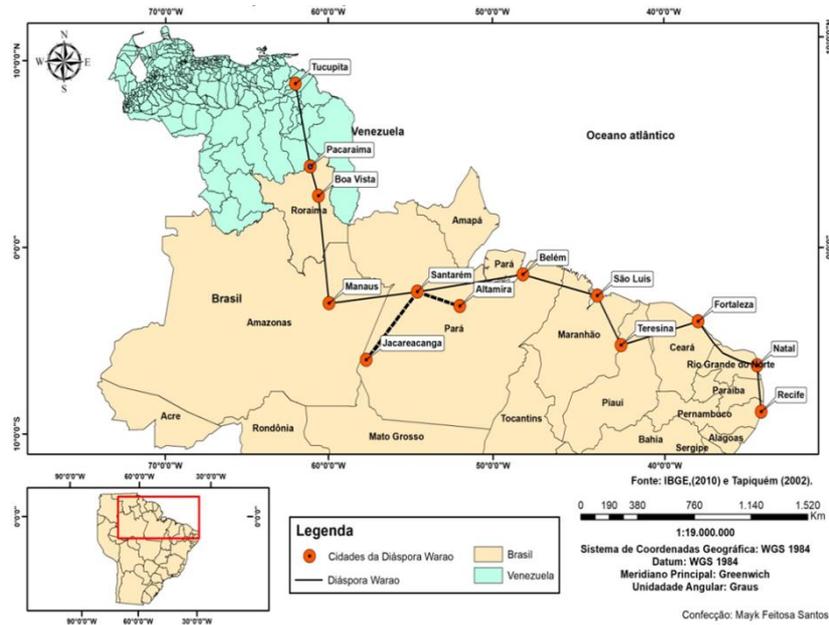


Fuente: Elaborada por el autor (2024).

Antes de continuar, considero de vital importancia informar que todos los registros orales compilados durante las entrevistas a los indígenas refugiados Warao, serán presentados en letra cursiva o itálica, para una identificación evidente, de que no forma parte de un texto publicado. Dicho esto, podemos retomar el relato migratório (Imagen 11) sobre el que muchos investigadores tanto venezolanos como brasileros vienen generando construcciones teóricas, una de ellas que coincide con lo relatado por Andreina Yumeli, son los señalamientos que hace Aimé Tillet (2020, p. 40), al referir:

La crisis económica, la creciente situación de inseguridad alimentaria y hambre, y la falta de acceso a servicios de salud y medicinas, impulsaron a muchos waraos a emigrar hacia los países limítrofes en busca de ayuda -principalmente comida-, desplazándose hacia Brasil y en menor medida a Guyana y Trinidad. Desde el 2016 un número cada vez mayor de warao viajaron a Pacaraima y Boa Vista (departamento de Roraima, Brasil), donde pedían dinero en las calles, reproduciendo las mismas estrategias que implementaban en sus viajes por Venezuela. La respuesta de las autoridades brasileras fue la deportación a Venezuela de los indígenas, pero en diciembre de 2016 una decisión de la Justicia Federal impidió la deportación de 450 warao que estaban en proceso de ser devueltos a Venezuela, ordenando su retorno a la ciudad de Boa Vista. A partir de entonces, los grupos familiares warao han podido ingresar a Brasil, adoptando procesos de movilidad entre ambos países para acceder a alimentos y reunir dinero, ropa, calzado y otros bienes en Brasil, y luego regresar a sus zonas de origen en Delta Amacuro, realizando recorridos que llegan a superar los 3.000 Kms.

Imagen 11 — Mapa que muestra la ruta migratoria de los indígenas Warao desde Delta Amacuro – Venezuela, hasta distintas ciudades del nordeste de Brasil



Fuente: Cirino; Lima, 2022, p. 278.

Al conectarse con las dos narrativas, y la complejidad de la situación, puedo decir que más allá de ser descendiente del pueblo Pemón por línea materna, en esta oportunidad y frente a la necesidad de dar a conocer la problemática, me concentraré en las próximas páginas, a realizar estudios sobre los hermanos refugiados indígenas del pueblo Warao en la ciudad de Teresina, estado Piauí, que llegaron desde mayo del 2019, a la región nordeste de Brasil, tal como lo refiere Carmen Silva Lima (2020, p. 138), cuando relata:

Os Warao chegaram à capital piauiense no dia 12 de maio de 2019, em situação de bastante vulnerabilidade, causando preocupação para o poder público e a sociedade civil, que até então não havia estabelecido contato com indígenas migrantes refugiados da Venezuela. Inicialmente, chegaram 52 pessoas, mas logo em seguida vieram outras famílias, totalizando em julho, apenas dois meses depois, cerca de 200 indígenas na cidade.

La producción de memorias como herencias epistemológicas del Pueblo Warao, estan basadas en sus formas originarias de vida, pues perciben con mayor sensibilidad y contundencia, las múltiples influencias del entorno citadino, que son reflejadas posteriormente en cambios culturales cotidianos de fácil observación como en aspectos conductuales lingüísticos, alimenticios y el consumo de cigarro, alcohol y marihuana, pero también sobre las memorias

comunales entorno a los mitos fundamentados en el Orinoco y los recuerdos del sueño, donde el paisaje deltano está siendo sustituido desde el inconsciente, por casos como el “cartão da bolsa familia”, para mencionar uno de los registros alcanzados en entrevistas.

De allí que mi interés se hace un poco más complejo y profundo, pues me planteo las siguientes interrogantes: ¿Qué tipo de choque cultural viven los indígenas Warao como migrantes en Teresina – Piauí, durante su nueva cotidianidad? ¿Cómo ejercen los Warao su espiritualidad ancestral frente a un paisaje cultural ajeno a sus memorias e imaginarios, para ritualizar sus procesos de sanación comunal? ¿Qué papel juegan las memorias del sueño (yo/ser inconsciente) del Warao, como generadoras de epistemología en el refugio? ¿Cuáles modos de vida, fundamentados en sus mitos, están cayendo en desuso por el cambio de contexto?

Un dato importante de recalcar es que con la crítica situación socio-económica y las operaciones extractivas del Arco Minero del Orinoco efectuadas a partir del 2017, se inicia una fuerte migración indígena hacia territorio brasilero. Los datos de Agencia de la Organización de las Naciones Unidas para los Refugiados - ACNUR (2020), indican que entre los cuatro grupos de aborígenes venezolanos que han ingresado a Brasil al mismo tiempo en situaciones de migración o solicitantes de asilo, se encuentran los Eñepa, Kari'na, Pemón y Warao, todos pueblos originarios de la Región Guayana.

El número de aborígenes del territorio venezolano que se han visto obligados a abandonar sus tierras cada día va en aumento, llegando solo los registrados hasta mayo del 2024, según los datos de la *Painel de informações sobre populações indígenas refugiadas e migrantes no Brasil* (Imagen 12), donde el grupo más numeroso, son personas de la comunidad Warao con 7535, Pemón con 3291, Eñepa con 266, Kari'na con 373 y Wayuu con 85, a la fecha, números que dan un total del 11.574 individuos registrados, que conforman 4.323 familias venezolanas.

Imagem 12 — Painel de informações sobre populações indígenas refugiadas e migrantes no Brasil (captura de pantalla)



Fuente: Painel, 2024.

La interdependencia de los motivos que impulsan este proyecto me llevan a declararlo como parte de la línea de investigación: Memória e Identidade Social, del programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural de la Universidade Federal de Pelotas, especialmente por la valoración de la localización geohistórica del grupo indígena migrante y sus prácticas rituales y espirituales, vistas como un cúmulo de saberes epistemológicos que merecen ser registrados y analizados para la comprensión de los nuevos imaginarios en construcción, entendiendo de Gilbert Durand (2004), que estos son el conjunto de imágenes y el entramado de las mismas que capitalizan el pensamiento humano.

Reflexionando así, el sendero hacia donde van las decodificaciones del contexto y las nuevas representaciones sociales de los refugiados; y como las mutaciones que el entorno natural y de convivencia generan en la oralidad donde “percebemos os mitos sendo usados para produzir estruturas na sociedade” (Langer, 2018, p. 242). Tal como las cosmogonías fundantes del pueblo Warao, las cuales identifico e interpreto desde el pensamiento de Georges Balandier, cuando comenta:

El mito que no ilusiona posee tres caracteres: se refiere a lo que está en el origen, en el comienzo; remite, por ser un relato, a la temporalidad, pero no a la de una sucesión de acontecimientos históricos sino a la de un tiempo fundante durante el cual se engendra un orden; se liga con la memoria en cuanto ésta es una revelación que permite acceder a realidades ocultas (Balandier, 1999, p. 3).

Ahora bien, después de declarar las tendencias que dinamizan este primer papel de trabajo, se considera importante pasar a contextualizar la realidad de la situación migratoria que involucra a las dos naciones: Venezuela y Brasil, partiendo del corredor de paso fronterizo, donde se viene desarrollando desde los últimos años el proceso migratorio del pueblo indígena antes referido, que lleva consigo ese inconsciente colectivo (Jung, 1970), conformando un sistema de valores y creencias fundamentado en las milenarias memorias compartidas, como construcción social de epistemologías ancestrales generadas en las localidades originarias de los caminantes; sobre ellos y su comprensión del mundo Llorenç Prats (2005, p. 26), escribe:

Podemos decir, sin lugar a dudas, que la memoria determina los referentes en que la comunidad va a fijar sus discursos identitarios, con un carácter casi totémico, pero también los contenidos mismos de esos discursos. La memoria compartida, antes que colectiva, es, por supuesto, una construcción social, como es una construcción también, de carácter más o menos individual, la memoria biográfica.

Desde diferentes hallazgos: antropológicos, arqueológicos y etnográficos, los estudios sobre las culturas aborígenes siempre manifiestan, auto-biográfica y grupalmente la presencia de la naturaleza en toda su constitución cosmogónica, la cual se ve reflejada ampliamente en su extensa mitología, sus sueños y en los rituales de sanación que llevan a cabo como procesos de cura o prevención de enfermedades del cuerpo físico y espiritual, tanto a nivel individual como en la comunidad, a partir de prácticas chamánicas ejercidas en el pueblo Warao por los *wisidatu*²³ como equilibrio entre “ordem e desordem, homem e mulher e outras noções ideológicas” (Langer, 2018, p. 242).

En las comunidades aborígenes de la Región Guayana, se observa la presencia de abundantes mitos fundantes en torno a elementos existentes en su paisaje inmediato, especialmente por la gran cantidad de pueblos indígenas

²³ Los personajes que realizan actividades chamánicas en el pueblo Warao para controlar los *Hebu* (fuerzas espirituales que surgen del viento y el agua y pueden ser buenas y males), son: *wisiratu*, *hoarotu* y *bahanarotu*.

en el espacio, los cuales forman parte integral de toda la red cultural de los diferentes grupos étnicos, oralidades ancestrales donde se destacan elementos como, las aguas del Orinoco y los espíritus de la selva; de manera que la vida cotidiana se desarrolla influenciada permanentemente por una cosmovisión que tiene a la naturaleza próxima como protagonista de todas las jornadas humanas y no humanas, que al unirse con la tierra en su concepción de lugar antropológico (Augé, 2008), se convierte en un todo desde la territorialidad como bien cultural de memorias conscientes e inconscientes que existe para hacer posible la ritualización de los mitos.

Es decir, que estos cobran vida subjetiva e intersubjetivamente, gracias al vínculo íntimo entre lo local, los habitantes y sus imaginarios a partir de la oralidad, tal como lo plantea Jan Vansina (1967, p. 13), cuando manifiesta:

Las tradiciones o transmisiones orales son fuentes históricas cuyo carácter propio está determinado por la forma que revisten: son orales y “no escritas” y tienen la particularidad de que se cimientan de generación en generación en la memoria de los hombres (...).

En las regiones del mundo habitadas por pueblos que no poseen escritura, la tradición oral es la principal fuente histórica que puede ser utilizada para la reconstrucción del pasado.

Por otra parte, es importante destacar que el principal patrimonio de un pueblo indígena es su cultura, de allí que para Prats (2005, p. 23-24), los vínculos como generadores de comunidad, son una correspondencia de contigüidad, afirmando textualmente: “En este sentido, podríamos decir que el patrimonio local está compuesto por todos aquellos objetos, lugares y manifestaciones locales que, en cada caso, guardan una relación metonímica con la externalidad cultural”. El mundo de vida que rodea ancestralmente al Warao son los márgenes de los caños que forman el Delta del Orinoco (Imagen 13).

Imagen 13 — Mapa del territorio originario Warao



Fuente: Warao (2009, p. 21)²⁴.

Las cosmogonías como concepciones ancestrales, le han dado respuesta a las inquietudes eternas del ser humano sobre el origen de la vida, y a las enfermedades desde la presencia de los espíritus tanto selváticos como acuíferos en la Región Guayana; pero estos son imaginarios que poco a poco sufren una transfiguración obligada al llegar a la nueva morada, iniciando un ciclo donde se hace esencial la resignificación subjetiva e intersubjetiva de una armonía plena con la naturaleza, y el encontrar dentro de ella mecanismos adecuados para el equilibrio espiritual y la sanación de las afecciones que recién comienzan a descubrir como migrantes refugiados los indígenas Warao, en

²⁴ “Aproximadamente dos terceras partes de esta población ha vivido ancestralmente en varios puntos del estado Delta Amacuro, ubicados en la vasta región comprendida entre el caño Mánamo y el sur del río Grande (uno de los brazos más importantes de salida del Orinoco hacia el Atlántico). Aunque existe presencia warao en el todo del territorio deltano, este pueblo, dada la densidad poblacional registrada hasta finales de los años 80, parece preferir la zona costera del Delta en el océano Atlántico y algunos caños específicos. Las comunidades más numerosas han sido registradas en las cuatro regiones deltanas siguientes: a) el triángulo que se forma entre el nacimiento del caño Araguao (cerca de la misión de Araguaimujo hacia el vértice del Delta), el lado derecho del caño Winikina y la salida de las aguas del río Grande en Boca Grande o Boca de Navíos, en el océano Atlántico, región que corresponde al municipio Antonio Díaz; b) ambos lados del caño Mariusa, en la región centro y nororiental; c) ambos lados del caño Macareo, al norte; d) casi la totalidad del municipio Pedernales, al noroccidente del estado, desde el caño Mánamo hasta la costa de la isla comprendida entre el caño Angostura y el océano, incluyendo las islas del norte de Pedernales, entre los caños de Guanipa y de Pedernales. Entre estas cuatro locaciones, la mayor población es la correspondiente al municipio Antonio Díaz. Existen comunidades semiaisladas al sureste del estado Sucre, al norte del río San Juan, y en diferentes puntos del estado Monagas, principalmente en la margen izquierda del caño Mánamo. También se han asentado algunas comunidades en el estado Bolívar. El territorio ancestral warao es uno de los deltas más grandes de América y representa una zona de gran importancia ambiental” (Warao, 2009, p. 20-21).

especial los más jóvenes, pues, en sus imaginarios vinculados al territorio deltano:

En lo que se refiere a las enfermedades de origen espiritual, éstas son derivadas de la acción de algunos espíritus o *Jebu*, que intervienen en la vida de los individuos. Los espíritus más poderosos están relacionados con los cuatro puntos cardinales y con animales especiales: *Warowaro* (mariposa), espíritu del norte, responsable de las toses y de las enfermedades respiratorias, en general, provocadas por el viento frío que llega desde el norte; *Uraro* (sapo), espíritu del sur, produce fiebre, paludismo, viruela y fiebre amarilla; *Domu Ariawara* (Pájaro del origen), espíritu del este, produce diarrea y disentería; *Abajera* (guacamayo rojo), espíritu del oeste, produce tos incurable y hemorragias. A estos espíritus productores de enfermedades, pueden añadirse otros más o menos definidos, dependiendo del conocimiento y la interpretación del *wisiratu* y de su universo de referencia (Amodio; Rivas; Dox, 2006, p. 39).

Frente al nuevo lugar de acogimiento en Teresina - Piauí del pueblo indígena de interés investigativo, se evidenció en un primer contacto realizado entre el 30 de mayo y el 6 de junio del 2023, que mantienen su idioma (los Warao hablan una lengua independiente que hasta el momento, no se le consigue conexión a algún tronco lingüístico), así como sus hábitos sociales de unión matrimonial continúan siendo ejercidas solo entre miembros del pueblo Warao de refugios diferentes, además mantienen vivas sus prácticas musicales y dancísticas como parte de su cosmovisión.

Con relación a los sueños, trances y rituales en torno a sus espíritus de poder, así como la creencia plena en las energías de sus ancestros para la protección y cura, que conforman las expresiones memoriales del yo/ser inconsciente, se tiene poca información publicada, aspecto que se aborda en las próximas páginas, para superar dicho vacío, con los aportes de este estudio, pues, se hace necesario, especialmente desde la aparición de la pandemia COVID-19 y el desarrollo de otras enfermedades concurrentes en la comunidad. Mostrando conductas que permiten comprender la fuerza del inconsciente Warao, y como desde el estado consciente, “ninguna cultura asimila algo sin someterlo a la prueba de la realidad” vivida en comunidad (Colombres, 2012 p. 156).

2.3 Declarando los elementos que justifican la investigación

La reconfiguración de un paisaje cultural del indígena Warao en Brasil, desde las nuevas toparquías que ellos mismos están levantando, es esencial para preservar las memorias comunales propias de su ancestralidad, a fin de poder llevar a cabo y mantener en el tiempo sus rituales, prácticas terapéuticas, y la oralidad interpretativa de sus sueños en relación con su cosmovisión y los mitos fundantes traídos del Delta orinoquense. Adaptabilidades a la vegetación y las emergentes maneras de manifestar los procesos chamánicos, cantos, rezos y sonidos curativos. Aristas que justifican la importancia de poner al tapete las consecuencias migratorias de las comunidades originarias para estudiar, interpretar y proteger, como queda reflejado en el área específica de este programa de postgrado en Memória Social e Patrimônio Cultural, el legado material e inmaterial de dichos grupos humanos, identificando y determinando:

A indissociabilidade entre patrimônio cultural e patrimônio ambiental, discutir relações entre patrimônio e inclusão social no âmbito das mudanças atitudinais e das políticas inclusivas. Caracteriza-se também pela análise patrimonial em sua dimensão simbólica (...), e sua participação na construção de diferentes imaginários sociais (UFPEL, s.f.).

Lo cierto e indiscutible de la presente realidad, es que el paisaje cultural originario de los Warao toma otra dirección, con connotaciones que entremezclan dos formas de vida. Esta vez el indígena adulto, no se siente, ni es parte de la naturaleza circundante, ahora frente a la necesidad de crear un nuevo hábitat donde pueda desarrollar las ritualizaciones cosmogónicas, debe convertir el espacio del refugio en hogar, trayendo sus memorias ancestrales y sociales (Candau, 2012), para incluso aprender a convivir con las nuevas maneras que el curandero debe implementar al momento de sanar a su pueblo de enfermedades que no están presentes en los mitos o en sus memorias conservadas de Venezuela o el Delta del Orinoco, pero si en la realidad urbana de la ciudad de Teresina-Piauí, con las temperaturas más altas de Brasil.

En los últimos años, Teresina presenta temperaturas entre 30 y 42 grados, clima que para el Warao es difícil asimilar y adaptarse, a tal punto, que varios refugiados con problemas coronarios y de hipertensión han presentado fuertes

complicaciones que los llevaron a la muerte, pues a diferencia del piauiense, estos no cuentan con ventiladores o aire acondicionado para soportar las elevadas temperaturas.

Hago referencia a esta situación, porque posiblemente, debido a la exposición de sus cuerpos a las altas temperaturas, las complicaciones y problemas de salud se agravan. Tal es el caso del joven, Gabriel González Mendoza (imagen 13), originario de Mariusa, Delta Amacuro, quien apenas con 17 años, muere en octubre del 2024. Este adolescente Warao integró el grupo de entrevistados, de allí la sensible y triste mención a manera de reflexión, sobre lo difícil que es ser migrante-refugiado.

Imagen 13 — Foto del indígena Warao, Gabriel González Mendoza, durante la entrevista en la Casa de Passagem do Migrante – Teresina



Fuente: Elaborada por el autor (2024).

Analizar los estados fisiológicos, neurobiológicos y conductuales que propician procesos fenomenológicos de gran interés para desarrollar investigaciones en el campo psicológico y terapéutico desde la memoria en la vida comunal, otorgan al presente abordaje una gran importancia por su carácter visibilizador de la cruda situación de los indígenas venezolanos en situación de refugiados, inédito por ser una pesquisa centrada en la memoria que es concretizada por un descendiente indígena, y además en consonancia con el perfil multidisciplinar del programa de postgrado. Este último punto nos permite

coherentemente asumir las palabras de Olga Pombo (2010, p. 15), cuando manifiesta:

A interdisciplinaridade é um conceito que invocamos sempre que nos confrontamos com os limites do nosso território de conhecimento, sempre que topamos com uma nova disciplina cujo lugar não está ainda traçado no grande mapa dos saberes, sempre que nos defrontamos com um daqueles problemas imensos cujo princípio de solução sabemos exigir o concurso de múltiplas e diferentes perspectivas.

Orientación que asumo como investigador frente a esta nueva ruta de conocimiento, sobre las memorias del inconsciente y cómo las mismas influyen en la dinámica cultural consciente del Warao, esto a fin de salvaguardar el patrimonio ritual, material e inmaterial del grupo desplazado; identificando de ellos, lo epistémico originario, así como las posibles nuevas reconfiguraciones sobre sus interpretaciones de los sueños, mitos y chamanismo que emerjan en el contexto de migrantes-refugiados, y cómo esas memorias son compartidas comunalmente. Además de abordar la realidad contemporánea de la reinterpretación identitaria a partir de la creación y co-creación de manifestaciones ceremoniales y artefactos apotropaicas²⁵ que metodológicamente puedan ser registrados con intereses pedagógicos para la educación propia de los mismos grupos.

La complejización fronteriza entre el pensamiento comunitario y los arquetipos de transformación que conforman la cosmovisión de los grupos étnicos “es conservadora y retiene en forma exasperante las características de lo humano más antiguo” (Jung, 1970 p. 34), generando un vínculo dialéctico entre el yo/ser memorial consciente e inconsciente y la nueva realidad en las situaciones, ciudades, calles y refugios en Teresina - Piauí, erigiéndose como ambientes que activan diversos procesos de marcados contrastes, parecidos al vaivén de las olas sobre las arenas de la playa, generando diariamente efectos de asimilación y acomodación para las comprensiones subjetivas e intersubjetivas. Al respecto Estela Schindel, aclara lo siguiente:

²⁵ Los artefactos apotropaicos son objetos con la capacidad mágica, espiritual o religiosa de alejar desventuras o apartar daños de cualquier índole al portador del mismo.

Estas prácticas suponen modos alternativos de apropiación física y/o simbólica del espacio público y a menudo implican una renovación de los lenguajes estéticos y políticos. Allí la memoria es menos un relato apoyado en soportes diversos que un compromiso del cuerpo y un modo alerta de la conciencia; no un contenido a ser transmitido sino un acontecimiento colectivo. Son prácticas que no evocan sino que realizan, o son, ellas mismas la memoria. Como se sostienen en la participación colectiva, existen sólo en tanto existen individuos que las portan (Schindel, 2009, p. 84).

De allí surgen las siguientes interrogantes que dan pie al presente interés investigativo: ¿Cómo se viene desarrollando la asimilación del paisaje y sus cambios (clima, idioma, gastronomía, orden social, etc.) en la comunidad de Teresina y los Warao? ¿Es posible que la re-creación espontánea entre sueños, mitos, ritos y nuevo paisaje que hace el indígena en territorios foráneos, así como la co-creación de una atmósfera de sanación que se genera entre el curandero y el convaleciente se puedan convertir en un posible efecto alternativo terapéutico urbano y contemporáneo para el bienestar de todos los residentes de la zona?

Imagen 15 — Foto de parte de los indígenas Warao que conforman la comunidad que vive en el Refugio Emater –Rua Gabriel Ferreira Norte 155, Teresina-Piauí.



Fuente: Elaborada por el autor (2024).

Basado en las inquietudes antes señaladas se considera que los contextos comunales de los cuatro refugios que funcionan en Teresina – Piauí, llamados: Poti Velho, CSU Buenos Aires, Emater (Imagen 15) y Casa de Passagem do Migrante, que albergan a varias familias del pueblo Warao, representan un gran recurso de información para estudiar la memoria comunal del yo/inconsciente y sus influencias sobre los vínculos en la cotidianidad

consciente del grupo indígena, a fin de precisar y comprender las condicionantes asociativas en torno a la multivocalidad de los recuerdos y la adaptabilidad reconfigurativa como respuesta a los estímulos de un medio ambiente que exige improvisación para la resolución de problemas del día a día, integrando a los sujetos de estudio a otras prácticas culturales ajenas a sus formas ancestrales de vida, tal como lo expone Elsa Peralta (2007, p. 15), cuando comenta:

A Pós-modernidade veio evidenciar que os indivíduos podem pertencer a uma multiplicidade de grupos e de identidades e que, portanto, as suas memórias são construídas de forma dinâmica, conflitual, seletiva e dialógica, não se limitando à modelação imposta por um grupo exclusivo.

Los recuerdos como parte de la memoria comunal de los indígenas migrantes, frente a la inmersión en el mundo de vida que les ofrece el nuevo territorio, con sus diversos sistemas socioeconómicos, en refugios improvisados por Roraima, Amazonas, Pará, Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte y Bahía (Araújo; Maciel, 2020), e incluso en las ciudades de Porto Alegre, estado de Rio Grande do Sul y Curitiba, Paraná, representan un campo de reconfiguraciones fenomenológicas de memorias conscientes e inconscientes, que merecen ser monitoreadas y analizadas rigurosamente a fin de revelar las inéditas formas de re-configurar su cosmovisión en la cotidianidad actual y futura.

2.4 Delimitando los intereses académicos de la investigación

2.4.1 Objetivo General

Estudiar de manera interdisciplinaria las configuraciones mentales y representaciones sociales de las memorias del yo/ser inconsciente que se hilvanan comunalmente entre los sueños, el paisaje, mitos y ritos, como fuentes conscientes de epistemologías ancestrales para la convivencia cotidiana, que viven los indígenas Warao refugiados en los abrigos de Teresina – Piauí, Brasil, a partir de sus contemporaneidades territoriales generadas por las migraciones forzadas.

2.4.2 Objetivos Específicos

- a) Analizar los contrastes entre la acción-religión y pasión-espiritualidad Warao como manifestación pasiva consciente e inconsciente en el yo/ser para reconfigurar epistemologías ancestrales en su nueva cotidianidad.
- b) Identificar el papel de la memoria comunal en la cultura Warao, a partir de las reinterpretaciones identitarias, como creadores, re-creadores y co-creadores de sueños, rituales, mitos, y cómo estas son compartidas en el grupo indígena de migrantes-refugiados.
- c) Establecer la perspectiva de la categoría tiempo, desde la cosmovisión Warao a través de procedimientos metodológicos y gráficos que sirvan para el registro de las reconfiguraciones que los mitos y ritos ancestrales padecen por la migración.

3 ANAKORIKA (“Por la tarde”)

Según la mitología wayuu, estos términos fueron designados por Mma (la tierra) a cada mujer wayuu que emergía de sus entrañas, en aquellos días sagrados del primigenio origen. Primero salieron las mujeres y, luego, los hombres. Al mismo tiempo que los wayuu emergían, salió la voz de la tierra llamando a las mujeres para comunicarles su palabra, el mensaje para todos sus hijos wayuu, ya que la anterior generación fue la de los wunu'ulia o plantas, tal como lo haría una madre wayuu al hablarle a sus hijos a las usanzas de hoy.

En aquellos días, estas fueron las palabras que, desde un principio, la tierra dirigió a sus hijos, en las antiguas narraciones de los abuelos wayuu. "Ahora que están todos ustedes, mis hijos, van a escuchar mis palabras. La palabra wayuu la usarán para llamarse entre sí, ustedes están dotados de espíritu y sabiduría, que fueron aprendidos en nuestros primeros sueños y que enriquecerán con el tiempo en todos los lugares. Para siempre dirán, nosotros somos wayuu por todos los tiempos, por donde estén y por donde caminen. Vengan a mi presencia todas las mujeres, ustedes van a ser las autoras de las nuevas existencias, las mujeres orientarán las leyes de los wayuu, las que harán crecer y enaltecer a la familia, las que van a encaminar la vida, las conductas y las costumbres. La carne continuará en sus descendientes, la carne de los wayuu se formará y se heredará de la madre y sabrán siempre que son hijas de la tierra". La madre tierra prosiguió hablando: "Se organizarán de esta forma y así vivirán las familias wayuu". Cada una de ustedes tendrá un nombre, así: Tú vas a ser una mujer Uliana, tú una mujer Sapuana, tú serás una madre Aapüshana, tú serás lipuana, tú serás la abuela de los Epieyuu", y así sucesivamente salieron todos los e'irukuu encabezados por una mujer. Desde entonces, esto se convirtió en la base de la organización social y política de la sociedad wayuu.

Indígena Wayuu, Jorge Enrique Pocaterra González (2009, p. 54-55)
Los Wayuu, Na Wayuukana.

3.1 Estableciendo el entramado paradigmático que fundamenta la construcción onto-epistémica

El hilo conductor narrativo en este momento de la disertación pretende dar cuenta del lugar de enunciación asumido onto-epistemológicamente para abordar el objeto de estudio que justifica esta inmersión, así como describir detalladamente la adscripción a las conceptualizaciones teóricas diversas que a continuación se presentan. Todo en coherencia, con el paradigma orientador de esta inédita producción de conocimiento en torno a las memorias comunales del yo/ser inconsciente que fundamentan a través del compartir cotidiano, el consciente de la vida social y la significación y resignificación de las actividades en la distribución de la jornada diaria de trabajos, así como los rituales Warao a partir de la migración a Teresina-Piauí.

Entramado que trabajo, con el hilado de miradas de diversos autores, muchos considerados subalternos por ser indígenas, tanto femeninos como masculinos a fin de igualmente separarme de concepciones patriarcales, donde solo se consideran productos intelectuales generados por hombres blancos y europeos. Para comenzar, parto del planteamiento conceptual que refrenda la investigadora indígena del pueblo Maorí de Nueva Zelanda, Linda Tuhiwai Smith (2018, p. 50), sobre el uso de paradigmas, cuando comenta:

Cada aspecto que participa do ato de pro-dução de conhecimento tem influenciado as maneiras pelas quais os saberes indígenas são representados. Ler, escrever e falar são tão fundamentais mentais para o discurso acadêmico como são as ciências, as teorias, os métodos e os paradigmas. Começam do com a leitura, podemos citar a afirmação da escritora maori Patricia Grace para demonstrar que os "livros são perigosos"⁴⁰. Segundo ela, há quatro aspectos que fazem com que muitos livros sejam perigosos para os leitores indígenas: (1) eles não reforçam nossos valores, ações, costumes, cultura e identidade; (2) quando eles fazem referência somente a outras pessoas, querem dizer que não existimos, (3) eles podem falar de nós, porém dizem mentiras a nosso respeito; e (4) referem-se a nós dizendo coisas negativas e insensíveis, levando-nos a crer que não somos pessoas boas.

Partiendo del lugar de enunciación que desarrollé en las primeras páginas, donde dejo claro la importancia de una selección bibliográfica descolonizada para producir conocimiento, considero fundamental declarar que abordo el concepto paradigma (sistema de valores y creencias), para cualquier investigación académica y desde toda disciplina científica, pues, corresponde

entender, qué es, para qué sirve y cómo se identifica. Tomando como referencia las palabras de Thomas Kuhn (2004), en su texto titulado *La estructura de las revoluciones científicas*, se puede definir e inferir el valor y pertinencia de la comprensión de los paradigmas para generar abordajes científicos suscritos a colectivos académicos y líneas de investigación acordes el objeto de estudio, así como la visión y tratamiento durante el abordaje, cuando el autor expresa:

Normalmente, los miembros de una comunidad científica madura trabajan a partir de un paradigma simple o de un conjunto de paradigmas estrechamente relacionados. Es muy raro que comunidades científicas diferentes investiguen los mismos problemas. En esos casos excepcionales, los grupos comparten varios de los principales paradigmas (Kuhn, 2004, p. 250).

Al analizar lo antes expuesto, destacando la conformación de redes académicas en torno a la idea de paradigma, y entretrejiendo la perspectiva de los autores antes referidos con los aportes de Alicia Gurdián-Fernández (2007, p. 60), al referir que el “paradigma constituye una cosmovisión del mundo compartida por una comunidad científica. Es un modelo para situarse ante la realidad, para interpretarla y para darle solución a los problemas que en ella se presentan”, podemos identificar de una manera más concreta, como el mismo se consolida, en un sistema de valores y creencias orientador, que los investigadores abordan en sus estudios e incluso codifican e influyen en nuestra cotidianidad.

Dicho este preámbulo, siento la oportuna necesidad de proceder a declarar las opciones paradigmáticas seleccionadas para estudiar las memorias comunales del yo/ser inconsciente, como generadoras de epistemología en la cultura Warao, dejando bastante claro, que “un paradigma es lo que comparten los miembros de una comunidad científica y, a la inversa una comunidad científica consiste en unas personas que comparten un paradigma” (Kuhn, 2004, p. 271).

De allí que el abordaje paradigmático implementado se pasee entre las teorías decoloniales latinoamericanas y caribeñas, a partir de una puesta en práctica, desde la total horizontalidad entre los saberes indígenas y los teóricos, a esto también se le suma la perspectiva paradigmática socio-construccionista, como resignificación actualizada del constructivismo, corriente pedagógica

inicialmente planteada por Lev Semiónovich Vygotsky (1896 – 1934) y Jean William Piaget (1896 – 1980), para orientar esta disertación. Acompañada del enfoque ontológico basado en dos autores que teorizan desde el pensamiento posestructuralista, los aspectos claves que se refieren a “las visiones de mundo, de ser humano, de sociedad y de realidad-realidades (...), íntimamente vinculadas con nuestros valores y con nuestra ética” (Gurdián-Fernández, 2007, p. 66).

La complejización del tejido onto-epistémico, se desarrollará ejerciendo tejidos en forma de ejes transversales con producciones bibliográficas de indígenas de distintos pueblos originarios, textos que dignifican los estudios culturales centrados en sus cosmovisiones ancestrales a fin de aportar nuevos enfoques en la descolonización latinoamericana y caribeña, entrelazando heurísticamente el pensamiento aborigen, con un abordaje multi-paradigmático que responda a los intereses interdisciplinarios y multi-metódicos que se proponen en el programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural de la Universidade Federal de Pelotas, asumiendo aportes como los de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015, p. 385), cuando relatan:

Precisamos falar juntos contra os que querem se apoderar de nossas terras! Senão, vamos acabar todos desaparecendo, como nossos antigos antes de nós!”. Mas eu não sabia falar daquele jeito e o sopro de minha palavra ainda era curto demais! Apesar disso, não recuei. Cheio de apreensão, me esforcei por dizer, pela primeira vez, palavras firmes sobre os garimpeiros que sujavam nossos rios e nos matavam com suas fumaças de epidemia.

São outra gente, comedores de terra, seres maléficos! Seu pensamento é vazio e estão impregnados de epidemia! Precisamos impedi-los de sujar nossos rios e expulsá-los da floresta. Por que eles não trabalham em sua própria terra? Quando eu era criança, quase todos os meus parentes faleceram devido às doenças dos brancos.

En coherencia con la palabras de Kopenawa y acorde a los postulados de las ciencias sociales que destaca el bienestar de los pueblos y la co-creación de las intersubjetividades a partir de las subjetividades, se expone en los próximos párrafos de forma detallada, el paradigma socio-construccionista propuesto por Tomás Ibáñez (2001b) y la investigadora venezolana Esther Wiesenfeld (2001), como el conjunto de una “sólida red de compromisos conceptuales, teóricos, instrumentales y metodológicos (...), que aproxima a la ciencia normal con la resolución de enigmas” (Kuhn, 2004, p. 77), relacionados en esta oportunidad

con el mundo de vida de la migración indígena venezolana del pueblo Warao, a casas de abrigo en Teresina, ciudad capital del estado Piauí - Brasil, tomando como referente la perspectiva conceptual, de que,

El construccionismo a diferencia del positivismo entiende la realidad como una construcción social en la que entra la subjetividad de los actores, y no como ente independiente de nuestra experiencia en ella, y por tanto accesible de manera objetiva y neutra, aborda los fenómenos de manera holística y no fragmentada, incorpora todo tipo de evidencia para su comprensión y no únicamente la evidencia empírica, supone que las relaciones entre eventos u objetos no son causales sino sinergia; admite la ambigüedad en su comprensión de los mismos en contraposición a la búsqueda de la certeza en su explicación, prefiere los métodos cualitativos a los cuantitativos entre otros (Wiesenfeld, 2001, p. 123).

La autora conceptualiza y permite entender que la realidad es una construcción social multidimensional que nos representa como investigadores holísticos y heurísticos a partir de las interacciones cocreadoras de relaciones, imaginarios, símbolos y prácticas cotidianas; declarando al paradigma en total yuxtaposición al positivista y su búsqueda de la verdad única, general y universalista. Sobre esta concepción epistémica del conocimiento Tomás Ibáñez (2001b, p. 252-253), nos comenta:

Todo esto existe porque lo hemos construido como tal, colectivamente, a través de un proceso histórico íntimamente relacionado con nuestras características en tanto que seres humanos. Es lo que nosotros somos, en los diversos planos que constituyen (el biológico, el físico, el social, etc.), junto con lo que hacemos (lo que hemos hecho, a lo largo de la historia), lo que hace que la realidad exista en la forma que existe.

De las citas destacadas de Wiesenfeld (2001) e Ibáñez (2001b), se pueden identificar una serie de características del paradigma socio-construccionista que se asumen como permanente orientación en la toma de decisiones para el desarrollo de la presente pesquisa:

- a) Radical separación de la falsa idea de una verdad única, concluyente y universal en la ciencia.
- b) No se establecen hipótesis que puedan generar egos convertidos en intereses manipuladores en los procesos de estudio.
- c) Se rechaza la dicotomía: sujeto – objeto, todo existe porque lo hemos creado, compartido y conservado en nuestras memorias subjetivas e

intersubjetivas como construcción social, primero desde nuestras mentes, y después materializado mediante ritos, objetos y colecciones.

- d) Liberación plena de la redacción en tercera persona, valorando la inmersión subjetiva e intersubjetiva, investigador – investigador.
- e) El investigador socio-construccionista no impone leyes generales para cambiar modos de vida, la transformación empieza por él, como sujeto observador y reflexivo de las realidades en estudio, interesado en interpretar las particularidades del mundo indígena y comprender sus necesidades y entender que los posibles hallazgos no se aplican con un carácter universalista o incuestionable.

Identificado detalladamente los paradigmas orientadores, se presenta en palabras de Guba y Lincoln (2002, p. 128), la descripción ontológica que hilvana filosóficamente la concepción del ser, realidades, mundo, tiempo y ética que han sido consideradas para abordar la inmersión en los modos de vida de los migrantes indígenas del pueblo Warao; argumentación que se correlaciona en total armonía con la visión socio-construccionista y descolonizadora, cuando los autores expresan:

Las realidades son aprehensibles en la forma de construcciones mentales múltiples e intangibles, socialmente y experimentalmente basadas, de naturaleza local y específica (aun cuando algunos elementos son a menudo compartidos por muchos individuos e incluso por diferentes culturas), y dependientes en cuanto a su forma y contenido de las personas individuales o grupos que las sostienen. Las construcciones no son más o menos "verdaderas" en un sentido absoluto, sino simplemente más o menos informadas y/o sofisticadas. Son alterables, al igual que sus "realidades" asociadas.

Identificado el valor a las culturas inmateriales como construcciones mentales de orden social que emergen a partir de la naturaleza local y sus particularidades para convertirse en memorias comunales creadas y co-creadas tanto del consciente como del inconsciente; se considera, trabajar la relación cosmogonía-vida cotidiana como generadora de epistemologías ancestrales a partir de la memoria del yo/ser que fundamente la espiritualidad del Warao, en ritos de sanación y sueños, desde el equilibrio con el paisaje cultural deltano, en contrastación con el entorno urbano de Teresina - Piauí, sus calles y los abrigos: Poti Velho, CSU Buenos Aires, Emater y Casa de Passagem do Migrante, fundamentado en la idea de apropiación del espacio desarrollada por el filósofo Henri Lefebvre (2013), y basados en el perspectivismo amerindio o

multinaturalismo perspectivista, como corriente antropológica propuesta por Eduardo Viveiros de Castro, quien aporta una serie de postulados que se desprenden de la visión posestructuralista como enfoque ontológico para la investigación científica en las ciencias sociales, planteando:

Uma nova antropologia do conceito que contraefetue um novo conceito de antropologia, nos termos do qual a descrição das condições de autodeterminação ontológica dos coletivos prevalece absolutamente sobre a redução epistemocêntrica do pensamento (humano e não-humano) a um dispositivo de reconhecimento: classificação, predicação, julgamento, representação... A antropologia como “ontografia comparativa” – tal é o verdadeiro ponto de vista da imanência. Aceitar a oportunidade e a relevância desta tarefa de “pensar autrement” o pensamento – de pensar “outramente”, pensar outra mente, pensar com outras mentes – é comprometer-se com o projeto de elaboração de uma teoria antropológica da imaginação conceitual, sensível à criatividade e reflexividade inerentes à vida de todo coletivo, humano e não-humano (Viveiros de Castro, 2015, p. 15).

El discurso desarrollado por Viveiros de Castro (2015), es una clara invitación, casi provocación para los científicos sensibilizados que estudian las comunidades indígenas del continente americano, a fin de intensificar transformaciones tanto en lo teórico como en lo práctico de la antropología, abandonando las ideas eurocéntricas del exotismo y el primitivismo, así como la dicotomía sujeto – objeto que propone una separación entre el investigador y su objeto de estudio, que obliga a construir el conocimiento en tercera persona, generando una brecha de superioridad humanista, entre la valoración humana, sobre la no humana, colocando al hombre como centro y dueño del universo para justificar ecodios, o los absolutismos de falsedad y verdades generalizadas propias del pensamiento de la modernidad, que intenta permanentemente fragmentar las realidades holísticas, complejas y diversas, con tecnicismos ajenos a los imaginarios de los pueblos originarios.

También se puede percibir, que el autor deja ver la necesidad de realizar estudios, dignificando otras mentalidades, sin imponer las del científico-ciudadino producto de la modernidad; planteando coherentemente abordajes que procuren la comprensión del mundo de vida ancestral y la interrelación coexistencial entre humanos y no humanos, o mejor dicho, la íntima simbiosis de indígenas, selva, río, animales y energía espiritual. Desde esa mirada ontológica del ser, y tomando en cuenta las coincidentes reflexiones de Bruno Latour, cuando refiere:

A crença não é um estado mental, mas um efeito das relações entre os povos; sabe-se disso desde Montaigne. O visitante sabe, o visitado acredita ou, ao contrário, o visitante sabia, o visitado o faz compreender que ele acreditava saber (...). Por todos os lugares onde lançam âncora, estabelecem fetiches, isto é, os modernos veem, em todos os povos que encontram, adoradores de objetos que não são nada. Como têm que explicar a si próprios a bizarria desta adoração, onde nada de objetivo pode ser percebido (Latour, 2002, p. 15).

Todo lo antes argumentado permite afirmar que, se hace necesario realizar un abordaje onto-epistemológico y multi-paradigmático, sustentado en perspectivas interdisciplinarias, que contemplan la integración científica de diversas disciplinas, e incluso la serendipia vinculante (Darbellay, 2015), a fin de estudiar con la amplitud necesaria, las complejas influencias pasadas y presentes del territorio y sus aguas, como elementos que se conjugan en la construcción de un paisaje cultural ya desarrollado por los Warao, a partir de sus propias interpretaciones del mundo, pero sin descuidar, que desde antes del proceso pandémico, empezaron a llegar en pequeñas oleadas, grupos familiares a distintas zonas de Brasil, entre las que destaca Teresina-Piauí. De allí que se rescatan las palabras de Amodio, Rivas y Dox (2006, p. 11) cuando señalan:

Los warao han producido un complejo sistema de creencias fuertemente relacionadas con el agua del río y el ambiente deltaico. Fundamentalmente, están convencidos de la existencia de dos fuerzas espirituales (*Hebu*), relacionadas con el viento y el agua, que pueden ser benignas o malignas, y que son controladas por varias figuras chamánicas, como el *wisiratu*, el *hoarotu* y el *bahanarotu*.

Es por ello que se asumen aportes como los de Viveiros de Castro (2015), quien genera una serie de análisis que entrelaza los postulados de etnicidad y realidades multidimensionales interdependientes e interrelacionadas, que fundamenta el perspectivismo amerindio, con el pensamiento latinoamericano y caribeño decolonial, para dar sentido, fuerza y pertinencia a este estudio, expresando formas de interpretación de gran interés, como en el siguiente fragmento:

A ele veio se somar o conceito sinóptico de multinaturalismo, que apresentava o pensamento ameríndio como um parceiro insuspeito – um precursor sombrio, para falarmos como Deleuze – de alguns programas filosóficos contemporâneos, tais aqueles que se desenvolvem em torno de uma teoria dos mundos possíveis, ou aqueles que se instalam de saída no exterior das dicotomias infernais da modernidade, ou aqueles ainda que, convencidos do fim da hegemonia criticista que obrigava a encontrar respostas epistemológicas para todas as questões ontológicas, vão definindo pouco a pouco outras linhas de fuga do pensamento sob novas bandeiras, como as do “realismo especulativo” ou da “metafísica experimental” (Viveiros de Castro, 2015, p. 20).

De allí que se consideren los sueños (inconsciente) y mitos ancestrales (consciente), vinculados a la dinámica social compartida, de gran importancia en la cultura Warao, más allá del valor agregado del idioma indígena, esto a fin de identificar las claves que encierran las narrativas aborígenes, para comprender el desarrollo de memorias comunales materializadas, a través de actividades y ritos particulares propios del pueblo, que nos permiten identificar el paradigma originario guayanés, sus imaginarios y funciones; tomando como eje orientador las características que se desprenden de la mirada pluriversal de sabias y sabios indígenas como Ailton Krenak (2020, p. 51-53), cuando manifiesta:

Quando eu sugeri que falaria do sonho e da terra, eu queria comunicar a vocês um lugar, uma prática que é percebida em diferentes culturas, em diferentes povos, de reconhecer essa instituição do sonho não como experiência cotidiana de dormir e sonhar, mas como exercício disciplinado de buscar no sonho as orientações para as nossas escolhas do dia a dia.

Para algumas pessoas, a ideia de sonhar é abdicar da realidade, é renunciar ao sentido prático da vida. Porém, também podemos encontrar quem não veria sentido na vida se não fosse informado por sonhos, nos quais pode buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas que não consegue discernir, cujas escolhas não consegue fazer fora do sonho, mas que ali estão abertas como possibilidades. Fiquei muito apaziguado comigo mesmo hoje à tarde, quando mais de uma colega das que falaram aqui trouxeram a referência a essa instituição do sonho não como uma experiência onírica, mas como uma disciplina relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que têm no sonho um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida, e a aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e com as outras pessoas.

La visión ontológica declarada, permite coherentemente la integración de otros elementos epistemológicos coincidentes, que complejizan “la concepción sobre el proceso de conocimiento en que se fundamenta la relación sujeto-objeto

y el contexto en que está inmersa esta relación” (Gurdián-Fernández, 2007, p. 67).

Las conceptualizaciones sobre teoría decolonialista desarrolladas por Edgardo Lander (2005), aportan un discurso que hace parte importante de las realidades epistémicas emergentes en las ciencias sociales y especialmente como producción intelectual emancipatoria del *Abya Yala*, asumiendo como lugar de enunciación el Nosotros Originario, al manifestar:

No pensamento social latino-americano, seja do interior do continente ou de fora dele —e sem chegar a constituir um corpo coerente— produziu-se uma ampla gama de buscas, de formas alternativas do conhecer, questionando-se o caráter colonial/eurocêntrico dos saberes sociais sobre o continente, o regime de separações que lhes servem de fundamento, e a idéia mesma da modernidade como modelo civilizatório universal.

De acordo com Maritza Montero (1998), a partir das muitas vozes em busca de formas alternativas de conhecer que se vêm verificando na América Latina nas últimas décadas, é possível falar da existência de um “modo de ver o mundo, de interpretá-lo e de agir sobre ele” que constitui propriamente uma episteme com o qual “a América Latina está exercendo sua capacidade de ver e fazer de uma perspectiva Outra, colocada enfim no lugar de Nós” (Lander, 2005, p. 15).

Los procesos resilientes que viven los migrantes indígenas en las nuevas realidades y contextos paisajísticos del nordeste brasileiro, exigen un análisis que surja blindado desde las interpretaciones de nuestros teóricos, académicos e intelectuales, en conexión con esos espacios geográficos como sentir latinoamericano que requieren una dignificación abordada y sustentada en estudios consistentes y respetuosos,

de cada cultura a partir del individuo y sus respectivas matrices socioculturales y no de acuerdo a una escala de valores impuesta desde afuera por criterios occidentales (permite una precepción más justa y desde el respeto). La definición de lo bello, lo sublime, lo feo, deja ya de ser entonces un problema (Velásquez, 2008, p. 118).

Por ello incorporo las conceptualizaciones desarrolladas por la investigadora argentina Zulma Palermo (2010), quien ha realizado valiosos fundamentos epistemológicos como aportes importantes en torno a las formas de determinados principios emancipatorios sobre, cómo los investigadores adquirimos el conocimiento, al realizar inmersiones en mundos culturales de vida propios del continente, considerando que es un saber “subjetivo, individual, irreplicable y, en consecuencia, establece una relación estrecha con el objeto

investigado con la finalidad de poder penetrar con mayor profundidad en su esencia” (Gurdián-Fernández, 2007, p. 67), expresando:

Colocarse en la exterioridad del pensamiento de la modernidad, significa colocarse fuera de las categorías creadas e impuestas por la epistemología occidental. No se trata de negarla o cambiarla, sino de asumirla analíticamente poniendo en diálogo el pensamiento crítico que surge desde su interioridad con el que deviene de las culturas externas a aquél. Tal diálogo posibilita romper con la monotonía de la verdad única, incluyendo en ella el aparente relativismo que postula la retórica de la posmodernidad, en tanto ésta sigue hablando desde la misma lógica; se reclama, al contrario, la interacción productiva con “otras” perspectivas, las emergentes de la diferencia colonial que se entrama como consecuencia del poder colonial (Palermo, 2010, p. 3).

A fin de cerrar este momento de la disertación, se destacan las características más resaltantes de la teoría descolonizadora a partir de los aportes de Palermo (2010) y Lander (2005), los cuales se amalgaman de forma orgánica con las anteriores características señaladas de los paradigmas decolonial y socio-construccionista, sumado a la visión ontológica del perspectivismo amerindio.

- a) Concepción de comunidad y participación, así como del saber propio, sus formas de constitución y producción epistémica consciente e inconsciente.
- b) Liberación del eurocentrismo-positivismo-cristianismo, a través de una praxis con sentido crítico y conciencia de la necesidad de desmitificar las formas canónicas de aprehender-construir-ser.
- c) La redefinición del rol de investigador social, el reconocimiento del Otro como Sí Mismo y por lo tanto la del sujeto-objeto de la investigación como actor social y constructor de conocimiento.
- d) El carácter geo-histórico, no concluyente y relativo del conocimiento; sustentado en la multiplicidad de voces y la pluralidad epistémica.
- e) La perspectiva: dependencia-resistencia como tensión entre minorías y mayorías y los modos alternativos de interpretar-hacer-conocer.

3.2 Elecciones y procesos metodológicos

La presente disertación se caracteriza por ser una investigación científica cualitativa, de carácter interdisciplinario, esto a fin de honrar desde la mayor amplitud, el abordaje de las formas de vida del grupo indígena migrante seleccionado, siendo la muestra intencional, los refugiados Warao que ahora hacen comunidad en la ciudad de Teresina – Piauí, al nordeste de Brasil. Sobre este tipo de investigación, el metodólogo Miguel Martínez (2006, p. 126), nos comenta:

En fin de cuentas, eso es lo que somos también cada uno de nosotros mismos: un todo físico – químico – biológico – psicológico – social – cultural - espiritual que funciona maravillosamente y que constituye nuestra vida y nuestro ser. Por esto, el ser humano es la estructura dinámica o sistema integrado más complejo de todo cuanto existe en el universo. Y cualquier área que nosotros cultivemos debiera tener en cuenta y ser respaldada por un paradigma que las integre a todas.

De allí que, como lo dejamos claro en el fragmento pasado, se asume el paradigma socio-construccionista (Ibañez, 2001b), que busca comprender la realidad del mundo de vida como una construcción subjetiva e intersubjetiva del grupo social, permitiendo contemplar las memorias compartidas y creencias espirituales que emergen del inconsciente colectivo (Jung, 1970), después del sueño, e interrelacionadas con la oralidad de los mitos, tal como lo describe el antropólogo y lingüista Esteban Emilio Mosonyi (2024) cuando refiere el siguiente párrafo sobre la cultura Warao, descripción que considero punto de ancla y partida para todo este estudio:

En la misma familia extendida, junto al jefe de familia residen sus hijas con sus yernos, estos últimos en calidad de trabajadores a servicio de su suegro. La residencia es, pues, claramente matrilocal y la aspiración del jefe de la casa es tener el mayor número posible de hijas, a fin de atraer igual número de yernos quienes le ayuden y obedezcan en todo lo concerniente a los asuntos familiares. Se establece una línea de autoridad indiscutible desde el suegro hacia los yernos, pero esa relación está teñida de un grado inmenso de afectividad y ternura. Los yernos están pendientes de los mínimos deseos del suegro y éste se esmera en retribuir su solicitud con sus consejos y su constante preocupación y vigilancia por el bienestar de sus hijas y sus respectivos esposos. El suegro distribuye las tareas del día durante la madrugada, después del sueño, cuya interpretación es crucial para ésta y otras culturas indígenas. Estas conversaciones matutinas son muy cálidas y cordiales (Mosonyi, 2024, p. 34).

Dichos aportes se convierten en la guía para analizar, interpretar y procurar comprender el entramado ontológico y epistemológico al momento de estudiar las oralidades memoriales, perspectiva que coincide con los registros del antropólogo Aimé Tillett (2020), blindando aún más el foco de las memorias compartidas a partir de los sueños, cuando el suegro despierta y se reúne con los esposos de sus hijas:

La escogencia de pareja estaba prescrita entre miembros de una misma aglomeración *awarao*. Cuando un hombre se unía a una mujer dejaba su comunidad para ir a vivir en la casa de sus suegros. El yerno (*dawatuma*) debía cumplir con el "servicio de prestaciones" a su suegro (*araji*) durante los primeros años de matrimonio, dedicándose a buscar alimentos, levantar una casa para su mujer y mantener la de su suegra. Mientras más hijas tuviera una pareja, mayor sería el equipo de trabajo conformado por sus yernos, asegurando el bienestar para sus años de vejez. Al crecer la unidad doméstica, también aumentaba el prestigio social del suegro, hasta llegar al rango de *aidamo* ("el viejo", jefe de la unidad doméstica).

Los ancianos *aidamotuma* ejercían el liderazgo en la unidad doméstica, y los chamanes (*wisiratu*, *bajanarotu*, *joarotu*, *najarima*, etc.) "eran los guardianes de la sabiduría sociocultural y socioambiental, vigilaban que las normas y conductas que las regían fueran cumplidas; atendían las enfermedades místicas entre los adultos, y tutelaban los rituales religiosos y sociales que reforzaban la identidad sociocultural" (Tillett, 2020, p. 30).

Los aportes de estos dos investigadores, cobran gran valor al momento de analizar los testimonios compilados durante las entrevistas, a fin de aproximarnos a comprender, la complejidad primordial semántica y práctica de la multidimensionalidad en las comunidades Warao que conforman la muestra, como refugiados en Teresina - Piauí, en la resignificación de las ancestrales prácticas de su espiritualidad, basadas en creencias, mitos y ritos (Balandier, 1999), que los conectan al sentir de memorias comunales, mediante:

- a) Análisis de las estructuras del orden consciente e inconsciente de los símbolos y los significados a partir de los sueños y mitos.
- b) Identificación orgánica de la espiritualidad Warao que se presentan en el mundo de vida de los humanos, en relación con los no humanos.
- c) Distinción de las estructuras flexibles de rito y mito a través de flujos, que incorporan nuevos elementos para resignificar la vida en nuevos contextos.

- d) Interpretación de la relación ecológica caos – orden de la naturaleza como totalidad pluriversal de la vida.

Los ritos de sanación, llevan a los involucrados a espacios y entendimientos multidimensionales, gracias a la influencia del paisaje y las sensibles relaciones transpersonales, más allá del cuerpo físico (Vallejo Infante, 2019), con la naturaleza y el universo de las fuerzas espirituales; en coherencia con esto se rescatan las palabras del investigador del PPG en Memoria Social y Patrimonio Cultural, Gil Passos de Mattos (2022, p. 148), cuando comenta sobre el mapeo, a partir de un abordaje sobre memorias y sueños en comunidades quilombolas:

Embora os sonhos de tesouros enterrados, visões e sentimentos da presença de assombrações não possam ser materializados, se pode, sim, mapear os locais onde ocorreram essas visões ou o ouvir de vozes e barulhos estranhos, assim como, os locais revelados através dos sonhos.

También se hace importante declarar que la presente disertación se considera adscrita el modelo emergente y flexible (Márquez Pérez, 2009) que me permite como investigador, ir ajustando y ejecutando los procesos, con una amplitud multi-metódica que se aleja de cualquier rigidez positivista aplicada en el pasado para el estudio de los pueblos indígenas, al considerar el uso de mapas, registros fotográficos y dibujos creados por los indígenas Warao entrevistados, a fin de dar evidencias de las construcciones inmateriales del yo/ser inconsciente, por ello se están combinando técnicas y estrategias, entre las que podemos mencionar, la observación participante, grupo de discusión, entrevista a profundidad, análisis hermenéutico y semiótico.

Sobre el grupo de discusión podemos referir que es una estrategia de investigación dinámica, que permitió en corto tiempo y de forma interactiva emerger gran abundancia discursiva por parte de los participantes que conformaron la muestra, oralidades ricas en significados que aportaron reflexiones profundas y complejas sobre sus memorias, imaginarios y cosmovisiones como refugiados Warao, durante amenas conversaciones sobre los sueños, mitos y ritos (Galeano, 2004).

Por otra parte, las entrevistas cualitativas realizadas (Márquez Pérez, 2009), me permitieron una aproximación a la realidad subjetiva e intersubjetiva del Warao y sus sueños, dolencias y procesos de sanación espiritual, a través

de testimonios personales e incluso de sus experiencias místicas íntimas con los espíritus, durante trances y estados de conciencia extendidos y alterados, para así interpretar y comprender sus memorias, aprendizajes, cosmovisiones, y epistemologías, desde los pensamientos que afloraron en las oralidades, durante la inmersión, permitieron alcanzar una saturación en sus respuestas (LeCompte; Goetz, 1988).

En cuanto a la observación participante y a partir de las conceptualizaciones realizadas por Rosana Guber (2001), puedo decir que esta me permitió como investigador, percibir las situaciones que se manifiestan y generan en el pluriverso²⁶ cultural (Kothari *et al*, 2019) y social de los indígenas Warao, a través de la pernoctación con ellos como mi objeto de estudio, permitiéndome aproximarme a interpretar y comprender con bases empíricas, la compleja cotidianidad que viven en Teresina – Piauí (Imagen 16), nutriéndome de sus experiencias directamente en el momento de los acontecimientos, como migrantes refugiados en Brasil.

Imagen 16 — El refugio Poti Velho para indígenas Warao, fue el primero que se creó en Teresina – Piauí y funciona en la Rua Cedro, CEP 64009-740



Fuente: Elaborada por el autor (2024).

²⁶ Pluriverso: “Un mundo en el que caben muchos mundos, como sostienen los zapatistas de Chiapas. Todos los mundos de la gente deberían coexistir con dignidad y en paz, sin sufrir menoscabo, explotación y miseria” (Kothari *et al.*, 2019, p. 42).

Para dar cierre a la descripción de este entramado de metodologías y métodos que me acompañó en mi abordaje, hago referencia a los análisis hermenéuticos (Ghiso, 2000), y semióticos (Finol, 2012) que apliqué, en coherencia con la investigación etnográfica, como “el estudio descriptivo de la cultura de una comunidad, o de alguno de sus aspectos fundamentales, bajo la perspectiva de comprensión global de la misma” (Aguirre, 1997, p. 3), y los postulados de Elsa Peralta (2007, p. 16), cuando reconoce cualitativamente que “esta abordagem remete para uma análise hermenêutica da memória, segundo a qual o que retemos do passado não só reflecte o presente como também fornece um quadro de referência para a interpretação do mundo”.

4 *IMAYA* (“Por la noche”)

Um elemento importante nas histórias de amor que alimentam nossos povos: o amor tem uma dimensão social fundamental. Ou seja, é possível amar alguém e amar toda uma comunidade ao mesmo tempo. É possível que o amor que dispenso a uma pessoa esteja ligado a um sacrifício que devo fazer para que meu povo seja ainda mais forte e feliz. Na verdade é como se eu dissesse que nenhum sacrifício é pequeno quando o que está em jogo é a felicidade de nosso povo.

Indígena Wuy jugu, Daniel Munduruku (2009, p. 8).
A primeira estrela que vejo é a estrela do meu desejo, e outras histórias indígenas de amor.

4.1 Tejido teórico-conceptual en torno a las memorias del yo/ser inconsciente

Partiendo de las argumentaciones antes expuestas, se considera importante en este espacio de la disertación, y a fin de aproximarnos a comprender las memorias del yo/ser conscientes e inconsciente en las culturas indígenas guayanesas; tomar como ancla de estudio, los vínculos que hacen comunidad en los migrantes refugiados Warao que viven en Teresina – Piauí (Imagen 17), analizando categorías que permitirán crear un sendero orientador a cada lector, y procurando presentar didácticamente elementos teóricos que les ayuden a visualizar con mayor claridad, los enormes contrastes entre los sistemas paradigmáticos que operan en las culturas comunales, para desarrollar epistemologías desde los sueños, la pasión, el tiempo cíclico y mítico, los vínculos y el lujo, en contraste con las visiones sobre acción, los sistemas de producción, tiempo horario y cronológico, el control sobre la cotidianidad y la perspectiva de lujo en las culturas colectivas de la modernidad.

Imagen 17 — Anuncio de bienvenida al área donde realizan actividades pedagógicas para las niñas y niños Warao que viven en el refugio: CSU Buenos Aires, Teresina – Piauí



Fuente: Elaborada por el autor (2024).

Para iniciar la discusión teórica, se considera de suma importancia, incorporar dos miradas, la primera desde afuera, con abordajes antropológicos

realizados por académicos que estudian al pueblo ancestral, y posteriormente, lo que refieren sobre su cultura los propios Warao, así como otros hermanos y parientes indígenas, cuando escriben sobre sus memorias y las dinámicas originarias que implican las creaciones de recuerdos-aprendizaje, desde dentro de los grupos étnicos. Por su parte, y para retornar el foco en este tercer momento de la disertación al grupo en estudio, citamos a Aimé Tillett (2020, p. 26), que inicialmente nos explica, quiénes son los Warao:

Los warao son un pueblo indígena que habita principalmente en las islas y caños del delta del Orinoco, en el extremo nororiental de Venezuela, así como en algunas áreas del Territorio Esequibo, Guyana y Surinam. Fueron conocidos desde el siglo XVI como Guaraúnos, pero su autodenominación es la voz *warao*, que se traduce como "dueños de la canoa" o "gente de playa" o "playeros". Como su propia denominación indica, viven en un medio ambiente acuático, son diestros constructores de embarcaciones, grandes navegantes y pescadores, además de excelentes artesanos. Su presencia en la zona se remonta 8.000 años y está asociada a la abundancia de un complejo de seis especies de palmas, pero especialmente a los morichales (*Mauritia flexuosa*). El idioma warao es una lengua clasificada como aislada o independiente, con tres variantes dialectales principales comprensibles entre sí.

Ya focalizados en el pueblo indígena originario que actualmente pasa por la situación migratoria, a partir de las descripciones realizadas por el autor antes citado, complejizamos el análisis agregando los aportes del indígena Warao, Aníbal Pérez Cardona (2020, p. 1), quien se manifiesta sobre su cultura, desde la condición de refugiado en territorio brasileiro:

Ser Warao significa ser gente, pessoa, humano/a. Por utilizarmos muito a *wajibaka* (canoa) para o trabalho, também somos conhecidos/as como povo navegante, como gente de água e canoa. Ela se constitui como um meio de comunicação através do qual podemos viajar pelos rios e nos comunicarmos entre comunidades e famílias. A maioria de nossas casas são de madeira (com a base construída sobre estacas) e estão localizadas na costa dos igarapés, nas ilhas ou na foz dos rios. Nossos costumes são comunitários. Dentro da cultura Warao, compartilhamos e intercambiamos alimentos e artesanatos produzidos por nós mesmos/as - sem valorarmos o preço. Não existe exploração, nem abuso da natureza e do ser humano. Sabemos que a natureza não é um negócio particular e não está feita para a venda, nem para a ofensa. Conhecemos e sabemos conviver com ela com tranquilidade, tratando-a com muito respeito. Tampouco humilhamos ou oprimimos nossos/as irmãos/ãs. Além disso, temos um idioma próprio. Com ele, nos comunicamos e nos identificamos.

Al contrastar ambas narrativas, podemos ver como la primera, de orden científico antropológico, se centra más en datos geohistóricos de gran valor para identificar el pasado milenario del pueblo, pero desde el texto del indígena Warao, sobre su gente, podemos identificar varios aspectos, primeramente la profundidad del tejido subjetivo e intersubjetivo de la cultura ancestral en la población, y como esta se mantiene vigente, gracias a pautas de crianza propias, que responden a codificaciones compartidas, fundamentadas en lo que Aníbal (Imagen 18) señala como: costumbres comunitarias, palabras que rescato para establecer nuevos hallazgos, pero también, cómo los hermanos Warao poco a poco van sumando a su cotidianidad, a sus memorias y por ende a sus nuevas epistemologías, el portugués, que se posiciona como una tercera lengua.

Imagen 18 — De izquierda a derecha: el Indígena Warao, Aníbal Pérez Cardona y los investigadores, Noemí Frías, Henry Vallejo Infante, Violeta Barros, Aimé Tillett y Jenny González, participando en el II Seminario Internacional Warao, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista



Fuente: Elaborada por el autor (2024).

Retomando el señalamiento sobre esas costumbres comunitarias, incorporándolo a los análisis de Esteban Emilio Mosonyi (2024), cuando manifiesta que los suegros, como líderes de las familias extendidas, después vivir un sueño, despiertan para interpretarlo y de allí, distribuir las actividades cotidianas, me permiten por una parte, resaltar que el soñar en la cultura Warao, es percibido como un acto de revelación, de orientación transpersonal que vive el anciano visualizado como sabio, para que éste desde sus memorias matutinas, inicie un proceso generador de interacciones mediante el compartir

de interpretaciones-reflexiones, aspecto que coincide plenamente con las descripciones sobre su pueblo, que hace el indígena Aníbal Pérez Cardona (2020, p. 4), cuando menciona que los Warao son un pueblo de compartir e intercambiar.

As famílias sempre se mantinham unidas. Quando sentiam que necessitavam de apoio, pediam-no e os outros núcleos ajudavam sem solicitar nada em troca. Havia unidade. Por isso, na vida Warao, nunca faltou um intercâmbio de alimentos - peixes, aru (farinha) ou cará (ocumo chino). Assim os/as antepassados/as viveram alegres diariamente.

Hasta ahora, dos miradas que conllevan a percepciones que no entran en contradicción, pero que dan cuenta de la importancia de incorporar la voz de los desplazados de siempre por la academia tradicionalista, los indígenas, sobre los que la mayoría de las veces, se ejercen estudios aplicando lógicas europeístas, que se alejan del mundo de vida aborígen. Sobre esto Linda Tuhiwai Smith (2018, p. 38), comenta:

Uma das supostas características dos povos primitivos era de que nós não conseguiríamos usar nossas mentes e intelectos. Não podíamos inventar coisas, não podíamos criar instituições nem história, não podíamos imaginar, não podíamos produzir nada de valor, não sabíamos usar a terra, nem outros recursos do mundo natural, não praticávamos as artes da "civilização". Por falta de tais virtudes nós nos desqualificamos, não apenas da civilização, mas de nossa própria humanidade. Em outras palavras, nós não éramos completamente humanos; alguns de nós não eram nem mesmo considerados parcialmente humanos.

En total coherencia con lo planteado por Tuhiwai Smith, cito a quien considero mi gran maestro en el campo antropológico, Ronny Velásquez (2008), como prueba de los esfuerzos académicos de investigadores sensibilizados y coherentes con el pensamiento descolinizador, que viene creciendo poco a poco en las universidades latinoamericanas y caribeñas. En esta oportunidad el autor nos habla de la capacidad creadora de los pueblos indígenas, manifestando:

La obra de arte no es para los aborígenes considerada sólo como objeto de pura contemplación artística. En algunos casos cumple una función, porque en cierta medida, el arte en determinadas culturas está investido de un papel utilitario muy preciso. Sólo que está unido y en estrecha relación con los sistemas religiosos [espirituales] con las estructuras sociales e incluso con la organización económica. Así que la representación estética recubre una dimensión esotérica y un motivo que ante la vista de un lego es sólo decorativo, pero puede poseer una significación mágica. La obra de arte en las sociedades aborígenes tiene estrechas relaciones con el todo social y esto explica la poca importancia que durante mucho tiempo los etnólogos le dieron al arte. Los indígenas le asignan fines distintos de los del goce estético, por estas razones nosotros ponemos en tela de juicio el concepto de "artesanía". Consideramos que las artes aborígenes no son artes de ver, son artes para descifrar, leer, entender, interpretar. En las sociedades aborígenes el arte es razón de ser en sí y razón expresiva de su religiosidad [espiritualidad], que a la vez es subliminal, porque no se establece de acuerdo con concepto alguno (Velásquez, 2008, p. 55).

Partiendo del principio creador de los primeros habitantes del territorio suramericano, de esas "tierras de muchas aguas" que significa Guayana, podemos ver en sueños, rituales de paso y sanación, mitos fundantes, contemplaciones y manifestaciones holísticas sin restricciones de tiempo, cómo son saberes constituidos en redes subjetivos e intersubjetivos, sobre las formas propias de la ancestralidad para interpretar y comprender el pluriverso indígena que cada pueblo y comunidad aborígen posee; ontologías, epistemologías y paradigmas totalmente diferentes a las formas europeas de comprender el acto creador, las memorias y la vida misma. Sobre esto Byung-Chul Han, nos comparte un análisis filosófico de gran valor:

En las relaciones de producción capitalistas, la inactividad regresa como un *afuera cerrado*. La llamamos «tiempo libre». Dado que este es útil para el descanso del trabajo, permanece presa de su lógica. En cuanto *derivado del trabajo*, es un elemento funcional en el seno de la producción. Con ello se hace desaparecer el *tiempo realmente libre*, que no pertenece al orden del trabajo y la producción. Ya no conocemos aquel reposo sagrado y festivo que «reúne intensidad vital y contemplación y que incluso es capaz de reunir las cuando la intensidad vital llega al desenfreno».

La inactividad forma lo *humanum*. Lo que vuelve auténticamente humano al hacer es la cuota de inactividad que haya en él. Sin un momento de vacilación o de interrupción, la acción [*Handeln*] se rebaja a ciega acción [*Aktion*] y reacción. Sin calma, se produce una nueva barbarie. El callar le da profundidad al habla. Sin silencio no hay música, sino nada más que ruido y alboroto (...). La vida solo recibe su resplandor de la inactividad. Si se nos pierde la inactividad en cuanto capacidad, nos pareceremos a una máquina que solo tiene que funcionar. La verdadera vida comienza en el momento en que termina la preocupación por la supervivencia, la urgencia de la pura vida. El fin último de los esfuerzos humanos es la inactividad.

La acción es constitutiva de la historia, sin duda, pero no es una fuerza formadora de cultura. El origen de la cultura no es la guerra, sino la fiesta; no es el arma, sino el adorno. La historia y la cultura no son coincidentes. La cultura no se forma con caminos que van directos hacia la meta, sino por digresiones, por excesos y desvíos. La esencia de la cultura es ornamental. Tiene su sede por fuera de la funcionalidad y de la utilidad. Con lo ornamental, que se emancipa de toda meta y todo uso, la vida insiste en que es más que la supervivencia (Han, 2023, p. 3).

Los planteamientos del filósofo sur-coreano, inspirados en sistemas de pensamiento no europeos se aproximan mucho más a las formas de vivir, pensar y sentir de nuestros pueblos indígenas, mientras que por el contrario, la fiesta, el silencio y la inactividad contemplativa de nuestras culturas ancestrales es criminalizada por las personas de pensamiento eurocéntrico, que automáticamente etiquetan de flojos, sinvergüenzas o ignorantes a los grupos indígenas, auto percibiéndose como superiores, todo por el simple hecho del aborígen, no dejarse domesticar por el modelo civilizatorio de la modernidad, que amarra la vida de las personas a los sistemas de producción y al ego del pensamiento consciente sobre la creencia de dominio humano en la naturaleza, así como el tiempo medido y fragmentado. Esto sin siquiera intentar comprender el simple pero importante diferencialismo en las formas de hacer epistemologías coherentes con la ancestralidad de las culturas y la vida misma del Warao. Una fuerte crítica a esto la hace Esteban Emilio Mosonyi (2012, p. 27) cuando escribe:

Otro aspecto del europocentrismo que deseo al menos mencionar es que en nuestra historia constituida, en lo que conocemos como historia de Venezuela, solamente las clases dominantes, los colonizadores, tienen historia. El colonizado, el dominado, el oprimido, carece de ella. Cuando leemos en torno de la conquista, de los primeros y sucesivos periodos coloniales, de la independencia, ahí vemos confusas masas humanas moverse en una barahúnda de situaciones disímiles. Pero que en fin de cuentas no son actores reales, no son seres humanos: son masas amorfas. No son seres con historia, con alma, con espíritu, con identidad. En cambio, conocemos cada detalle sobre Diego de Losada, sobre los animales que pertenecían a los conquistadores, sus arcabuces, otras armas. Del indígena apenas tenemos los estereotipos ya muy trajinados del arco y la flecha. Las personalidades de Guaicaipuro y del Negro Miguel se nos aparecen desdibujadas, frágiles, al lado de los conquistadores, y de las clases y sectores dominantes. Al colonizador siempre lo vemos en LETRA DE ORO, con una serie de aditamentos que prácticamente les presta humanidad por encima de la inhumanidad del conquistado, del oprimido. Entonces, con ese tipo de transmisión ideológica no resulta nada difícil entender que se nos haya hecho creer que el país surge con la conquista y asume una nueva identidad con cada período de dominación, con el agravante de que allí el dominado no hace nada, existe en tanto que contraparte de un sujeto histórico, pero sin ser realmente un sujeto.

Partiendo de los aportes de Mosonyi, así como los otros autores antes citados, podemos afirmar que son dos formas de vida diferente, maneras yuxtapuestas de generar memorias, así como perspectivas onto-epistemológicas y paradigmáticas que incluso, en muchos aspectos son irreconciliables, pues, una esta centrada solo en el control del pensamiento medido y calculado del consciente que propone Halbwachs, con su rotundo rechazo al mundo espiritual y de los sueños, frente a la que intenta comprender y defender Henri Bergson, pensador que para el año 1896, desarrolla un discurso filosófico apoyado en criterios matemáticos para analizar y explicar la *Materia y Memoria*, donde escribe para iniciar el prólogo de la séptima edición:

Este libro afirma la realidad del espíritu y la realidad de la materia, e intenta determinar la relación entre ambas a través de un ejemplo preciso, el de la memoria. Él es, pues, netamente dualista. Pero, por otra parte, considera cuerpo y espíritu de tal manera que espera atenuar mucho, sino suprimir, las dificultades teóricas que el dualismo ha planteado siempre y que hacen que, sugerido por la conciencia inmediata, adoptado por el sentido común, goce muy poco de la honra de los filósofos (Bergson, 2006, p. 25).

El ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu es un texto en el que el autor se puede declarar “netamente dualista” (Bergson, 2006, p. 25), pues, su reflexividad parte de la creencia metafísica que viene del origen platónico, sobre el universo como espacio donde cohabitan dos elementos eternos, la evolutiva vida corpórea (materia) y el espíritu (también puede interpretarse como alma o idea), manifestando:

Completar un recuerdo a través de detalles más personales no consiste en absoluto en yuxtaponer mecánicamente recuerdos a ese recuerdo, sino en transportarse sobre un plano de conciencia más extendido, en alejarse de la acción en la dirección del sueño. Localizar un recuerdo no consiste tampoco en insertarlo mecánicamente entre los otros recuerdos, sino en describir a través de una creciente expansión de la memoria en su integridad un círculo bastante amplio como para que ese detalle del pasado figure dentro de él. Esos planos no están dados, por otra parte, como cosas completamente hechas, superpuestas las unas a las otras. Ellos existen más bien virtualmente, con esa existencia que es propia a las cosas del espíritu (Bergson, 2006, p. 248-249).

De esta manera, Bergson deja clara su visión crítica tanto al realismo radical como al idealismo, desarrollando a través de la memoria un vínculo entre el cuerpo y el espíritu, orientado por la escuela de filosofía escocesa del sentido

común, junto al espiritualismo francés, corrientes de pensamiento existentes antes de que la academia asumiera mono-culturalmente el materialismo histórico, como la biblia universalista en las ciencias sociales, declarando:

Nos ha parecido que la filosofía debía adoptar aquí la actitud del sentido común, corrigiéndola sin embargo sobre un punto. La memoria, prácticamente inseparable de la percepción, intercala el pasado en el presente, contrae a su vez en una intuición única múltiples momentos de la duración, y de este modo, por su doble operación, es causa de que percibamos de hecho la materia en nosotros, cuando de derecho la percibimos en ella (Bergson, 2006, p. 85-86).

En definitiva, este autor presenta dos tiempos, uno expresado en la contemporaneidad del presente que pasa fugazmente por el devenir constante y otro fundamentado en la existencia de la vida que se mantiene siempre en evolución, de allí que, para comprenderlo, se debe abordar su lectura interdisciplinariamente, pues no escribe solo para la mirada limitada de las ciencias sociales, separadas de la biología o disciplinas afines, él parte su argumentación, casi como las mismas cosmogonías indígenas, desde el comienzo de la vida misma, la memoria celular:

En cierto sentido, es indiscutible que hay objetos múltiples, que un hombre se distinga de otro hombre, un árbol de un árbol, una piedra de una piedra, puesto que cada uno de esos seres, cada una de esas cosas posee propiedades características y obedece a una determinada ley de evolución. Pero la separación entre la cosa y su entorno no puede estar absolutamente recortada; se pasa, por grados insensibles, de lo uno a lo otro: la estrecha solidaridad que liga todos los objetos del universo material, la perpetuidad de sus acciones y reacciones recíprocas, prueba suficientemente que no tienen los límites precisos que les atribuimos (Bergson, 2006, p. 218).

Leer ese fragmento de Bergson, e inmediatamente pasar a un mito fundante como el de: Jaburi, padre de los Guaraos, compilado por María Manuela de Cora (1972), nos lleva a comprender la capacidad holística y heurística del filósofo al intentar comprender la memoria social, como un proceso contemporáneo que viene evolucionando desde hace miles de años entre humanos y no humanos.

MUCHAS ESTRELLAS aparecieron y desaparecieron allá en lo alto durante el paso del tiempo, antes de que los habitantes del mundo de arriba llegaran a saber que existía la tierra.

Pero en cierta ocasión un güisidatu lanzó al aire la flecha de su pensamiento, la cual se metió, a pocos pasos de él, por un hueco que había entre las nubes.

El güisidatu se acercó a mirar por dónde se había marchado su deseo, y entonces observó que el agujero aquél traspasaba las nubes de una parte a otra. Se inclinó sobre la sima y distinguió allá a lo lejos, muy al fondo, ríos, valles y bosques, que alumbrados por la luz de Ya abarcaban a lo largo y a lo ancho una grandísima extensión.

Viendo que por debajo de su mundo existía una tierra igual a la que él habitaba, se quedó el güisidatu muy admirado, y en seguida fue a contar su descubrimiento a las demás gentes, las cuales acudieron llenas de curiosidad para comprobar aquella extraña maravilla.

Ante los asombrados ojos de los hombres de arriba surgieron entonces las palmeras moriche, yagrumo, manaca, temiche, guachimacá y las demás especies que se diseminan por el bosque; se desplegaron las enormes copas de los samanes y de las ceibas y se escuchó el chillido de los araguatos que saltaban entre sus ramas, y el incesante gorgoteo de las aguas, alborotadas de curbitanas y morocotos.

Vieron pasar las gentes manadas de dantas y de báquiros que hollaban la hierba espesa y húmeda, y admiraron el brillante plumaje de los guacamayos y de los loros, y la gracia de las garzas blancas que cruzaban el aire volando por encima de los valles.

-¿Cómo haremos -se preguntaban unos a otros para alcanzar todo eso?

Por fin discurrieron tejer una gruesa cuerda de fibra de moriche, por la que se deslizaron hasta la tierra de abajo. En ella cazaron, pescaron y comieron de todos los frutos que ofrecían sus árboles.

Después que estuvieron hartos de aquellos alimentos, volvieron a subir por la maroma, y todos los días emprendían la bajada, para regresar por la noche a su mundo sobre las estrellas.

Pero una vez, una mujer embarazada quiso bajar a la tierra y metió una pierna por el agujero de las nubes para deslizarse por la soga de moriche, quedándose en aquella postura para siempre, porque su excesiva gordura le impidió continuar el descenso.

La pierna se ve desde aquí como un curvado grupo de siete estrellas llamadas noji-ja-bari, que quiere decir muslo volteado.

Como el cuerpo de la mujer quedó taponando la salida, nadie más pudo ya bajar a la tierra, y los que en ella estaban en aquel momento se quedaron diseminados por las montañas y los ríos, hasta que al cabo de algunas lunas desaparecieron, acabándose casi por completo las gentes que procedían del mundo de arriba.

Cuando pasaron algunas estrellas más llegó a la tierra Jaburi, cuyo nombre quiere decir el que tiene mucha familia, porque él fue el padre de todos los guaraos.

Jaburi venía de la otra banda del mar de arriba, y cuando pisó la tierra pasó por encima de los largos troncos cruzados sobre los caños, comió

la miel silvestre de las montañas y vio sin fijarse las rojas flores del bosque, descansando al pie de los altos ekarajemu o árboles que se elevan en las orillas de los ríos, y sintiendo la frescura del agua bajo sus pies, mientras le salpicaba de espuma el bullicioso nadar de los pescados.

Pero ni el resbalar del agua sobre las rocas, ni las montañas cercanas al Orinoco, ni el verde matizado de las palmeras le causaron admiración ni le fueron desconocidos, porque él había creado todas las cosas y se había hecho también a sí mismo y a un hijo con el que venía del mundo de arriba, el cual era un niño pequeño y había nacido sin madre.

Después de haber caminado sobre la tierra con el niño en brazos durante muchos soles y lunas sin ver a ningún ser humano, Jaburi se sintió fatigado y dijo al muchachito: Quisiera encontrar una mujer que te cuidara como una madre, pero ya voy perdiendo la esperanza de hallarla.

Entonces, el niño le contestó: Quizá en lo más hondo de la selva podamos encontrarla, padre. ¿Por qué no caminamos más allá?

Volvió Jaburi a emprender la marcha, decidido a encontrar la mujer que deseaba y se adentró por el bosque atravesando el paso difícil de las quebradas, siempre cargado con su hijo, y esquivando el peligro de los viejos árboles que se derrumban, o el ataque de los reptiles venenosos.

Al cabo de algunos soles descubrió en un claro del bosque un ranchito con su cumbreira de temiche. Por entre los palos entrecruzados que formaban las paredes pudo ver una mujer tendida en su chinchorro, que se hallaba profundamente dormida.

Sobre los troncos de manaca del suelo, y bien ordenadas dentro de unos mapires, había varias tortas de yuruma, y un poco más allá, en un ojidu-aroko o plato tejido de hojas de moriche, restos de yuca y cambures. Encima del fogón chorreaban su grasa unos cuartos de venado, y por el borde de una paila de barro asomaba su alargada y peluda cabeza un chigüire cocinado.

A la vista de tantos y tan suculentos manjares, Jaburi sintió crecerle aún más el hambre que le roía el estómago, y golpeó los troncos de la entrada del rancho para despertar a la mujer.

Pero ella nada contestó a esta primera llamada de Jaburi ni tampoco a otra más fuerte que el padre de las gentes volvió a hacerle por segunda vez.

Solamente cuando los golpes arreciaron bastante, la durmiente dijo, como si hablase consigo misma:

-¿Quién habrá venido a molestarme y desvelarme?

Y diciendo aquello, se volvió para el otro lado y continuó durmiendo.

Viendo que nada conseguía, Jaburi llamó entonces desesperadamente; pero la mujer, como si quisiera burlarse de su ansiedad, empezó a roncar con gran estrépito, oyendo lo cual, Jaburi, lleno de furor, le gritó en voz muy alta: Si entro ahí, voy a cortarte la cabeza.

Al escuchar las palabras del hombre, la mujer se incorporó un poco y le contestó con orgullo: Como te atrevas a tocar siquiera las paredes de mi rancho, te arrancaré las manos.

En tiempos remotos, la habitante del rancho había sido un pájaro blanco que volaba como las garzas, pero luego se transformó en mujer, tomó el nombre de Guauta y vivía solitaria en medio del bosque.

Después que Guauta se calló de nuevo, Jaburi se quedó perplejo, sin saber qué hacer para convencerla, hasta que finalmente se le ocurrió pellizcar una oreja al niño y éste dio entonces un terrible grito de dolor, al oír el cual la mujer sintió su corazón conmovido y salió hacia fuera, diciendo para sí: ¿Quién será esta gente? Y luego, dirigiéndose a Jaburi, le preguntó ¿Cómo te llamas?

Él le respondió: Me llamo Jaburi. ¿Y tú, cómo te llamas?

-Me llamo Guauta -contestó la mujer- y tengo en mi rancho toda clase de alimentos.

-Vengo hambriento y estoy cansado de andar rodando por el mundo cargado con este hijo, que nació de mí sin madre -explicó Jaburi a la mujer.

Y, entonces, Guauta le hizo entrar en el rancho y le ofreció para comer de todo lo que tenía.

Jaburi probó primero el venado, comiéndose un buen trozo que la mujer le colocó sobre una güina o corteza de manaca; luego devoró también el morocoto, la yuca y los cambures, y bebió kasirí de una redonda calabaza que la habitante del rancho llenaba continuamente.

Cuando se hubo saciado, dijo a Guauta: Si quieres, me quedaré contigo para siempre.

Y ella le contestó: Puedes quedarte, porque yo también lo deseo.

Así comenzaron Jaburi y Guauta a vivir reunidos, y Jaburi descansó cada noche en su chinchorro de fibras de moriche, abrigándose al calor de la candela que ardía dentro del rancho, y sobre cuyas brasas se hallaba siempre algún sabroso asado de la caza que el hombre traía del bosque.

Pero cuando Jaburi quiso navegar por los caños, vio que no tenía dónde embarcarse, y le dijo a Guauta: ¿Cómo haremos para fabricar una curiara?

Ella entonces penetró en el rancho y, después de buscar un momento entre sus mapires, regresó trayendo en la mano un trocito de cera negra que entregó a Jaburi.

Y él la moldeó con sus dedos, tiempo y tiempo, mientras subían y bajaban las aguas del gran río, hasta que finalmente consiguió fabricar una hermosa curiara, grande y resistente.

Jaburi y Guauta decidieron en seguida embarcarse, y Jaburi dijo al niño:

-Nosotros vamos a marcharnos, pero tú te quedarás en la selva. Búscate compañía y hazte hijos como yo te hice a ti.

Después, el hombre y la mujer se metieron dentro de la canoa y, empujándola suavemente con el canaleta, se fueron alejando de la vista del muchacho, siempre más allá, hasta que desaparecieron del todo, yéndose a vivir a un país que está situado en la otra banda del mar de arriba, en uno de los extremos del agua cuajada.

Las noches de la selva eran oscuras y estaban invadidas de ruidos temibles. Unas veces se escuchaba el canto de las lechuzas desde sus nidos ocultos entre los huecos de los árboles; otras, el fuerte resoplido de las manadas de báquiros. Y cuando el viento doblaba las palmeras y batía las ramas de los recios samanes, atronando con agudos silbidos el bosque entero, el hijo de Jaburi se sentía lleno de temor y miraba receloso hacia las largas joanas o caños sombríos, casi perdidos entre la niebla de la noche, entre cuyas aguas nadaban los caimanes y a cuya orilla acudían a beber los cunaguaras.

Y su rancho estaba vacío, sin nadie con quien poder hablar.

Después de meditar durante mucho tiempo en la forma de encontrar alguien que lo acompañase, el hijo de Jaburi cortó con su machete un gran trozo de corteza de árbol y comenzó pacientemente a tallar una figura parecida a él mismo. Quitando pedazos de un lado y de otro, logró finalmente formar un niño que se le asemejaba, y cuando lo tuvo acabado lo puso cerca de sí y le dijo: Tú eres mi hijo.

Pero el niño de palo se quedó sin moverse y sin contestar nada, pues como era de madera no tenía vida ni llegaba a ser una persona. Así, pues, el muchacho muy desalentado, bajó los ojos hacia la tierra y se puso a pensar de nuevo cómo haría para conseguir un hijo de verdad.

Y cuando alzó la mirada, vio de pronto que, en lugar del inanimado chiquillo que había labrado con su machete, se hallaba una hermosísima niña, que lo contemplaba sonriendo.

El hijo de Jaburi se unió a la muchachita que había conseguido su deseo y tuvieron muchos hijos semejantes a ellos, los cuales crecieron y se extendieron por el mundo, dando origen a las familias y tribus de todos los guaraos que habitan en la tierra.

Después que pasó el tiempo y cuando una y otra vez la montaña seca fue invadida por el agua que crece, y Guaniku, la luna, se reflejó muchas noches sobre los caños, Jaburi, desde el lejano país donde vivía, decidió volver a las orillas del gran río, para saber si el niño que dejó en el bosque había logrado tener descendientes.

Y llegó Jaburi dentro de su curiara, surcando el Orinoco con el pausado movimiento de sus remos y mirando hacia una y hacia otra orilla, en las que iba descubriendo, lleno de admiración, los ranchos suspendidos sobre los caños y los recios troncos de árbol que formaban el paso entre cada uno de ellos.

Distinguió también los conucos sembrados de toda clase de frutos; los altos aruju-jubas o sebucanes en los que se prensa la yuca, que parecían culebras puestas de pie; las canoas que navegaban por todo el delta..., y gentes, familias, tribus: los Guarina-arao o habitantes de Guarina; los Sakobana-arao o gentes de Sakupana; los Guayo-arao o habitantes del Guayo; los Guakujanarotu, habitantes del caño de los morrocoyes; los Joanaraos, moradores de los joanas o caños sombríos de agua oscura; los Damarao, moradores de la selva; los Toromo-rokotuma-arao o gentes comeloros; los Najoromo, que son los hombres que comen carne de manatí; los Nasirokotuma o gentes encollaradas.

Los iba contemplando el padre de los guaraos y pensaba con orgullo:

-Todos ellos son hijos míos.

Y así pasó Jaburi sin que nadie lo advirtiera y desapareció de nuevo en el mar de arriba, de donde ya nunca más regresó (De Cora, 1972, p. 33-38).

Este mito fundante del pueblo Warao, nos habla de como la vida humana y no humana bajó del cielo, pero también nos señala que la mujer de Jaburi, Guauta inicialmente era un pájaro blanco, y como ella valoraba su tiempo de reposo, pues era su forma de manifestar su independencia, su vida, su esencia terrenal; el mito además nos revela, el tiempo en que aprendieron a moldear la cera de abeja para impermeabilizar las curiaras como una necesidad de movimiento, mismo que Jaburi ejercía surcando las aguas pausadamente, sin la prisa con la que se imponen los ritmos en tiempos modernos.

Ahora bien, los escritos de Henri Bergson permiten identificar la actitud y aptitud del yo/ser como centro de acciones activas para dominar y manipular el medio físico, por ejemplo cuando referimos desde la contemporaneidad, que el sujeto evoca la memoria hábito para operar un computador o teléfono, pero lo interesante, es que el autor no se queda estancado allí, él a la vez desde una perspectiva más respetuosa, holística e incluso multidisciplinar, señala otra realidad, la de la memoria pura, alcanzada a través de la pasividad del sueño, que podríamos identificar en la actualidad como estados de inconsciencia, de conciencia expandidas (contemplación y meditación), y estados alterados de conciencia (en el caso del uso de alucinógenos) (Imagen 19). En coherencia con lo planteado, Kopenawa y Albert (2015, p. 376) relatan hechos, que ayudan a comprender los planteamientos anteriores:

Entre nós, os rapazes que querem conhecer os *xapiri* têm de vencer o medo e deixar que os mais velhos soprem o pó de *yãkoana* em suas narinas. (...). É por isso que, na época em que eu era um jovem xamã, eu estudava com aplicação as coisas que o poder da *yãkoana* me permitia ver.

Se puede interpretar desde la narrativa del indígena yanomami, que el polvo de *yopo* o *yãkoana* (alucinógeno), es el puente al viaje transpersonal de los *xapiri* o *shapori* para encontrarse con los *hekuras*; una práctica vigente desde tiempos milenarios como memoria ancestral de orden espiritual propia de los

pueblos y comunidades que habitan el territorio suramericano. Forma cultural originaria que deviene desde la amplia duración de las prácticas y saberes de los aborígenes, que se separan radicalmente de la consecución y congelación de instantes en el tiempo europeizado por los sistemas de producción en horas, minutos, segundos, tiempo laborar, tiempo de recreo, así como el tiempo cronológico e histórico.

Imagen 18 — El origen del Universo y el equilibrio del mundo según los Huichol. Pintura a partir de estados alterados de conciencia bajo los efectos del cactus del peyote (*Lophophora williamsii*)



Fuente: El Origen [...], 2017.

Avanzando en la discusión, nos aproximamos a comprender planteamientos que se vienen manifestando desde hace varias décadas, como los de la indígena boliviana, Silvia Rivera Cusicanqui (2010, p. 54-55)²⁷ cuando expresa:

No hay “post” ni “pre” en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente.

Partiendo de los diversos aportes presentados, se puede interpretar apoyados en los últimos planteamientos de Bergson, que la duración desde la cosmovisión indígena, es la expresión de la realidad en el tiempo, a partir de un pasado que existe debajo, en el mundo de los sueños, que para los no indígenas, es casi imperceptible en el presente y que, es a través de la intuición-interpretación desarrollada por las formas de compartir memorias comunitarias, que podríamos realizar un acercamiento para la comprensión transpersonal o

²⁷ Silvia Rivera Cusicanqui: Socióloga, escritora y profesora de la Universidad Mayor de San Andrés, es descendiente del Inca Túpac Yupanqui del Calacoto, actual territorio del Estado Plurinacional de Bolivia.

espiritual, de los modos de hacer epistemologías en los pueblos originarios. Para cerrar esta parte del análisis, se presenta una cita del psicólogo Carl Jung (1970), donde manifiesta su percepción sobre el materialismo histórico y explica, por qué asume para su teoría de la memoria inconsciente, el término “colectivo”:

La hipótesis de un inconsciente colectivo es uno de esos conceptos que chocan en un comienzo al público pero que pronto se convierten en ideas de uso corriente; como ejemplo de ello recordemos el concepto de inconsciente en general. Una vez que la idea filosófica de lo inconsciente, tal como se encuentra principalmente en C. G. Carus y E. von Hartmann, desapareció bajo la ola desbordante del materialismo sin dejar rastros considerables, poco a poco, y adoptando ahora otra forma, volvió a surgir dentro de la psicología médica de orientación científico-natural. En primer término, fue una designación para el estado de los contenidos mentales olvidados o reprimidos. En Freud, lo inconsciente, aunque aparece ya al menos metafóricamente como sujeto actuante, no es sino el lugar de reunión de esos contenidos olvidados y reprimidos, y sólo a causa de éstos tiene una significación práctica. De acuerdo con ese enfoque, es por lo tanto de naturaleza exclusivamente personal, aunque el mismo Freud había visto ya el carácter arcaico-mitológico de lo inconsciente.

Un estrato en cierta medida superficial de lo inconsciente es, sin duda, personal. Lo llamamos inconsciente personal. Pero ese estrato descansa sobre otro más profundo que no se origina en la experiencia y la adquisición personal, sino que es innato: lo llamado inconsciente colectivo. He elegido la expresión "colectivo" porque este inconsciente no es de naturaleza individual sino universal, es decir, que en contraste con la psique individual tiene contenidos y modos de comportamiento que son, *cum grano salis*, los mismos en todas partes y en todos los individuos. En otras palabras, es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre (Jung, 1970, p. 9-10).

Como se puede percibir, la selección del autor por el término colectivo, es porque lo consideraba “universal”, y aunque me apoyo en varios de sus planteamientos, lo que propongo como formas onto-epistemológicas de generar memorias del yo/ser inconsciente a partir del compartir de Memorias Comunes, no es una teorización universalista o una verdad única, por el contrario, es alternativa, para intentar comprender, como muchos de los grupos étnicos suramericanos, los subalternos, los invisibilizados de siempre, ejercen su acto creador y co-creador de hacer memorias; las cuales responden a sus sistemas de pensamiento ancestral, en otras palabras, hablo de la gran comuna que somos los pueblos indígenas en la Gran Región Guayana, pero que en esta oportunidad y por cuestiones de lapsos académicos, se focaliza en solo tres (3) categorías de análisis: Sueños, Tiempo y Pasión en el mundo de vida de los

indígenas Warao que se encuentran en condición de migrantes-refugiados en Teresina-Piauí, Brasil.

4.2 La Memoria Comunal indígena

Imagen 20 — Imagen que presenta la Memoria Comunal interpretada como raíz principal de las culturas originarias, ella se explicará desde las raíces secundarias: tiempo, pasión, lujo, sueños, vínculo, subjetividad y desnudez, elementos que a su vez serán analizados a partir de zonas pilíferas donde emergen conceptualizaciones más detalladas sobre las formas onto-epistemológicas y paradigmáticas que generan memorias indígenas



Fuente: Elaborada por el autor.

En la Imagen 20 se muestra algunas categorías que forman parte de los procesos de la **Memoria Comunal** como condicionantes onto-epistémicas y paradigmáticas, inherentes del yo/ser consciente e inconsciente; mismas que a su vez se convierten en ejes transversales, influyendo el tejido social cotidiano de los hermanos Warao que actualmente se encuentran en condición de Refugiados en el nordeste de Brasil, en la ciudad de Teresina. Ahora bien, siguiendo un poco el camino desarrollado por Carl Jung, al momento de definir sus estudios sobre el inconsciente colectivo, considero prudente manifestar, porque asumo llamar al conjunto de procesos que envuelven las memorias sociales del pueblo Warao como **Memorias Comunes**.

La primera razón es el hecho de que el producto intelectual final, no es una hipótesis que me invente y debo comprobar, la realidad es que estas páginas no son otra cosa que la reseña de un sistema de pensamiento milenario, nada

nuevo, nada de una autoría única que emerge de mi como investigador, es un saber de las comunidades.

El segundo motivo es la raíz etimológica del vocablo; **colectivo** es una palabra que proviene del latín *collectivus*, que se refiere a la colección o reunión de individuos u objetos. Palabra coherente con los colectivos políticos, de vecinos, o laborales, donde como dicen en mi tierra, “juntos pero no revueltos”, conglomerados donde prevalecen los egos e intereses individuales, espacios donde personas pueden vivir juntos por décadas y nunca decirle buenos días o importarse por las necesidades del otro, grupos que cuando uno está en peligro, ofrece la cabeza del otro para salvarse. Por otra parte, **comunidad** viene del latín *communitas*, que en el griego encontramos como *koinótēs*, utilizado para referirse al conjunto de personas que habitan un pueblo y se interrelacionan en total horizontalidad, por todos ser comunes, semejantes y compartir una misma cultura.

La tercera justificación que doy es la maravillosa cualidad del pensamiento indígena, que interpreta la felicidad, el buen vivir o el éxito de sus miembros, no desde lo individual, sino desde el bien común. Donde como un indígena, comen todos, a diferencia de los grupos colectivos de las ciudades que todos viven en el sistema de propiedad privada, en la comunidad indígena, todo es del que lo necesita.

Expuestos mis tres puntos de vista para pasar a hablar de **Memorias Comunales**, como un sistema onto-epistemológico y multiparadigmático que hace un quiebre con el pensamiento eurocéntrico de las memorias colectivas, esto a fin de distanciarse de la creencia positivista de que solo se crean memorias desde el consciente, la acción y el tiempo occidentalizado, me propongo detallar dichos procesos en las próximas páginas y en ese mismo orden.

4.3 La pasión espiritual Warao

Antes de iniciar las triangulaciones y análisis hermenéuticos entre las citas de los teóricos, los testimonios de las y los indígenas entrevistados, y mi reflexividad, incorporo un cuento Warao llamado *Cuento de la Noche*, registrado

en la *Guía Pedagógica Warao para la Educación Intercultural Bilingüe*, publicada por el Ministerio de Educación y Deportes (Venezuela, 2004).

Había un señor anciano muy alejado de toda la gente en un bosque. La gente visitaba constantemente al anciano y todos le decían abuelo y él les decía a todos los visitantes nietos. El señor era muy amable, cuando le pedían alguna cosa él se las daba, por eso la mayoría lo visitaba. En la casa del señor anciano había diferentes cosas que la gente le gustaba curiosear y había una cosa que más les interesaba a la gente, era algo en forma de una tapara muy grande.

El señor, le advertía a todos los visitantes que no tocaran la tapara, porque era una cosa muy restringida a la humanidad. Un día, cuando fueron a visitarlo, no se encontraba el abuelo en la casa y los visitantes dijeron que iban a aprovechar la ausencia del abuelo: "Subamos y bajemos la tapara a ver que contiene, por qué el abuelo nos prohíbe tocarla".

La esfera estaba guindando en el techo de la casa. Entonces los visitantes subieron y la bajaron. La tapara tenía su tapa, y cuando la destaparon, comenzó a salir humo muy oscuro y los desobedientes intentaron tapparla nuevamente pero no pudieron. Quedaron en la oscuridad totalmente, entonces llegó el señor anciano totalmente furioso y regañó a los desobedientes, después dio una orden diciendo: ahora, cierren los ojos y no traten de abrirlos porque van a quedar por siempre en la oscuridad y traten de dormir. En ese tiempo la gente no sabía qué era dormir, porque no existía ni el día ni la noche.

Ellos estuvieron un rato con los ojos cerrados y por el tiempo se durmieron. El anciano despertó a los desobedientes. Ellos no se dieron cuenta que estuvieron durmiendo. Cuando ellos despertaron no había oscuridad. El abuelo les preguntó a sus nietos, diciendo si les gustaba la claridad o la oscuridad. Ellos dijeron que querían dormir y el anciano dijo entonces: de aquí en adelante habrá día y noche. En aquel tiempo no existía la noche, la gente se mantenía despierta. Todo el día (Venezuela, 2004, p. 176-177).

Este mito Warao, nos habla de que no todo es, o tiene que ser evidente, develado o entendido por todos, el mundo de los espíritus, el espacio transpersonal esta restringido para ancianas y ancianos, sabias y sabios, en la cultura indígena deltana, para aidamotuma, wisiratu, bajanarotu, joarotu y najarima, hombres y mujeres con dones espirituales especiales para realizar ritos de ofrenda, interpretar los sueños, preparar amuletos protectores o sanar a través del canto chamánico, sobre esto Plácido Benitez Zambrano (Imagen 21), indígena Warao oriundo del municipio Antonio Díaz – Delta del Orinoco, actualmente refugiado en el abrigo CSU Arena Buenos Aires, Teresina-Piauí, nos comenta:

Sí, siempre nosotros consultamos, primeramente a ellos, wisiratu, joarotu. Tenemos uno aquí, en otro abrigo, en Emater, y ahora mi mamá también es wisiratu. Mi mamá que está aquí ahorita, pero entonces ya ella, la vejez, entonces ya no tiene ese conocimiento, como pues ya se van perdiendo entonces, la vejez. Sí, entonces siempre primeramente a los wisiratu, joarotu y después que ya se ve que no hay mejoramiento, entonces nosotros buscamos a un profesional más, a un médico.

Por ejemplo, yo tuve con un dolor de estómago, cuando yo comía empezaba con un dolor de estómago y bueno, entonces yo tengo aquí mi suegro que es hermano de mi suegra, fui y hablé con él, eso fue cuando nosotros estábamos allá en otro abrigo, cuando el padre nos ubicó por allá, vía Concordia, por allá, y después cuando estábamos, de aquí nos mandó para allá, por seis meses, no cuatro meses, entonces allá yo fui, consulté con él y él empezó ahí a sobar y a cantar, entonces me curé. Sí, porque entonces un dolor de eso, ni lo médico cura. Entonces, es importante que uno tenemos que creer, porque, pues de verdad es que es así, existe, pues, se llama, en warao le dice hoa, hoa.

En el testimonio Plácido Benitez Zambrano, comparte varios elementos de suma relevancia, la pasión espiritual Warao del creer en sus chamanes como primera medida de salud en la comunidad, esto más allá de estar lejos de su territorio originario. De forma orgánica y natural el propio grupo étnico, desde sus sistemas de saberes, valores y creencias busca atender y dar respuesta a sus necesidades.

Imagen 21 — Foto del indígena Warao, Plácido Benitez Zambrano, durante la entrevista en el abrigo CSU Buenos Aires – Teresina



Fuente: Elaborada por el autor (2024).

Exteriorizaciones que materializan las mentalidades del grupo aborigen deltano, mediante talismanes, ofrendas, cantos, danzas, interpretaciones y rezos

en torno a la naturaleza, entendidas todas como el conjunto interconectado, mediante fuertes vínculos que consolidan los modos armónicos de vida entre humano y los no humanos de su entorno, constituyendo milenariamente un diario creer, convivir y sentir espiritual, en referencia a la compleja concepción sobre la salud en la cultura Warao, Aimé Tillett (2020), detalla a grandes rasgos el entramado saber ancestral:

La salud *-bajuka-* es considerada el estado normal del individuo, y está directamente relacionada con la calidad de la sangre, la cual determina su fuerza física, resistencia y capacidad reproductiva. Para los warao, el cuerpo está lleno de una cantidad finita de sangre y es necesario alimentarse adecuadamente para mantenerla fuerte. Cuando la sangre se debilita o la persona sufre alguna hemorragia, disminuye la vitalidad y el cuerpo puede ser invadido por agentes patógenos que producen enfermedades. Los órganos que se asocian con el sistema circulatorio corazón, hígado y útero- son los más importantes para la salud de los pacientes, pero también las almas pueden ser afectadas por agentes patógenos. Los warao identifican cuatro almas dentro de su cuerpo, cada una asociada a funciones, emociones y sentimientos específicos, y se ubican en la cabeza, el pecho, el bajo abdomen y el tórax.

Gracias a las investigaciones desarrolladas por J. Wilbert, W. Wilbert y C. Ayala Lafée-Wilbert, sabemos que en la cultura warao coexisten dos teorías sobre la enfermedad con sus respectivos sistemas terapéuticos: el chamanismo y la teoría pnéumica. La teoría chamánica explica el origen de las enfermedades consideradas místicas, las cuales son causadas por ataques de espíritus caníbales devoradores de almas (*jebu*), objetos patógenos (*bajana*) o encantamientos (*joa*), enviadas por los dioses ultraterrenos como resultado de infracciones cometidas por la víctima al violar normas de comportamiento con el entorno socioambiental; o también, por agresiones de chamanes enemigos que envían enfermedades a través de saetas mágicas.

Los chamanes son predominantemente varones que actúan como curanderos rituales e intermediarios entre los seres humanos y los dioses cardinales, varios de los dioses menores y otros espíritus, con quienes se comunican mediante el humo del tabaco. Los dominios sobrenaturales tienen un orden jerárquico que se relaciona con la virulencia de las enfermedades que cada uno de los dioses controla. El dios del sur *-Uraró*, el sapo- produce las enfermedades febriles (viruela, sarampión, paludismo y fiebre amarilla); el dios del norte *Warowaro*, la mariposa envía vientos fríos que causan dolencias respiratorias (bronquitis, neumonía y tos ferina); el dios del este *Domu Ariawara*, el Pájaro del Origen- controla las afecciones gastrointestinales (helmintiasis, diarrea, disentería y cólera); el dios del oeste *Abajera*, el guacamayo rojo produce la muerte por enfermedades hemorrágicas (tuberculosis pulmonar). Los chamanes están obligados por sus promesas iniciáticas a proveer alimentos a los dioses a cambio de la fertilidad, salud y longevidad de su gente. Los dioses castigan a los waraos por sus transgresiones, transmitiéndoles enfermedades, especialmente a los niños.

Las enfermedades sobrenaturales son tratadas por tres clases de chamanes. El *bajanarotu* o succionador, se especializa en la extracción de objetos mágicos patógenos *bajanas-* del cuerpo del paciente;

obtiene su poder del "Espíritu del Tabaco" y del dios *Mawari*; aplaca a los seres místicos con humo de tabaco y es capaz de prevenir, causar o curar enfermedades gastrointestinales. El *joarotu* o "dueño de las joas" -hechizos cantados con los que flecha a sus víctimas se vincula con Joebo el dios cardinal caníbal del inframundo en el oeste, a quien debe proveer "sacrificios humanos" por medio de la hechicería; a cambio, éste le otorga el poder de curar enfermedades que van acompañadas de pérdida de sangre, como la tuberculosis y la disentería. El *wisiratu* o "dueño del dolor", detenta el poder de los dioses del norte, del este y del sur, a quienes debe proveer periódicamente de humo de tabaco y sagú de moriche; a cambio, los dioses reducen la muerte de niños y le confieren de poder para curar enfermedades. El *wisiratu* es la figura central de la religiosidad warao y su misión es mantener el equilibrio entre el mundo sobrenatural y el mundo warao; también proporciona orientación psicológica y refuerza las normas morales dentro del grupo.

Por otra parte, la teoría pnéumica warao explica la enfermedad como resultado de la contaminación por un olor fétido que entra en el cuerpo del paciente afectando los órganos de la zona donde penetra, así como alguna de las cuatro almas. El proceso curativo consiste en oponer al olor patógeno, un medicamento vegetal de olor fragante que desplace el aire fétido, para lograr la curación que se caracteriza por un aire neutro. Este tipo de enfermedades son tratadas por las mujeres fitoterapeutas -*yarokotarotu*-, quienes son expertas en la recolección, preparación y administración de medicinas botánicas. W. Wilbert registró entre las fitoterapeutas warao el uso de cien especies de plantas, con las que preparan 259 medicamentos para el tratamiento de tres clases de enfermedades no místicas: 1) enfermedades gastrointestinales, respiratorias, febriles y cutáneas causadas por la intrusión de un olor fétido en el cuerpo; 2) enfermedades relacionadas con la "sangre débil", trastornos del sistema reproductor de la mujer y pérdida de fuerza por esfuerzos excesivos o exposición prolongada a los elementos naturales; y 3) enfermedades causadas por parásitos intestinales, picaduras de escorpiones, arañas y culebras, y dolencias odontológicas (Tillet, 2020, p. 31-33).

Con este panorama reseñado considero importante comprender, que tal como lo propone Ibáñez (2001b) en sus señalamientos sobre el paradigma socio-construccionista, la capacidad creadora y co-creadora de la pasión espiritual indígena de los Warao, como sinergia comunal subjetiva e intersubjetiva, han construido milenariamente y aún mantienen vigente en su actualidad fuera del territorio originario, diversos planos que se entretajan entre lo biológico, lo físico, lo social y lo espiritual, moldeando la realidad existente de acuerdo a sus sistemas de pensamiento, en virtud a esto, la entrevistada Andreina Yumeli González Mendoza, nos relata:

Hay muchos espíritus de la selva. Bueno, para mí, pues, así yo viendo como mi cultura, hay muchos espíritus, hay espíritu de la selva, espíritu del viento y espíritu de la tierra, yo eso creo, también espíritu de personas, pues.

Yo usé un amuleto, una vez que mi abuelo ya murió, pues, cuando yo tenía 18 años, me fui a estudiar a la universidad, y él me hizo un amuleto, que me dio, dentro de un cigarro de hojas de tabaco, para que yo pidiera ayuda a los espíritus buenos, si lo necesitaba, por ejemplo, hay muchos teléfonos como esta grabadora, y creo, que como a esos espíritus llama y después sopla en el cigarro y me da para que yo aprenda soluciones, no sé, ellos dice así, para que yo aprenda y comprenda pues.

Sobre el conocimiento espiritual y curativo de las plantas como lo expresa en su testimonio la indígena, en la cultura Warao se cuentan con viejos registros en lengua barroca, publicados en la primera mitad del siglo XVIII, por el religioso José Gumilla (1741), el cual fue editado por Oscar Rodríguez Ortiz (1999, p. 60), donde el cura relata sobre los buenos aromas de las especies botánicas:

Se benefician también de otras muchas otras cosas en esas desiertas arboledas. A la verdad que es muy poco lo que se ha descubierto en comparación con el tesoro escondido. Me ha sucedido muchas veces quedarme absorto en medio de aquellos bosques embargado por una fragancia de olores exquisitos que no logro explicarme. Preguntaba entonces a los indios de dónde salía ese olor y la respuesta era: ¿Odi já Babi? "¿Quién sabe, padre?" Para mí es indudable que hay resinas de aromas, flores, hojas y raíces de gran utilidad para la botánica cuando se descubran.

Dejo aparte las vainillas de unos sarmientos siempre verdes que suben enredándose entre las ramas. Hay abundancia de árboles llamados cunasiri. Son de tronco corpulento y el color de la madera medio rojizo. Es un palo aromático en cuyo interior o en la corteza hay granos como los del incienso. Hasta el mismo aserrín que cae cuando se sierran las tablas exhala olor de incienso.

Concretamente en las comunidades aborígenes de la Región Guayana, se observa la presencia de saberes botánicos y sonoros aplicados a la sanación, tal es el caso de la maraca y los cantos, acciones sanadoras que responden a memorias ancestrales que se mantienen vigentes gracias a la oralidad. Sobre el origen cosmogónico del pueblo Warao y su fuerte simbiosis con humedales, rocas, ríos y animales. Para entender un poco mejor, como este pueblo estaba organizado antes de migrar a Brasil, aprovechamos nuevamente los aportes de Aimé Tillett (2020), al señalar:

Los warao están establecidos en -al menos- 459 comunidades ubicadas principalmente a lo largo de los caños. La mayoría de los asentamientos están habitados por 50 a 250 individuos, aunque existen comunidades con más de 500 habitantes. En las comunidades ribereñas, las casas (*janoko*) se ubican paralelas al río. La base de la estructura es un palafito construido sobre pilotines, de manera que el piso quede siempre por encima de la marea más alta, y un techo a dos aguas cubierto con hojas de temiche. Entre las casas se construyen puentes con estructuras similares a los pisos. Las viviendas tradicionales no tienen paredes, pero actualmente es muy común la incorporación de tabiques de hoja de temiche o paredes de tablas.

La estructura de la sociedad warao tradicional que existió hasta la segunda mitad del siglo XX era igualitaria, matrilocal y matrifocal. (...) El parentesco consanguíneo era el fundamento de su organización social, basada en unidades domésticas. Una aldea típica se conformaba por una a tres familias consanguíneas extendidas *awaraowitu*, y entre cuatro y seis de estas comunidades formaban una aglomeración *awarao*, que era sociopolíticamente autónoma. Los habitantes de una *awarao*, consideraban las otras aglomeraciones como warao daisa (otros warao). Todos los que no hablan su idioma son clasificados como *jotarao*, "gente de tierra alta".

La escogencia de pareja estaba prescrita entre miembros de una misma aglomeración *awarao*. Cuando un hombre se unía a una mujer dejaba su comunidad para ir a vivir en la casa de sus suegros. El yerno (*dawatuma*) debía cumplir con el "servicio de prestaciones" a su suegro (*araji*) durante los primeros años de matrimonio, dedicándose a buscar alimentos, levantar una casa para su mujer y mantener la de su suegra. Mientras más hijas tuviera una pareja, mayor sería el equipo de trabajo conformado por sus yernos, asegurando el bienestar para sus años de vejez. Al crecer la unidad doméstica, también aumentaba el prestigio social del suegro, hasta llegar al rango de *aidamo* ("el viejo", jefe de la unidad doméstica).

Los ancianos *aidamotuma* ejercían el liderazgo en la unidad doméstica, y los chamanes (*wisiratu*, *bajanarotu*, *joarotu*, *najarima*, etc.) "eran los guardianes de la sabiduría sociocultural y socioambiental, vigilaban que las normas y conductas que las regían fueran cumplidas; atendían las enfermedades místicas entre los adultos, y tutelaban los rituales religiosos y sociales que reforzaban la identidad sociocultural". En cada unidad doméstica la línea materna, encabezada por la fundadora de la aldea, tenía un importante poder sobre la toma de decisiones. "Las mujeres eran dueñas de sus respectivas viviendas (*janoko arotu*), mantenían una reciprocidad balanceada entre las familias nucleares, aplacaban desacuerdos domésticos, atendían los partos y las enfermedades no místicas" (Tillett, 2020, p. 29-30).

A partir de los testimonios de los hermanos indígenas y las descripciones antropológicas de los académicos, podemos identificar que el Warao mantiene vigente su espiritualidad ancestral frente a la nueva realidad que vive como migrante-refugiado, en el paisaje cultural de Teresina-Piauí, procurando a sus sabios *wisiratu*, para ritualizar los procesos de sanación en los integrantes de la comunidad que lo necesiten.

Ahora bien, estamos presentando el perfil del sistema de valores y creencias indígenas Warao que tienen como base la pasión espiritual heredada de la ancestralidad. Ante esto es importante aclarar que espiritualidad y religión, no son la misma cosa, cada palabra encierra paradigmas totalmente diferentes, mientras la espiritualidad que emerge espontánea y milenariamente en las culturas antiguas, la religión es doctrinaria, inculcada a partir del miedo al pecado.

Otra diferencia de gran valor es que la espiritualidad no necesita estructura de rango o físico-arquitectónico, la contemplación meditación está en cualquier lugar, tanto hombres como mujeres Warao pueden ser *wisiratu*, lo importante es no estar menstruando, en la religión se necesita un lugar de culto y jerarquías sacerdotales. Para finalizar se puede agregar que la religión viene de la espiritualidad, pero en esta más antigua existe la posibilidad de negociación con los espíritus mediante ofrendas y ritos, además el ser humano no se cree superior a las otras formas de vida o energía, por el contrario, la religión se desvirtúa, cuando se imponen un único dios todopoderoso, con el que no puedes negociar pues es solo su voluntad expresada a través de la interpretación del jerarca y sus normativas, leyes y castigo, además las religiones colocan al hombre por encima de la mujer y el resto de las formas de vida, no tienen importancia por la creencia de que no tienen alma. Excusa que justificó y aún justifica masacres en todo el mundo.

Aclarada la diferencia entre ambos paradigmas, podemos decir que la cosmovisión indígena de los Warao se nutre de una pasión/espiritual y la cosmovisión occidental de una acción/religión, para profundizar un poco más sobre estas diferencias que crean grandes contrastes en las formas de generar memorias, citamos a Halbwachs (2004), quien deja ver su perspectiva sobre la acción, comentando la influencia determinista, como estímulo casi conductista sobre las formas colectivas o sociales de la memoria, posicionamiento que marca distancia con las culturas ancestrales, y que podemos identificar fácilmente cuando el autor refiere:

Debemos encontrarnos o ponernos en condiciones que permitan que estas dos influencias combinen mejor su acción, para que la memoria reaparezca y sea reconocida. El resultado es que parece menos familiar, que incluso vemos claramente los factores colectivos que lo determinan, y que tenemos la ilusión de que es menos que los demás bajo el poder de nuestra voluntad... (Halbwachs, 2004, p. 25).

Este es un aspecto clave para el argumento que presento, pues coincide con el discurso de Hannah Arendt, intelectual judía, víctima del nazismo y reconocida mundialmente como humanista, ya que sus textos son bastante trabajados por distintas universidades, ahora bien, lo interesante es la pregunta con la que inicia el discurso que hasta la actualidad, sirve de base al neoliberalismo, con su propaganda del progreso y el porvenir para justificar los abusos contra la madre tierra, expresando:

Durante el corto lapso de tiempo de que dispongo, me gustaría plantear una pregunta aparentemente extraña. Mi pregunta es la siguiente: ¿En qué consiste una vida activa? ¿Qué hacemos cuando actuamos? Al formular esta pregunta, presupondré la validez de la vieja distinción entre dos modos de vida, entre una vida contemplativa y una vida activa (Arendt, 1995, p. 89).

Allí la humanista establece su punto de partida interpretativa, para luego responder a partir de la lógica de la acción, entendida desde una posición agresiva entre toda su argumentación, pues asume la autoridad de decidir sobre bosques, animales y ríos como centro del universo, amparada en la modernidad de los sistemas de producción, el materialismo histórico y la tecno-ciencia para explotar la naturaleza, vista esta simplemente como recurso productor del lujo de las sociedades colectivas eurocéntricas: riquezas, bienes y servicios para el *comfort* humano, manifestando:

La experiencia más fundamental que tenemos de la instrumentalidad surge del proceso de fabricación. Y aquí sí que es cierto que el fin justifica los medios: más aún, los produce y los organiza. El fin justifica la violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material, tal como la madera justifica que matemos el árbol, y la mesa justifica la destrucción de la madera (Arendt, 1995, p. 100).

La educación propia del pueblo Warao fundamentada en su cosmovisión ancestral, ha constituido generación tras generación, formas de comportamiento e interpretaciones del mundo, que la eurocéntrica cultura activa del judaísmo, el cristianismo, humanismo, positivismo, liberalismo, neoliberalismo, marxismo y capitalismo, es incapaz de comprender, pues los educados desde esos imaginarios, comúnmente generan sus memorias e historias desde la acción individualista de un yo/ser.

El ego humanista como centro del universo del que nos habla Antônio Bispo dos Santos (2023, p. 30), en su texto *A terra dá, a terra quer*, cuando comenta:

Humanismo é uma palavra companheira da palavra *desenvolvimento*, cuja ideia é tratar os seres humanos como seres que querem ser criadores, e não criaturas da natureza, que querem superar a natureza. Do lado oposto dos humanistas estão os *diversais* - os cosmológicos ou orgânicos. Se os humanos querem sempre transformar os orgânicos em sintéticos, os orgânicos querem apenas viver como orgânicos, se tornando cada vez mais orgânicos. Para os diversais, não se trata de desenvolver, mas de envolver. Enquanto nos envolvemos orgánicamente, eles vão se desenvolver humanisticamente.

A humanidade é contra o envolvimento, é contra vivermos envolvidos com as árvores, com a terra, com as matas. Desenvolvimento é sinónimo de desconectar, tirar do cosmo, quebrar a originalidade. O desenvolvimento surge em Gênese. Relacionar-se de forma original, para o eurocristão, é pecado. Eles tentam humanizar e tornar sintético tudo o que é original.

La carrera colectiva rumbo al desarrollo económico, por el ego consumista de los objetos, por la idea de lujo del neoliberalismo, es la carrera euro-cristiana y humanista de los cosmo-fóbicos (Bispo dos Santos, 2023), los monoteístas que fueron domesticados por el modelo civilizatorio de la modernidad, los vanidosos que no pisan la tierra con el pie, porque se creen superiores a todo lo que brota de la madre tierra, pero la cosmología comunal conoce otro tipo de lujo, el que viene de la ancestralidad, del vínculo, del amor y la extravagancia. Al respeto Byung-Chul Han escribe:

Junto con la comunidad, otro rasgo constitutivo de la fiesta es el lujo. Este último anula las limitaciones económicas. En su calidad de vivacidad reforzada, de intensidad, el lujo es un luxarse, es decir, un salirse, un desviarse de la necesidad y de las necesidades de la pura vida. El capitalismo, por el contrario, absolutiza la supervivencia. Y cuando la vida degenera en supervivencia, el lujo desaparece. Ni siquiera el más alto rendimiento llega hasta él. El trabajo y el rendimiento pertenecen al orden de la supervivencia. No existe una acción que tenga la forma del lujo, puesto que la acción se basa en una carencia. En el capitalismo incluso el lujo se consume: adopta la forma de una mercancía y pierde su carácter festivo y su resplandor (Han, 2023, p. 4).

Para los pueblos indígenas, el lujo comunal es la capacidad de no limitarse por las horas marcadas que nos imponen desde el Meridiano de Greenwich cuando hay una fiesta de orden ritual, de paso o de celebración a la vida, lujo es vivir sin esclavizarse ante los sistemas de producción que toman todo tu tiempo útil y cuando estas viejo y sin fuerza te desechan, para los euro-cristianos es vivir

una explotación para marcar los días exactos de unas vacaciones que le generarán al final, más deudas con la tarjeta de crédito.

Sobre el lujo interpretado como posesión de objetos, Davi Kopenawa y Bruce Albert (2015, p. 409) nos relatan la siguiente particularidad, vivida y sufrida desde la perspectiva indígena del pueblo Yanomami a partir de la influencia del mundo moderno:

Quando viram a profusão de objetos estranhos que eram guardados nos acampamentos dos brancos, nossos antigos, que nunca tinham visto nada parecido, ficaram muito excitados. Foi então que, pela primeira vez, puderam ver facões e machados novos, panelas de metal brilhante, grandes espelhos, peças de pano vermelho, redes enormes de algodão colorido e espingardas barulhentas como trovões. Então pensaram: "Todas essas coisas são realmente lindas! Esses forasteiros devem ser mesmo muito habilidosos, já que tudo o que tocam fica tão bonito! Devem ser mesmo engenhosos, para possuírem tantos objetos valiosos!". Foi assim que começaram a desejar muito as mercadorias dos brancos e deram a elas também o nome de *matih*, como se fossem adornos de plumas ou cinzas dos ossos dos mortos. Depois, conforme as foram conhecendo melhor, deram um nome a cada uma delas, para poderem pedi-las aos forasteiros." Estavam muito empolgados, e ainda nem imaginavam que esses objetos novos traziam em si as epidemias *xawara* e a morte.

Las construcciones mentales de lo que es el lujo para las masas colectivas de la modernidad, es como veneno euro-cristiano para todos los pueblos que preservan sus raíces ancestrales, comunidades con pluriversos propios, diversos, orgánicos y de alta complejidad espiritual. Sistemas de valores y creencias que no responden al adoctrinamiento fundamentado en el consumismo y la cosmovisión.

Las religiones y la política heredada de Europa, tienen un impacto permanente en sus formas de vida, influencias que los llevan a asumir el derecho divino y patriarcal de imponerse a cualquier costo para hacer su voluntad y dejar su marca en la historia, tal como lo expresó Hannah Arendt (1995, p. 105) en su conferencia de 1957 cuando manifiesta: "La acción siempre produce historias [*stories*], intencionadamente o no, de forma tan natural como la fabricación produce cosas tangibles. Estas historias pueden entonces registrarse en monumentos y documentos".

Esa mentalidad sustentada en las formas de hacer memorias monumentalistas, producir largas historias documentadas y crear exuberantes museos de la guerra-violencia-muerte, tiene de trasfondo cultural la "acción" de las grandes y sangrientas batallas de las invasiones, colonizaciones y conquistas

entre las que se pueden referir, la colonización romana en Europa iniciada hace 2.350 A.A.P., la conquista de los musulmanes del norte de África en la Península Ibérica del siglo VIII de esta era, la invasión y genocidio en el *Abya Yala* por parte de los europeos a finales del siglo XV, la 1era y 2da Gran Guerra Europea (llamada por muchos, guerra mundial y primer genocidio) y los actuales conflictos: Israel - Hamas y Rusia - Ucrania.

Estos son arquetipos del inconsciente que se dejan ver en el verbo violento y dominante de muchas culturas, y no exclusivamente de los europeos como piensan los deterministas que mantienen en la actualidad la tesis del alemán Friedrich Ratzel, de que el espacio geográfico determina a los grupos sociales, cuando todo apunta que es la forma de hacer epistemología a través del natural proceso de memoria, lo que se expresa en las formas culturales, modos de vida y personalidad del yo/ser vinculado a lo espiritual, emocional y con sentido de comunidad.

Claro que no sería suficiente quedarnos con esos primeros ejemplos para establecer ciertas características que se ocultan en las epistemologías de la memoria a partir de la acción. Considero importante traer a colación el pensamiento de Karl Marx (1867, p. 43) en *Das Kapital*, donde el padre del materialismo histórico manifiesta:

La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que a merced a sus propiedades satisface necesidades del tipo que fueran. La naturaleza de esas necesidades, el que se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema.

4.4 Memorias del sueño como influencia en la vida cotidiana Warao

En contraparte a esas perspectivas onto-epistemológicas tenemos otras formas tan distintas como invisibilizadas que merecen ser puestas en el tapete para generar contrastes y romper de una vez por todas con esas cadenas academicistas de querer estudiar el mundo de vida indígena, desconociendo los valores espirituales, los sueños, la madre tierra, los ritos y mitos. Necesitamos comprender que, gracias a la pasión/pasiva heredada de la ancestralidad, de estados inconscientes mientras dormimos, expandidos cuando meditamos o

contemplamos y alterados a partir de un ritual con alucinógenos, interpretamos al mundo de otras maneras, sobre esto Ailton Krenak (2020, p. 18-19), comenta:

Assim como aquela senhora hopi que conversava com a pedra, sua irmã, tem um monte de gente que fala com montanhas. No Equador, na Colômbia, em algumas dessas regiões dos Andes, você encontra lugares onde as montanhas formam casais. Tem mãe, pai, filho, tem uma família de montanhas que troca afeto, faz trocas. E as pessoas que vivem nesses vales fazem festas para essas montanhas, dão comida, dão presentes, ganham presentes das montanhas. Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente?

Los indígenas Warao, al igual que otras culturas coherentes con sus saberes ancestrales, asumen los sueños como fuentes de conocimiento, premonición y comunicación con los no humanos, de allí que un sueño es contado, interpretado y vivido desde la individualidad subjetiva del sonador y compartido hasta la intersubjetividad comunal de los que escuchan la interpretación y viven el sueño orientador, acoplando las labores cotidianas o los cuidados necesarios de peligro, de acuerdo a las informaciones develadas. Para Marie-Loise von Franz (2007, p. 6),

Después de observar los sueños por largo tiempo, notamos ciertas cualidades y funciones. Ellos poseen una inteligencia superior, una sabiduría y una perspicacia que nos orientan. Nos muestran en que aspectos estamos herrados y nos alertan sobre los peligros; predicen acontecimientos futuros; aluden al sentido más profundo de nuestra vida y nos trasmiten intovisiones reveladoras.

En relación con esta perspectiva, antes mencionada de Marie-Loise, quien en vida fue paciente, posteriormente alumna y al final colega de Jung, incorporamos para triangular entre los teóricos del sueño, los testimonios de los Warao entrevistados y mi reflexividad, los aportes del indígena Plácido Benítez Zambrano, quien nos comenta:

Sí, en los sueños nosotros creemos, porque dicen los sueños, por ejemplo de un wisiratu, de un joarotu, o sueños de una persona mayor de edad que ya tienen experiencia de la creencia de los espíritus, eh, por ejemplo, yo en la noche, yo soñé como si yo estaba andando en una canoa, en un río, y había muchos delfines, pescados, entonces, ese sueño para mí es que hoy, yo tengo que, si estoy en el río, respetar, yo tengo que cuidarme yo mismo porque ya me están anticipando que en el río hay peligro, yo no tengo que bañarme directamente al río, sino que yo tengo que agarrar un tobo, algo para bañarme, entonces si yo

me baño, ya en mis sueños me están anticipando que hay un peligro en el río, si yo me baño en el río, entonces me van a agarrar el espíritu del agua. Los sueños para los warao, eso es como un, nos anticipa a nosotros, nos avisa que va a tener, que va a suceder algo, algo malo o bueno, entonces por ejemplo que un sueño que es negativo, afuera te va a acontecer positivo, por ejemplo que en tu sueño muere un hermano tuyo, un familiar, tú vas a empezar a llorar ¿verdad? Entonces afuera va a tener algo bueno, suerte, te va a llegar un dinero, un alimento, entonces tú te vas a alegrar, entonces es así, el sueño es en la parte negativa, pero afuera va a ser positiva.

La oralidad manifestada por el Warao Plácido Benitez, brinda un conjunto de conexiones con otros estudios sobre sueño, de allí que incorporamos un pequeño trecho del texto desarrollado por Jean-Claude Schmitt (2014, p. 240), donde refiere:

O sonho é uma experiência total, que envolve a um só tempo o corpo e alma do sonhador. O sono noturno é o meio privilegiado dessa experiência ao mesmo tempo física e espiritual. É até mesmo possível que o sonho seja objeto de uma preparação corporal ritualizada, do tipo da incubação.

Retomando la discusión teórica entre los planteamientos de Halbwachs, nutridos desde la evidente reflexividad de Émile Durkheim, Sigmund Freud, el materialismo histórico²⁸ y su profesor Henri, claro aunque las alusiones son inicialmente con el fin de establecer una diferencia, atacando la argumentación metafísica y vitalista de Bergson, se percibe que a la final, no logra desprenderse de sus influencias, ya que si bien, entre los planteamientos presentados en *Les Cadres sociaux de la mémoire*, nos conseguimos con cuestionamientos sobre el acceso a la memoria pura a través del sueño, planteando:

Si tales fueren precisamente aquellos en donde el sentimiento de la personalidad actual desaparece absolutamente, y que se ha revisto el pasado exactamente tal como habría que decir que hay en efecto sueños en donde hay recuerdos que se realizan, pero que se les olvida regularmente cuando se acaba de soñar. Es lo que entiende justamente H. Bergson, cuando atribuye al sueño liviano los sueños que recordamos, y promueve a creer que, en el sueño profundo, los recuerdos llegan a ser el objeto único o, al menos, un objeto posible de nuestros sueños (Halbwachs, 2004, p. 26).

²⁸ “Com este nome Engels designou o cânon de interpretação histórica proposta por Marx, mais precisamente o que consiste em atribuir aos fatores econômicos (técnicas de trabalho e de produção, relações de trabalho e de produção) peso preponderante na determinação dos acontecimentos históricos” (Abbagnano, 2007, p. 652).

Claro que estas divergencias orientan su empeño en abordar el análisis de los procesos de la memoria a partir del razonamiento de una obra que definitivamente lo impactó desde muy joven, pues la primera edición de *Das Kapital* fue en 1867, cuando el autor apenas contaba con 10 años de edad y en idioma alemán, lengua con la que tenía familiaridad gracias a su padre que se dedicó a la enseñanza del *deutsch*; pero las inclinaciones hacia el materialismo histórico en Halbwachs probablemente inician, cuando en la escuela, “fez amizade com o Diretor da Biblioteca — Lucien Herr —, o qual foi pioneiro no movimento socialista francês e mentor da nova geração de políticos, escritores e líderes da época.

Por sua influência, Halbwachs aderiu ao socialismo” (Graeff; Graebin, 2018, p. 57), hecho que repercute en su vida académica, notándose claramente en la tesis *La classe ouvrière et les niveaux de vie* (1912²⁹), así como en la reinterpretación de la memoria senso-motora y contemporánea del ser, que había desarrollado su profesor Bergson, y que él retoma para resignificarla como parte de la *Mémoire collective*, pero tal como lo comenta Schmitt (2014, p. 234):

Será que não pode tentar encontrar a articulação do processo psíquico individual do sonho - no sentido freudiano do "trabalho do sonho" e das relações sociais, a fim de compreender como o sonho e a sociedade agem um sobre o outro e como se define assim historicamente a especificidade dos sonhos (de sua prática, de seu conteúdo e de sua função) em uma sociedade dada?

Pero en las conclusiones del primer texto referido, el autor reconoce su incapacidad para ver más allá de un análisis cientificista anclado en la visión filosófica, política e ideológica del evolucionismo histórico de las revoluciones que, desde la acción colectiva de las masas, manifestadas a través de patrones combinados de las familias y las tradiciones, ajustados o incluso limitados a los marcos de la memoria: espacio, tiempo y lenguaje, se cosifica al humano despojándolo de la libertad creadora de conductas inéditas y originalidades, declarando:

²⁹ Tesis doctoral intitulada *La clase obrera y el nivel de vida*.

¿No existe ningún medio por el que pueda el psicólogo controlar su observación y reconocer que no ha sido víctima de una ilusión? ¿Qué validez podrá tener una observación de este género que descarta tanto para el presente como para futuro, toda posibilidad de verificación colectiva? O bien (es ciertamente el caso donde nos encontramos con la psicología de Bergson) eso que observa no es un caso único existen palabras para expresarlo. Admitamos que esta observación amerita un tipo de esfuerzo particularmente difícil, y que entre la expresión y la cosa expresada subsiste una distancia. Nos enfrentamos ante una dificultad y podemos esperar que poco a poco, por efectos del hábito, el esfuerzo resultará menos arduo y la expresión más adecuada (Halbwachs, 2004, p. 317-318).

Al revisar la obra del autor con detenimiento, podemos percibir al humano como único centro, motor y fuerza de producción de las necesidades memorísticas y socio-económicas de la vida (pensamiento humanista como dominio de la naturaleza – materia) a partir de conglomerados intersubjetivos; donde Halbwachs (2004, p. 323) declara al ser, inmerso en la reproducción del “orden de los acontecimientos físicos y sociales, tal como son reconocidos y fijados por los hombres de nuestro grupo, se nos imponen” patrones deterministas, enfatizando: “Asimismo, podemos perfectamente decir que el individuo recuerda cuando asume el punto de vista del grupo y que la memoria del grupo se manifiesta y se realiza en las memorias individuales” (Halbwachs 2004, p. 11), aspecto que evidentemente no comparto porque todos somos seres creadores y co-creadores, al respecto Ailton Krenak (2020, p. 22-23) brillantemente expresa:

A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo.

Por otra parte, es importante mencionar que los estados alterados de conciencia, incitados por el consumo de brebajes como la ayahuasca, chichas fermentadas, el yopo, tabaco, hojas de coca, cannabis, floripondios y muchas otras flores, hongos, cactus, raíces, semillas y algas utilizadas por distintas étnicas como puente chamánico para entrar en contacto con sus dioses, animales de poder, espíritus y ancestros para solicitar la sanación de un enfermo o la protección de la comunidad de un mal de orden metafísico, aportando al practicante imágenes de viajes transpersonales que fortalecen sus imaginarios en total coherencia con el **Memoria Comunal** de los grupos indígenas.

La íntima relación entre el mundo vegetal y el organismo humano se manifiesta en particular en que algunas plantas producen sustancias que pueden influir en las profundidades de la mente y del espíritu del hombre. Los efectos maravillosos, inexplicables y hasta pavorosos de estas plantas aclaran lo importante que fueron en la vida religiosa de las culturas antiguas y sagradas con que son tratadas aún por ciertos grupos nativos que han conservado sus tradiciones (Schultes; Hofmann, 2012, p. 7).

La vigencia de las culturas ancestrales y sus formas de comprender el mundo desde mitos fundantes u otras perspectivas para alcanzar el hacer de epistemologías coherentes con la pasión espiritual, el tiempo mítico y el lujo de no limitarse frente a las doctrinas eurocéntricas; conforman una red, entendida esta como el tejido social de las memorias comunales donde el vínculo de cada miembro del grupo con toda la comunidad, es la amalgama que aglutina sus afectos, sean estos a partir de yo/ser consciente o inconsciente, memorias que se revitalizan a través del compartir en forma de cuentos, esas cosmogonías originarias. Un ejemplo de ello es el mito Warao compilado por María Manuela de Cora (1972) denominado *Kuai-Mare*, el dueño del mar de arriba, donde encontramos el siguiente trecho:

El jebu Inaliko tiene invadida la tierra en forma de moscas, tábanos, galofas y otros insectos que revolotean entre las matas, viven en el fondo de las charcas o se ocultan entre la hierba, mortificando a las gentes con sus terribles picaduras.

Aún existen otros muchos jebus que atacan a los guaraúnos de diversas maneras, como el pájaro Masisikire, cuyo canto anuncia la muerte; el Boracire, al que ven solamente los que van a morir; el Nabarao, mal espíritu de la aguas; el Namoni, y el misterioso y terrible Karibe, que es unas veces hombre, otras mujer y otras tigre, y que baja de tiempo en tiempo hasta el Orinoco a comer pescado fresco, y roba a los pequeños guaraúnos que encuentra a la orilla de los caños.

Cuando los jebus quieren beber, se lo piden al piache durante la noche, y éste, al despertarse, llama a los guaraos y les dice:

-Mis jebus tienen sed y quieren kasirí. Mañana, con el nuevo sol, tenéis que hacerlo.

Y al siguiente día, mientras en la rancharía todos se afanan preparando varias totumas de kasirí, el piache coge la maraka sagrada y la mueve hacia un lado y hacia otro avisando a los jebus para que vengan a beber. Invoca primero a los jebus que viven debajo de la tierra; luego, a los espíritus de los karekos, que están ocultos dentro de la misma maraka y son unas piedrecitas blancas y redondas escogidas en los ríos, consagradas por el humo del tabaco, la saliva y la sangre de los dientes del piache, y transformadas con palabras misteriosas en espíritus pertenecientes al Joebo.

Llama por último el piache a los Mejocoji que en aquel momento se encuentren más cerca. Estos espíritus son las sombras de los muertos, que se aparecen a los guaraos vivos durante el sueño, y habitan en el cuerpo de algunos pájaros o animales que se llaman brujos, o dentro de los huecos abiertos en la corteza de los árboles.

Así, pues, desde los viejos troncos o por entre las hendiduras de las rocas; de las cavernas profundas de las montañas y del fondo de los arroyos y de los caños van surgiendo los espíritus convocados por el repique de la maraka y acudiendo en tropel al estómago del piache, donde se sientan cómodamente, esperando al kasirí.

Cuando el piache comprende que todos los jebus avisados están dentro de su estómago, deja de tocar la maraka, y entonces se le acerca un guarao y le ofrece la bebida en una totuma nueva (De Cora, 1972, p. 29).

En otras palabras, este mito fundante nos habla de los estados expandidos y alterados en los milenarios ritos Warao, ejemplo, al mencionar “los espíritus convocados por el repique de la *maraka*”, un instrumento hipnótico por excelencia, que representa las serenas aguas del Orinoco, pero también las torrenciales lluvias y la mítica serpiente cascabel, nos hacen referencia a esos estados expandidos de conciencia, donde el mito y el rito se unen para sanar, dar gracias o alejar espíritus malvados.

Por otra parte, en la narrativa también se menciona el kasirí en el estómago del piache, una sustancia alcohólica que, entremezclada con humo de tabaco, danzas y sonidos particulares, dan paso a estados alterados de conciencia que acompañan el reposo. El descanso a partir de la inactividad y el dormir son puentes que nos conectan con otros pluriversos, sobre esto Byung-Chul Han (2023, p. 6), nos explica su visión desde la cultura coreano-musulmana:

En el dormir comienza aquella «hora más verídica en que mis ojos se cerraron a las cosas exteriores». El dormir es un medio de la verdad. Solo en la inactividad divisamos la verdad. El dormir revela un verdadero mundo interior detrás de las cosas del mundo exterior, que serían solo una apariencia. La persona que está soñando se sumerge en los estratos más profundos del ser.

El dormir y el sueño son sedes privilegiadas de la verdad. Suspenden las separaciones y los límites que gobiernan el estado de vigilia. Las cosas revelan su verdad en «el sueño muy vivo y creador del inconsciente (sueño en el que se concluyen de grabar las cosas que solo nos han rozado; en el que las manos dormidas se apoderan de la llave que abre, inútilmente buscada hasta entonces)». La actividad y la acción son ciegas a la verdad. Solo tocan la superficie de las cosas. Las manos orientadas a la acción buscan, pero no encuentran, la llave de la verdad. Esta recae, más bien, sobre manos dormidas. La Recherche de Proust es un único sueño extendido largamente. La *mémoire involontaire* en cuanto epifanía, en cuanto fuente de la felicidad, tiene su sede en el reino de la inactividad.

Esto deja de manifiesto lo diverso, complejo y holístico del sistema comunal de memorias fundamentadas en el pluriverso indígena Warao, frente a la memoria colectiva, de orden eurocéntrico, competitivo e individualizadas de las ciudades controladas por el modelo civilizatorio de la modernidad. Las memorias del sueño (yo/ser inconsciente), así como las del *aidamotuma* que al despertar interpretar el sueño y comparte con sus yernos desde el yo/consciente con la comunidad el mensaje transpersonal, son dos procesos de generar epistemologías a partir de diferentes estados de consciencia indígena del Warao, al que se le deben sumar los estados expandidos y alterados que también juegan papeles importantes en el tejido social de la Memoria Comunal, como generadoras de saberes en los hermanos migrantes-refugio de Teresina-Piauí, donde sus modos de vida, creencias en sus mitos y ritos de sanación, están pasando por transformaciones de asimilación lingüística y de contexto geográfico, pero sin caer en desuso.

4.5 El tiempo originario frente al frenesí de la modernidad

Para finalizar este momento de la disertación, me propongo identificar la perspectiva de la **Memoria Comunal** en la categoría tiempo, a partir de la cosmovisión Warao, esto a fin de establecer ciertos registros presentes en las configuraciones y reconfiguraciones mentales del sistema de valores y creencias heredado de la ancestralidad, que se fundamenta en los sueños, mitos y ritos del grupo aborígen en condición de migrantes-refugiados en Teresina-Piauí, aspectos que coinciden con otras culturas indígenas suramericanas, tal como lo refiere Silvia Rivera Cusicanqui (2010), cuando presenta un análisis semiótico sobre la obra del indígena Quechua, Felipe Guamán Poma de Ayala, titulada: *Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*, considerado como uno de los textos más originales en la historia, pues posee 1180 páginas y 397 grabados, divididos en dos tomos, donde se puede apreciar de primera mano el sistema de pensamiento Inca de finales del 1500, hasta 1615; en relación a ello la autora comenta:

Éste es un poeta, en el sentido Aristotélico del término: creador del mundo, productor de los alimentos, conocedor de los ciclos del cosmos. Y esta poiesis del mundo, que se realiza en la caminata, en los kipus que registran la memoria y las regularidades de los ciclos astrales, se nos figura como una evidencia y una propuesta. La alteridad indígena puede verse como una nueva universalidad, que se opone al caos y a la destrucción colonial del mundo y de la vida. Desde antiguo, hasta el presente, son las tejedoras y los poetas-astrólogos de las comunidades y pueblos, los que nos revelan esa trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce (Cusicanqui, 2010, p. 33).

De allí que inicio dicha discusión desde la oralidad del Warao, Plácido Benitez Zambrano, cuando el mismo, manifiesta en un todo de voz más bajo, que sin percibirlo, creó un aura de misterio en torno a sus impresiones sobre el *jebu Nabarao*, hecho que no sucedió cuando compartió sus experiencias durante la migración o sobre los sueños, reacción que interpreto como respeto y cautela ante el mundo de los espíritus:

Se habla del espíritu jebu, por ejemplo, en la noche cuando tú sales que no hay nadie de noche, y aparece un espíritu. Una mujer por ejemplo, uno cree que si tu esposa tiene menstruación, entonces tú sales afuera atento, porque el espíritu del agua viene persiguiendo a tu esposa, entonces si en ese momento tú sales afuera, tú te encuentras con el espíritu del agua; dicen que es como una persona blanca, así como una gorila, que tiene todo cubierto de pelo, blanco, blanco y los dientes, es como una piraña. Esto me contó mi abuela cuando era niño, que desde antes los Warao, que cuando llegaba su menstruación, ella ya tenía su casa apartada de la casa grande (palafito), entonces ya en la tarde se iba a la casa en la tierra, porque el agua, allá en los caños, se aniega y después a veces se seca, entonces ella bajó, recorrió para hacer una fogata, entonces ya, como es el espíritu del agua, ya como conoce que esa señora que tiene menstruación, llegó en la noche, a las seis de la noche ella llegó, dice que abrió de este lado, hacia el lado de la montaña así, como esa parte que está cubierta de agua, se seca, se sube y se seca, entonces la casa que estaba cubierta de paredes de palma de moriche, entonces que abrió, sacó la cabeza, cuando salió, no sé qué se movió, y mi abuela que vio que, que era el jebu, que era un espíritu con forma de una persona, que está cubierto todo, blanco todo, que está cubierto todo con pelo así, blanco, blanco, y ella hablaba, que tenía los dientes como pirañas, bueno, así contó, ese es el espíritu del agua.

A partir de los recuerdos de infancia en las narraciones del interlocutor Plácido Benitez, sobre lo que su abuela le contaba, este integró esas oralidades a la observación/contemplación de su entorno, de allí el indígena comprueba el mito de *Nabarao*, espíritu que habita desde hace milenios las aguas del Orinoco, *jebu* temido en el delta porque actúa siempre atraído por el olor de la sangre de todas las mujeres Warao, cuando éstas están menstruando. Ahora bien, sobre

el relato de ese tiempo milenario, además del uso del siempre en el mito y de los hechos misteriosos que rodean las apariciones del misterioso *jebu* que se le presentó a la abuela del entrevistado, el teórico Henri Hubert (2016, p. 33), señala:

É certo que os episódios míticos transcorrem aparentemente fora do tempo ou, o que dá no mesmo, na extensão total do tempo, pois, como o atesta em particular sua repetição nas festas, eles logram ser igualmente contemporâneos de datas espaçadas no tempo normal. Ainda assim, todas as mitologias se esforçaram por situar tal eternidade na série cronológica. Ela foi situada, em geral, no começo do tempo e, algumas vezes, no fim. É por essa razão que os mitos, quais sejam eles, são mitos de origem ou mitos escatológicos. Eles dão conta da origem ou do fim das coisas não porque essa seja essencialmente sua função como mitos, mas porque eles existem no tempo. Aliás, eles são indiferentemente fixados em um ou em outro lugar e diferenciam-se apenas secundariamente. Com efeito, observou-se com muita justiça que os mitos da origem e do fim do mundo comportam elementos comuns. Uma decorrência desse fenômeno é que os mitos, onde quer que existam, tendem a se sistematizar sob a forma de tradições relativas à origem das sociedades que os produzem. O corpo dos mitos constitui uma pré-história da humanidade, da tribo ou da nação; os deuses são a origem das famílias humanas.

Al compartir el discurso de sus imaginarios espirituales, desde sus subjetividades e intersubjetividades Plácido establece una relación entre naturaleza y ritmo de la vida, temporalidades que se repiten eternamente de marea alta y marea baja en las aguas del Delta del Orinoco, además del tiempo cíclico donde los cuidados por los ciclos de menstruación en las mujeres Warao, mantienen a la comunidad alerta, tal como lo comentan dos jóvenes indígenas que participaron en el grupo de discusión (Imagen 22) desarrollado en el Abrigo CSU Buenos Aires de Teresina-Piauí, el 18/01/2024, la primera en intervenir fue Aira María Rojas Medina, de 21 años quien nos relató y dibujó su experiencia sobre el desarrollo de la mujer y llegada de los ciclos menstruales:

Mi comunidad se llama Punta Pescador, municipio Tucupita. Cuando se desarrollan la primera vez, nos viene poquita sangre, vamos para la montaña y después cerramos los ojos, tapamos los ojos con la mano y viene una persona a agarrarnos conocida de la familia, tía prima y nos lleva para nuestra casa y después te duermes para despertar mañana, el otro día después, y le da comida y después el otro día se baña y le cortan el cabello, es así en mi comunidad.

Imagen 22 — Foto del Grupo de discusión sobre los mitos Warao desarrollado en el Abrigo CSU Buenos Aires de Teresina-Piauí



Fuente: Elaborada por el autor (2024).

Durante el resto de la entrevista, Aira Rojas explicó que *jotobakae* (*joto* = sangre y *bakae* = bajo de menstruación), o su primera menarquía llegó a la edad de 11 años, además realizó un dibujo (Imagen 23) donde recuerda el momento cuando fue trasladada sobre la espalda de Yamili (Andreina Yumeli González Mendoza), para evitar que sus pies tocan la tierra, pues según creencias Warao, no se puede dejar rastro para el *jebu* “*Nabarao* es un espíritu malo, muy peligroso cuando esta la menstruación, no se puede bañar en el río, solo en el monte, él viene de noche para comer a la mujer” también conserva en su memoria como la colocaron de última en el *janoko*, la joven indígena.

Imagen 23 — Dibujo del proceso del rito de paso, cuando llevan a la niña al *janoko* montada en la espalda durante su primera menstruación para evitar que toque la tierra



Fuente: Aira María Rojas Medina (2024).

Para Henri Hubert (2016, p. 33), el tiempo también es evidenciado en los rituales, como el caso de este rito de paso Warao, cuando la niña se transforma en mujer y es considerada fértil para la procreación. Sobre esto comenta:

Estão, por definição, associados a datas fixas do calendário ou à recorrência regular de certos fenômenos. Os ritos ocasionais realizam-se igualmente em momentos determinados. Muitos fornecem o pretexto para interpretações de horóscopo, as quais algumas vezes são complicadas para além do verossímil. Ocorre ainda que as exigências a esse respeito se reduzam ao extremo, muito embora o rito guarde sempre um mínimo de determinação temporal, a qual lhe proporciona sua relação com a ocasião que o provoca. O exame de um ritual qualquer será suficiente para mostrar que os ritos variam em função de suas circunstâncias de tempo, senão em sua estrutura essencial, ao menos em suas particularidades acessórias, nas preparações, nas precauções e na atitude que eles exigem.

Posteriormente, al escuchar la intervención de Lairisbeth Arintero Benitez, migrante Warao originaria de la comunidad *Nabasanuka* (*naba* = caño, río o marejada, y *sanuka* = pequeño, pequeña), municipio Antonio Díaz, quien compartió el siguiente testimonio y además elaboró un dibujo (Imagen 24) de sus imaginarios durante el desarrollo de las actividades del grupo de discusión, el día 18/01/2024.

La primera vez cuando me vino la menstruación, justamente estaba de viaje, me iba para otra comunidad y yo no sabía nada porque era una niña y llegamos de noche a mi comunidad, y me bañé sin saber nada, y me desperté y me había llegado la menstruación y le conté a mi mamá. Fue en ese momento donde me cortó el cabello y me quede ahí con ella donde nosotros vivíamos. Como toda niña, cuando vivía en Venezuela me gustaba el deporte, mi mamá me decía para que no saliera de la casa y yo salía a jugar, mi mamá decía que eso era malo, que tenía que quedarme en la casa sin hacer nada.

Todos esas oralidades me llevan a corroborar la importancia de conocer los mitos de los pueblos originarios cuando se pretenden desarrollar actividades con indígenas, en la comprensión de sus imaginarios, se logra entender el porqué de la materialización de los rituales, interpretadas como prácticas fundamentadas en cosmovisiones que aseguran la continuidad de la vida de dichas culturas, especialmente si el grupo asistido, lo conforman indígenas que desarrollaron su cotidianidad en comunidades aisladas como en los caños deltanos.

Imagen 24 — Representación de *Nabarao*, cuando busca en la noche a la mujer en su *janoko* por bañarse dentro del Orinoco con la menstruación



Fuente: Dibujo de Lairisbeth Arintero Benitez, a partir de los mitos que escucha desde niña en la comunidad de *Nabasanuka* (2024).

Indígenas Warao que ahora se encuentran en condición de migrantes-refugiados en los abrigos de Teresina-Piauí, pues es común que el recién llegado a la ciudad desconozca completamente las dinámicas urbanas del nuevo espacio geográfico, pero a su vez, el que se aproxima a la comunidad indígena, también ignora las costumbres del aborigen; en relación a la valoración de las cosmogonías, Lucas Risoto (2014, p. 34) comenta, interpretando a Mircea Eliade:

Muy a menudo, el error (...) consiste en infravalorar la importancia del mito, del que la humanidad vivió millones de años. El logos, traducido como razón, habría triunfado sobre el mito, liberando a la humanidad de un largo periodo de tinieblas. Pero es absurdo suponer que la humanidad haya permanecido en la oscuridad durante milenios. Más bien tenemos que entender que el pensar religioso contenido en los mitos tiene unos caracteres propios que han sido útiles al ser humano y que se contraponen al pensar basado en el logos.

En coherencia con la cita anterior se puede destacar que existen grandes contrastes con relación a las formas de socializar y hacer familia entre las sociedades occidentalizadas y las de comunidades ancestrales que se mantienen o habían mantenido en sus territorios de origen, como el caso de los refugiados Warao, particularmente porque las culturas de los pueblos indígenas presentan características interdependientes o de orden holístico, donde la espiritualidad se refleja en todos los objetos y actos del diario vivir y convivir. Un ejemplo evidente son los ritmos de las uniones matrimoniales y la reproducción familiar, ya que no se da, partiendo de la simple atracción física como sucede en las sociedades modernas, donde los noviazgos pueden ser fugaces y diversos;

en la cotidianidad aborígen casi todos sus miembros se conocen desde la infancia y están al tanto de la línea ascendente de sus antepasados por generaciones a través de la oralidad. De allí que la escucha atenta y respetuosa en torno a los mayores, siempre va a ser un elemento educativo, al respecto Claudio Varini (2000, p. 19) comenta:

La mitología aborígen sigue siendo, en gran parte de los territorios indígenas, un fuerte elemento de cohesión social y de formación individual, así como la pintura y el adorno corporal que han mantenido vivos los valores estéticos y comunicativos de las tradiciones ancestrales.

El conocimiento (...) no comprende solamente la esfera de lo que es material, concreto, tangible, es decir "presente"; incluye también lo que es "inmanente", es decir lo que constituye una presencia invisible, espiritual.

En la interrelación de estas dos dimensiones los indígenas explican la totalidad de su mundo; a ellos les pertenece un dominio sobre lo que está presente, (...). El solo tiene acceso a una forma de pensamiento diferente que le permite mantener en condiciones de equilibrio alma y cuerpo, hombre, naturaleza y mitología.

Entre los aspectos más sobresalientes y por los que nunca se deben analizar las uniones familiares de los Warao, con el mismo lente de un matrimonio urbano, es que el hombre de esta comunidad, generalmente hace familia solo con mujeres indígenas, prueba de ello, son los cuatro abrigos que funcionan en la ciudad de Teresina-Piauí (Poti Velho, CSU Buenos Aires, Emater y Casa de Passagem do Migrantes), donde conviven varias familias desde el 2019, y dentro de los nuevos relacionamientos para formar parejas, no muestran ningún noviazgo fuera de la comunidad migrante hasta la actualidad.

Nosso tempo é especialista em criar au-sências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convoca-dos a integrar não tolera tanto prazer, tanta dos a integrar não tolera tanto prazer, tanta Fuição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos (Krenak, 2020, p. 26-27).

Algo que para un joven blanco, ciudadano, formado en el capitalismo, con experiencia en el uso de preservativos, que no necesariamente relaciona el acto sexual con la decisión de formar familia, y además con aspiraciones tanto académicas como en la pirámide laboral, no contemplaría como limitante para

formar pareja, por otra parte y más allá de los movimientos feministas, la mujer indígena difícilmente renunciaría a la maternidad por intereses profesionales, o porque las informaciones de su currículo lattes sean de impacto; a esto se le debe sumar que todos los grupos indígenas permanentemente están en riesgo de desaparecer como comunidad humana y cultural, y ellos están conscientes de ese peligro.

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspende o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que formos capazes de inventar, não botar ela no mercado. Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência. Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações. O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida. Ter diversidade, não isso de uma humanidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos (Krenak, 2020, p. 32-33).

No son solo por las nefastas condiciones en los que la violenta colonización nos dejó, imponiendo sistemas jurídicos y mentalidades ajenas a nuestras formas de vida, sino también porque a diferencia de los habitantes de las ciudades, muchas de las poblaciones indígenas que aún viven en sus territorios originarios, mantienen modos ancestrales de vida, anclados a lo sagrado, con prácticas rituales que son la representación cíclica y continua, del honrar y repetir procesos orgánicos aprendidos a través de mitos y ritos en torno a la madre tierra, como divinidad gestadora y dadora de vida. Según Risoto (2014, p. 36-37):

Lo sagrado entendido como una fuente de poder tiene una estructura ambivalente. Por un lado atrae y por otro repele. (...) Lo sagrado puede ser también lo que tiene mácula. Los objetos maculados están prohibidos a la experiencia profana. Es necesaria una preparación ritual tanto para tomar contacto con lo maculado como para alejarse de él. Lo maculado es tabú. “Lo que —con una palabra polinesia adoptada por los etnólogos— se llama tabú es precisamente esa condición de los objetos, de las acciones o de las personas “aisladas” y “prohibidas” por el peligro que su contacto lleva consigo.” Los tabúes pueden ser provisionales como la mujer, el muerto o el enfermo. Se explican por una concentración de fuerzas en un determinado lugar.

Partiendo de los aportes del autor, se puede decir que son múltiples los referentes de formas y prácticas que se mantienen vigentes en los cuatro grupos indígenas de migrantes-refugiados, ya que, desde la observación participante, así como los registros de sus oralidades en entrevistas y grupos de discusión, se evidencia la continuidad de sus cosmovisiones, claro sin negar que han incorporado el portugués, el cigarro y hasta la marihuana a sus vidas. Lo cierto es que predominantemente, en los abrigos de Teresina-Piauí, las pautas de crianza fundamentadas en mitos fundantes de la educación propia del Warao, forman parte de sus formas de relacionarse en la nueva cotidianidad.

Imagen 24 — Foto del Grupo de discusión sobre los sueños y mitos Warao, desarrollado en el Abrigo Poti Velho de Teresina-Piauí



Fuente: Elaborada por el autor (2024).

También se puede percibir, como ambas narrativas de las dos jóvenes Warao, son ricas en imaginarios y memorias ancestrales que se interconectan multiculturalmente con otros pueblos y esas transformaciones del cuerpo de niña a mujer, de la mudanza del cabello y el alejarse de juegos para asumir nuevos compromisos de la adultez, en relación a lo antes narrado por las dos jóvenes madres Warao que migraron a Teresina, podemos citar a fin de complejizar el estudio entre ilustraciones, entrevistas y antecedentes antropológicos

registrados sobre el rito de paso de la primera menstruación, a Mosonyi (2024, p. 35), cuando narra:

Entre las ceremonias relacionadas con la vida sexual se destacan aquellas que tienen que ver con la primera menstruación. Lo primero que hace la muchacha *-anibakaida-* es cubrirse bien los ojos con ambas manos. Luego la llevan a una casita hecha especialmente para albergar a las mujeres mientras tienen la regla. En seguida le buscan una mujer para que sea su madrina de sangre, quien permanecerá todo el tiempo a su lado. Cuenta también con un padrino quien le fabrica unos asientos especiales, le corta el pelo al rape, y hace otras diligencias para asegurar la comodidad de su ahijada. Al final de la primera menstruación la adolescente es entregada a su prometido por sus padres, y posteriormente se hace una gran celebración con tortas de yuruma *-fécula de moriche-* y otros tipos de comida, durante la cual se divierten contando cuentos y riéndose, sin ningún desorden.

El mito Warao presenta una idea de tiempo y los ritos de ese pueblo indígena establecen el ritmo y los ciclos, orientados por la calma y serenidad que caracteriza al aborígen, de allí que se hace interesante retomar la discusión con los planteamientos de Halbwachs, porque este autor rechazaba la idea de la memoria pura por ser de orden metafísica y fundamentada en la espiritualidad, por otro lado, profundiza en la teoría de la memoria del cuerpo por ajustarse a la perspectiva de transformación de la realidad social sujeta a la acción en manos de los hombres; en otras palabras, desde la mirada filosófica no establece una doble verdad al estilo averroísta latino del siglo XIII³⁰, o logra desmentir la argumentación teleológica y teológica de Bergson, sino que interpreta en la sociedad un monopsiquismo³¹ compartido por todos los seres humanos a partir de la dimensión social, que le permiten establecer argumentos claves desde un punto de vista diferente pero no contradictorio, sino complementario de la multidimensionalidad y multisensorialidad de la memoria, expresando la influencia de la tradición y la familia en la ciudad durante un tiempo actual, al momento justo en el que el sujeto trae la imagen del recuerdo al ahora, ejemplificando:

Cuando una familia vive por mucho tiempo en la misma ciudad, o cerca de los mismos amigos, ciudad y familia, amigos y familia se constituyen

³⁰ Averroes: Filósofo musulmano que escribió comentarios sobre la obra de Aristóteles que provocaron feroz confrontación entre el clero y los filósofos, dando origen al averroísmo, doctrina de la doble verdad, esto es, de una verdad de razón, que se puede extraer de las obras de Aristóteles, o filósofo por excelencia, y de una verdad de fe: ambas pueden oponerse (Abbagnano, 2007, p. 100).

³¹ Monopsiquismo: Doctrina de la unidad de la alma intelectual en todos los hombres (Abbagnano, 2007, p. 682).

como sociedades complejas. Surgen entonces los recuerdos, entendidos en dos marcos de pensamiento comunes a los miembros de los dos grupos. Para reconocer un recuerdo de este tipo, uno debe ser parte de ambos al mismo tiempo. Es una condición que se cumple, desde hace algún tiempo, por una parte de los habitantes de la ciudad, por una parte de los miembros de la familia (Halbwachs, 1925, p. 24, traducción nuestra)³².

Allí se evidencia la concepción de tiempo-espacio que maneja el autor, postura práctico-social evidentemente más desarrollada, pero con aproximación a la memoria hábito de Bergson. Además, se desvela para el lector, los códigos culturales de la familia, amistades y ciudad que naturalmente poseen un lenguaje generador de vínculos, pero al final de ese mismo párrafo, Halbwachs deja ver su perspectiva sobre la acción, comentando la influencia determinista:

Debemos encontrarnos o ponernos en condiciones que permitan que estas dos influencias combinen mejor su acción, para que la memoria reaparezca y sea reconocida. El resultado es que parece menos familiar, que incluso vemos claramente los factores colectivos que lo determinan, y que tenemos la ilusión de que es menos que los demás bajo el poder de nuestra voluntad... (Halbwachs, 2004, p. 25).

Preámbulo que lo lleva a afirmar que existe una cadena de acciones a partir de relaciones causales (causa-efecto) que moldean la vida de las personas de forma determinista y “*No nos damos cuenta de que, sin embargo, somos solo un eco*” (Halbwachs, 2004, p. 25), enunciado de impacto con la fuerza de un meta relato, y que se infiere pudo sustentar desde la corriente filosófica desarrollada por el geógrafo alemán Friedrich Ratzel, sobre la que comenta: “*Los filósofos han demostrado que el sentimiento de libertad se explica por la multiplicidad de series causales que se combinan para producir una acción*” (Halbwachs, 2004, p. 29). Lo interesante, es que para Byung-Chul Han (2023, p. 8):

³² “Quand une famille vit longtemps dans une même ville, ou à proximité des mêmes amis, ville et famille, amis et famille constituent comme des sociétés complexes. Des souvenirs prennent naissance alors, compris dans deux cadres de pensées qui sont communs aux membres des deux groupes. Pour reconnaître un souvenir de ce genre, il faut faire partie en même temps de l'un et de l'autre. C'est une condition qui est remplie, pendant quelque temps, par une partie des habitants de la ville, par une partie des membres de la famille”.

Es el carácter inintencionado e involuntario el que nos vuelve clarividentes, dando claridad al acontecer, al ser que antecede tanto a la voluntad como a la conciencia.

En una breve narración titulada *No olvides lo mejor*, Benjamín bosqueja una parábola de la vida lograda. El protagonista es un hombre activo que lleva a cabo sus «asuntos» con determinación y extremo cuidado. Registra todo hasta el más mínimo detalle. Cuando se trata de una cita, es «la puntualidad personificada». Para él no existe «la menor grieta por la cual el tiempo hubiera podido asomarse». No conoce, por tanto, el tiempo *libre*. Lleva una vida activa, pero es extremadamente infeliz. Entonces sucede algo inesperado que tiene como consecuencia un cambio radical. Se deshace de su reloj y ejercita el llegar tarde. Cuando el otro hace ya tiempo que se fue, se sienta «a esperar». Las cosas suceden ahora por sí mismas sin su intervención y lo hacen feliz. Se le revela el destino: «Lo visitaban amigos cuando menos había pensado en ellos y más los necesitaba y los regalos de estos, que no eran valiosos, le llegaban en momentos tan oportunos como si tuviera el destino en sus manos». Se acuerda de la fábula del pastorcito al que «un domingo» se le da acceso a la montaña con ricos tesoros, pero con la enigmática instrucción: «No olvides lo mejor». Lo mejor es el no-hacer. La parábola de la inactividad de Benjamín cierra con estas palabras: «En esa época estaba bastante bien. Solucionaba pocas cosas y nada le parecía concluido».

Inspirado por este párrafo en *Vida Contemplativa* de Han, puedo profundizar en mis recuerdos y expresar desde mi más íntimo lugar de enunciación, apoyándome en la educación familiar que recibí en casa de mi madre, para contradecir plenamente esa visión monocultural de la memoria colectiva, donde se promociona la idea de que solo se es libre a partir de la acción, en la **Memoria Comunal** de las culturas indígenas guayanesas, la libertad del reposo, la paz de no limitar, medir y cronometrar tus tiempos y ritmos, la tranquilidad mental y espiritual de no competir, por quien produce o acumula más ganancias, esa es la real libertad, la forma en que el indígena comparte lo mucho o poco que tenga, y siempre tiene tiempo para compartir con su gente, saberes ancestrales que el sociólogo nunca fue capaz de comprender.

5 MUSIBU (“Sueños”)

A humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes - a sub-humanidade. Por-que tem uma humanidade, vamos dizer, bacana. E tem uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na terra. Parece que eles querem comer terra, mamar na terra, dormir deitados sobre a terra, envoltos na terra. A organicidade dessa gente é uma coisa que incomoda, tanto que as corporações têm criado cada vez mais mecanismos para separar esses filhotes da terra de sua mãe. "Vamos separar esse negócio aí, gente e terra, essa bagunça. É melhor colocar um trator, um extrator na terra. Gente não, gente é uma confusão. E, principalmente, gente não está treinada para dominar esse recurso natural que é a terra." Recurso natural para quem? Desenvolvimento sustentável para quê? O que é preciso sustentar?

A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo.

Indígena Creniques, Ailton Krenak (2020, p. 21-23)
Ideias para adiar o fim do mundo

El sentir de la guayanesidad se debe fundamentar en la ética y el pensamiento crítico, libre de ataduras eurocéntricas que ponen un velo, cuando pretenden ocultar los daños que producen sus acciones con el abuso de poder. Hay que tener presente que todos los nacidos en el territorio, son agentes primordiales y corresponsables para revitalizar constantemente ese sentir por lo propio, promoviendo o difundiendo el legado heredado de esas tierras, que en tiempos originarios llamaron Guiana, y que al paso de los siglos y la castellanización de los que escribieron la historia se transformó en Guayana.

Por todo lo expuesto anteriormente, es importante reafirmar que ningún pueblo indígena suramericano y especialmente los Warao, oriundos del Delta del Orinoco-Venezuela, deberían ser abordados para estudiar sus memorias en torno a lo ritual, lo mítico y lo espiritual, con el criterio eurocéntrico de las memorias colectivas, teorización que desconoce e invisibiliza la importancia de los sueños, la pasión de la inactividad contemplativa y los tiempos cíclicos de los no humanos, el tiempo libre para el goce y la fiesta y el tiempo mítico del siempre o cuando todos éramos pájaros, grillos o cunaguaros, cosmovisiones propios de nuestras culturas ancestrales.

Al revisar detalladamente la producción bibliográfica de distintas argumentaciones realizadas sobre la memoria, se puede percibir que especialmente los autores indígenas, a lo que se suman otros pensadores latinoamericanos y asiáticos, establecen puntos de vista que generan separaciones entre sus posturas teóricas y las generalizaciones de Halbwachs con su universalización de las memorias colectivas. Esto especialmente debido a las variadas perspectivas ontológicas, epistemológicas y metódicas que orientaron sus discursos; brechas especialmente vinculadas en torno a las dinámicas que generan los recuerdos, así como la concepción teleológica³³ y teológica³⁴ del tiempo y la acción del ser humano (yo/ser) en sus diferentes estados mentales, consciente, inconsciente, expandido y alterado.

Los hallazgos se desvelan tras analizar los modos de vida de los indígenas Warao en condición de migrantes-refugiados que habitan el nordeste

³³ Teleología: "Este termo foi criado por Wolff para indicar a parte da filosofia natural que explica os fins das coisas. O mesmo que finalismo" (Abbagnano, 2007, p. 943).

³⁴ Teología: "Disciplina filosófica que estudia el conjunto de creencias religiosas a partir de sus dogmas y conceptos y manifestaciones" (Abbagnano, 1994, vol. 1, p. 468).

brasileño, específicamente: Teresina-Piauí, esto a la luz de los abordajes discursivos y las argumentaciones contenidas sobre las categorías tiempo originario y tiempo de la modernidad, así como pasión espiritual y acción religiosa, proceso de análisis interpretativo a fin de intentar aproximarme para comprender la forma de generar y compartir las **Memorias Comunes**, como creaciones y co-creaciones onto-epistemológicas y multi-paradigmáticas que se fundamentan en los pluriversos cosmogónicos de los pueblos indígenas de estas “tierras de muchas aguas”, generando una red de sinergias que se desprenden de los saberes ancestrales heredados de nuestros mayores, revitalizados a través de la oralidad del mito y la vigencia del rito.

Ahora bien, si la visión de tiempo de la filosofía positivista permite la medición, fragmentación y determinación de velocidades de la particularidad individual a la generalización, ésta fue a su vez, un antecedente del materialismo histórico que contribuyó para ver en el tiempo, el poder transformador de las revoluciones sociales protagonizadas por los colectivos, pero, por otra parte también se pudo identificar, que el concepto en nuestra actualidad posmoderna se percibe más ambiguo y difuso por su carácter polisémico, pues es interpretado subjetiva e intersubjetivamente como cronológico para la medición de eras, milenios, siglos, épocas, años, horas, minutos, segundos, microsegundos, etc., además del tiempo como estado meteorológico cambiante y cíclico.

En lo que se refiere a la acción, se alcanzó a indagar que los sujetos sociales asumen culturalmente, aptitudes y actitudes pasivas o activas como creadores de epistemologías a través de la memoria, la primera se evidencia en las culturas ancestrales y grupos que realizan prácticas místicas vinculadas a la meditación y contemplación como puente transpersonal, llevando al sujeto a espacios de trance para tener acceso a estados expandidos o alterados de conciencia, donde se encuentran con sus espíritus, deidades y animales de poder (totémicos), mediante el sueño nocturno o el consumo de ayahuasca, hongos, chichas fermentadas, hojas de coca, cannabis, infusiones de floripondios, etc., manteniendo viva las distintas cosmovisiones originarias de las etnias que habitan la Gran Región Guayana.

Esas creencias e impresiones captadas por el método de la intuición individual y sin la necesidad del lenguaje, sino de las sensaciones, ejercen en las cotidianidades indígenas la duración como esencia de la vida y no una

sucesión de instantes, permitiendo así, la coexistencia de un pasado que está oculto en el presente, marcado por la diferencia como libertad y no una cadena de causas y efectos, como explican las dinámicas sociales desde occidente.

En el segundo caso, la acción es percibida en el estado consciente del humano, anclada activamente en el ego euro-cristiano y positivista como centro del universo y único protagonista de las transformaciones en el mundo, de allí que el yo/ser individual del empirismo, procura medir y controlar los estímulos y la velocidad de memorización para los procesos de aprendizaje que contribuyen al trabajo, mientras que la mirada sociológica del materialismo interpreta los ciclos de producción de la memoria como ecos colectivos de un sistema de tradiciones conductistas institucionalizadas por las familias, de acuerdo al espacio y tiempo que las determina. Con esto se niega la capacidad creadora y co-creadora de las comunidades, invisibilizando la sabiduría de los pueblos indígenas, que no se rinden ante el proyecto civilizatorio de la modernidad.

Para cerrar y apoyado en las evidencias de los postulados trabajados, se puede reafirmar como aporte epistemológico que la memoria es multidimensionalidad y multisensorialidad, pues ella tal como lo presenta Henri Bergson con su vitalismo y sentido común, antecede a lo humano, formando parte de la vida desde hace millones de años, manteniendo una duración permanente del *élen vital* como evolución a partir de la aparición de las primeras células procariotas anaerobias, hasta lo que somos hoy, un yo/ser complejo con atributos físico-químicos, bio-psicológicos, socioculturales y espirituales, que nos permite desde una de las dimensiones, identificar la capacidad de aprendizaje para establecer asociaciones en el medio donde desarrollamos nuestra cotidianidad.

Es importante decir que los hallazgos no son concluyentes y si apenas una aproximación que merece más profundidad, incorporando en la complejización las últimas tendencias científicas que desplazan al humano como creador de conocimientos, centrándose en explorar el uso de la memoria digitalizada y conectada a la red para desarrollar inteligencia artificial, además de la Big Data como macro repositorio de memorias, que busca dar respuesta mediante el análisis de algoritmos a los consumidores, de sus necesidades incluso antes de que estos se den cuenta de sus propios requerimientos, en la nueva sociedad hipermoderna y la distorsionada era Tromp.

Me despido dejando un fragmento del contra-colonialista Antônio Bispo Santos, quien en su primera página del libro *A terra dá, a terra quer*, nos presenta de forma casi poética un hermoso regalo que forma parte de sus memorias vividas y comprendidas desde la pasión contemplativa y la libertad del tiempo que cada vez más, el capitalismo y la academia competitiva y cientificista suprime en nuestras vidas, por la visión materialista de la producción como centro de la existencia humana.

Nos primeiros passos da minha vida, os mais velhos me orientaram a ouvir os cantos dos pássaros e os chiados da mata. Compreendo o ambiente onde dei os meus primeiros passos como uma das bases de lançamento da minha trajetória. Uma memória maravilhosa desse tempo, que ainda pulsa, é acordar ouvindo o canto da passarada informando quais as condições meteorológicas do dia.

Os pássaros nos avisavam se ia chover, se ia ter sol ou se o céu ficaria nublado. Informado por eles, ainda antes de me levantar, eu já tinha a noção de como seria o dia. Outro pulsar das memórias de criança é o caminho da roça, que fazíamos junto às gerações mais velhas, a geração mãe e a geração avó. Ouvíamos a sonoridade emitida pela mata, a partir do movimento do vento e das águas dos riachos, rios e das cachoeiras, dependendo de por onde passávamos.

No caminho da roça, os pássaros continuavam com as suas cantigas, comemorando a fartura que haviam encontrado ao colher os frutos das árvores. Eles também nos contavam sobre outras vidas que passavam por perto naquele momento, fosse por uma questão de segurança e proteção ou apenas anunciando que o ambiente estava sendo ampliado com mais presenças. Essas são memórias recorrentes, para as quais eu volto sempre que encontro um obstáculo na minha caminhada. É onde me reanimo e é de onde sou novamente remetido, agora com uma força maior, que ultrapassa os obstáculos e dá continuidade ao percurso (Bispo dos Santos, 2023, p. 10-11).

Infinitas gracias por otorgarme parte de su tiempo, en la pasividad contemplativa de la lectura y desde el goce del reencuentro con nuestras raíces originarias, como una forma se sumar esfuerzos para identificar, dignificar y dar a conocer las formas ancestrales aún vigentes de **Memoria Comunal**.

Henry.

Referencias

ABBAGNANO, Nicola. **Diccionario de filosofía**. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2007.

ABBAGNANO, Nicola. **Historia de la Filosofía**. vol. 1. Barcelona: Hora, 1994.

ACNUR. Portal Agência da ONU para Refugiados. **Tudo o que o ACNUR fez em 2020 com o seu apoio**, 20 dic. 2020. Disponible en: <https://www.acnur.org/br/noticias/comunicados-imprensa/tudo-o-que-o-acnur-fez-em-2020-com-o-seu-apoio>. Acceso en 25 may 2024.

AGUIRRE, Ángel. **Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural**. México: Alfaomega, 1997.

AMELIACH, José M. La Guayana Esequiba: algunos datos sobre su reclamación. **Aporrea.org**. Venezuela, 05 nov. 2011. Disponible en: <http://www.aporrea.org/actualidad/a132991.html>. Acceso en: 18 enero 2024.

AMODIO, Emanuele; RIVAS, Yelitza; DOX, Clever. **Las pautas de crianza del pueblo warao de Venezuela**. Caracas: Ministerio de Educación y Deportes y Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, 2006.

ANGOSTO FERNÁNDEZ, Luis F. Donde lo pemón se torna indígena: perspectivas etnográficas para el estudio de las políticas étnicas y la conciencia colectiva. **Antropológica**. Tomo LIII, n. 111-112, p. 13-34, 2009.

ARCO MINERO del Orinoco: 4 años de destrucción ambiental y combustión para la violencia. **El Impulso**, Barquisimeto, 27 feb. 2020. Disponible en <https://www.elimpulso.com/2020/02/27/arco-minero-del-orinoco-4-anos-de-destruccion-ambiental-y-combustion-para-la-violencia>. Acceso en: 04 jun 2022.

ARAÚJO, Helciane de Fátima Abreu; MACIEL, Pedro Costa. As lógicas Warao e “occidental” em confronto: a construção de políticas públicas de atenção a refugiados em contexto de interculturalidade no Estado do Maranhão. *In*: LIMA, Carmen Lúcia Silva; CIRINO, Carlos Alberto Marinho; MUÑOZ, Jenny González (org.). **Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao**. Recife: UFPE, 2020. p. 193-218.

ARENDT, Hannah. De la historia a la acción. *In*: ARENDT, Hannah. **Labor, trabajo, acción**. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995. p. 89-107.

ARISTÓTELES. **Categorías**. Buenos Aires: Ediciones Colihue. 2009.

AUGÉ, Marc. **Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad**. Barcelona: Gedisa, 2008.

AYALA, Cecilia; WILBERT, Werner. **Gente de la curiara: los Warao. Un pueblo indígena de caños y humedales**. Caracas: Fundación La Salle, 2012.

BALANDIER, Georges. **El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento**. España Gedisa, 1999.

BERGSON, Henri. **Materia y memoria**: ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu. Buenos Aires: Cactus, 2006.

BELLO, Luis Jesús. Venezuela: Indígenas aislados, grupos ilegales y Covid-19. **Ecoamazônia**, Boa Vista, 2 jul. 2021. Disponible en: <https://www.ecoamazonia.org.br/2021/07/venezuela-indigenas-aislados-grupos-ilegales-covid-19/>. Acceso en: 05 mayo 2025.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

BOON, Lisseth; RAMÍREZ, María; MELÉNDEZ, Lorena. Viaje a la fosa de la devastación del Arco Minero. **Especial de Correo del Caroní, S.l.**, 18 sept. 2022. Disponible en: <https://alianza.shorthandstories.com/viaje-devastacion-arco-minero/index.html?s=08#group-section-Creditos-fAoeyn2w1D>. Acceso en: 05 mayo 2025.

BOUCHERVILLE, Gisele; CIRINO, Carlos; CHAVES, María. **Mundos entrelazados**: perspectivas de si e do outro. Rio de Janeiro: Autografia, 2022.

BRICEÑO DE BERMÚDEZ, Tarcila. **Comercio por los ríos Orinoco y Apure durante la segunda mitad del siglo XIX**. Caracas: Fondo Editorial Tropykos, 1993.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012.

CANDAU, Joël; MAZZUCCHI, Maria Leticia Ferreira. Mémoire et patrimoine: des récits et des affordances du patrimoine. **Educar em Revista**, Curitiba, n. 58, p. 21-36, out./dez. 2015. DOI: 10.1590/0104-4060.43469. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/er/a/3HJy9m3pR7rVQ6RJwvjLJdw/?format=pdf&lang=fr>. Acceso en: 8 jun. 2022.

CARRASQUERO, Ángela; FINOL, José Enrique. Mito, concepciones del cuerpo y *yonna wayuu*. **Revista Omnia**, v. 16, n. 1, p. 18 - 34, enero/abr. 2010. Disponible en: <https://produccioncientificaluz.org/index.php/omnia/article/view/7302/7290>. Acceso en: 05 mayo 2025.

CHACÓN, Andrea. **La escasez de alimentos en Venezuela (2013 - 2015)**: análisis de fallas y mejoras en la cadena de suministro de la carne de pollo. Tesis de Grado (Escuela de Administración y Negocios) - Universidad de San Andrés, Buenos Aires, 2015. Disponible en: <https://dspaceapi.live.udesa.edu.ar/server/api/core/bitstreams/697c28bc-7191-4ac4-b55b-972eaf692d3f/content>. Acceso en: 04 abr. 2025.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho; LIMA, Carmen Lúcia Silva. Crianças indígenas Warao institucionalizadas: violação de direitos. *In*: CIRINO, Carlos Alberto Marinho; LIMA, Carmen Lúcia Silva; MUÑOZ, Jenny González. (org.). **Os Warao no Brasil**: diáspora, políticas e direitos indígenas. Mossoró: Edições UERN, 2022. p. 268-294.

COLECCIÓN Grabados Nacionales (Serie Descubre Bolívar). Caracas: Cadena Capriles, 2011.

COLOMBRES, Adolfo. **Nuevo manual del promotor cultural II**. 2. ed. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2012.

COMUNICADO Alto a la persecución y torturas contra integrantes del pueblo indígena Pemón. Provea (Programa Venezolano de Educación Acción em Derechos Humanos), 1 marzo 2019. Disponible en: <https://provea.org/actualidad/comunicado-alto-a-la-persecucion-y-torturas-contra-integrantes-del-pueblo-indigena-pemon/>. Acceso en: 24 sep 2023.

CORONIL, Fernando. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 50-62. Disponible en: <https://ufrb.edu.br/educacaodocampo/imagens/Edgardo-Lander-org-A-Colonialidade-do-Saber-eurocentrismo-e-ciencias-sociais-perspectivas-latinoamericanas-LIVRO.pdf>. Acceso en: 05 mayo 2025.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DANTAS, Fabiana. O patrimônio cultural protegido pelo Estado brasileiro. *In*: CAMPOS, Juliano B.; PREVE, Daniel R.; SOUZA, Ismael F. (org.). **Patrimônio cultural, direito e meio ambiente**: um debate sobre a globalização, cidadania e sustentabilidade. Curitiba: Multideia, 2015. p. 31-54. Disponible en: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/texto_especializado.pdf. Acceso en: 8 jun. 2022.

DARBELLAY, Frédéric. Rethinking inter- and transdisciplinarity: Undisciplined knowledge and the emergence of a new thought style. **Futures**, n. 65, p. 163-174, Jan. 2015.

DE CORA, María Manuela. **Kuai-Mare**: Mitos aborígenes de Venezuela. Caracas: Monte Ávila, 1972.

DORRICO, Julie. **Eu sou macuxi e outras histórias**. Nova Lima: Editora Caos & Letras, 2019.

DURAND, Gilbert. **Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2004.

EL ORIGEN del Universo y el equilibrio de mundo según los huicholes. Cultura Colectiva, 11 enero 2017. Disponible en: <https://culturacolectiva.com/historia/el-origen-del-universo-y-el-equilibrio-del-mundo-segun-los-huicholes/>. Acceso: 05 mayo 2025.

FINOL, José Enrique. **Etno-Semiótica del Mito**: la transición naturaleza cultura en el relato mítico Wayuu. [S.l.]: José Enrique Finol, 2012. Disponible en: <https://www.joseenriquefinol.com/wp-content/uploads/2020/07/Etno->

Semi% C3%B3tica-del-Mito_-la-transici%C3%B3n-naturaleza-cultura-en-el-relato-m%C3%ADtico-Wayuu.pdf. Acceso en: 05 mayo 2025.

FLORES APAZA, Policárpico; RUIZ, Fernando Montes; ANDIA, Elizabeth; HUANACUNI, Fernando. **El hombre que volvió a nacer**: Vida, saberes y reflexiones de un amawtá de Tiwanaku. La Paz: AOS / PADEM / COSUDE, 2005.

GALEANO MARÍN, María Eumelia. **Estrategias de investigación social cualitativa**: el giro em la mirada. Medellín: La Carreta, 2004.

GERARDO, Diana Roselly Pérez. **Silvia Rivera Cusicanqui y el mestizaje colonial andino**. Jornadas de Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo. Mendoza, Argentina, 2013. Disponible en: https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/6198/perezgerardoponmesa7.pdf. Acceso en: 1 nov 2024.

GHISO, Alfredo. **Potenciando la diversidad** (Diálogo de saberes, una práctica hermenéutica colectiva). Medellín: Universidad de Antioquia, 2000.

GRAEBIN, Cleusa Maria Gomes; GRAEFF, Lucas. Maurice Halbwachs: dos quadros sociais à memória coletiva. *In*: BERND, Zilá; GRAEBIN, Cleusa Maria Gomes (org.). **Memória Social**: revisitando autores e conceitos. Canoas: UnilaSalle, 2018. p. 55-70.

GROSGOUEL, Ramón. Racismo/Sexismo Epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XIV. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 19, p. 31-58, jul./dic.2013.

GUBA, Egon G.; LINCOLN, Yvonna S. Paradigmas en competencia en la investigación cualitativa. *In*: DENMAM, Catalina A.; HARO, Jesús Armando (org.). **Por los rincones. Antología de métodos cualitativos en la investigación social**. Sonora: Colegio de Sonora, 2002. p. 113-145.

GUBER, Rosana. **La etnografía**: método, campo y reflexividad. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2001.

GUMILLA, José. **Historia natural, civil y geográfica de las naciones situadas en las riveras del Río Orinoco**. Barcelona: Imprenta de Carlos Gibert y Tutó, 1791.

GURDIÁN-FERNÁNDEZ, Alicia. **El Paradigma Cualitativo en la Investigación Socio-Educativa**. San José: Coordinación Educativa y Cultural Centroamericana (CECC); Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI), 2007.

HALBWACHS, Maurice. **La memoria colectiva**. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004. Disponible en: https://www.academia.edu/17123309/141999311_Halbwachs_Maurice_La_Memoria_Colectiva_pdf. Acceso en: 05 mayo 2025.

HALBWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Librairie Félix Alcan, 1925.

HAN, Byung-Chul. **Vida contemplativa**: elogio de la inactividad. Barcelona: Penguin Random House, 2023.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**: Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 6. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

HISTÓRIAS INDÍGENAS. Exposição realizada no Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand – MASP, São Paulo, de 20 de outubro de 2023 a 25 de fevereiro de 2024. Disponível em: <https://www.masp.org.br/exposicoes/historias-indigenas>. Acesso em: 05 mayo 2025.

HOBBSAWN, Eric. A produção em massa de tradições: Europa, 1870 a 1914. In: HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (org.) **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 271-316.

HUBERT, Henri. **Estudo sumário da representação do tempo na religião e na magia**. Organização e edição de Rafael Faraco Benthien, Miguel Soares Palmeira, Rodrigo Turin. Edição bilíngue e crítica. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

IBAÑEZ, Tomás. **Municiones para disidentes**. Realidad-Verdad-Política. Barcelona: Gedisa, 2001a.

IBAÑEZ, Tomás. **Psicología Social Construcccionista**. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2001b.

INGARIKÓ, Dilson Domente. *Wayaka Yek*. A origem da sabedoria e conhecimento. In: BOUCHERVILLE, Gisela; CIRINO, Carlos; RESENDE, Maria. **Mundos Entrelaçados**: perspectivas de si e do outro. Rio de Janeiro: Autografia, 2022. p. 59-65

JIMÉNEZ, Maritza. **Rómulo Gallegos, obra y destino**. Sociedad de autores y compositores de Venezuela, Caracas. 2007.

JOURNAL de la Sociéte des Américanistes. Tome 14-15, 1922. Disponível em: https://www.persee.fr/issue/jsa_0037-9174_1922_num_14_1?sectionId=jsa_0037-9174_1922_num_14_1_3990. Acesso em: 05 mayo 2025.

JUNG, Carl G. **Arquetipos e inconsciente colectivo**. Barcelona: Ed. Paidós, 1970.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Ay Kakyri Tama**: eu moro na cidade. São Paulo: Pólen, 2018.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Saberes da Floresta**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

- KOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel; ESCOBAR, Arturo; DEMARIA, Federico; ACOSTA, Alberto (coord.). **Pluriverso**: un diccionario del posdesarrollo. Barcelona: Icaria editorial, 2019.
- KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia Das Letras, 2022.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia Das Letras, 2020.
- KUHN, Thomas S. **La estructura de las revoluciones científicas**. Buenos Aires: Fondo de cultura Económica, 2004.
- LAHAM, Mirta. **El Modelo Biopsicosocial**. Psicología de la Salud [Documento en línea], 2006. Disponible en: <http://www.psicologiadelasalud.com.ar/art-comunidad//el-modelo-biopsicosocial-154.html?p=1>. Acceso en: 30 jun. 2023.
- LANDER, Edgardo. 2005. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 8-21. Disponible en: <https://ufrb.edu.br/educacaodocampo/imagens/Edgardo-Lander-org-A-Colonialidade-do-Saber-eurocentrismo-e-ciC3AAncias-sociais-perspectivas-latinoamericanas-LIVRO.pdf>. Acceso en: 05 mayo 2025.
- LANGER, Johnni. Teorias e métodos para o estudo da mitologia nórdica. *In*: **Revista de Estudos da Religião (REVER)**, v. 18, n. 1, p. 237- 270, 2018. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6583604>. Acceso en: 4 jun. 2023.
- LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru: EDUSC, 2002.
- LECOMPTE, Margaret; GOETZ, Judith. **Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa**. Madrid: Ed. Morata, 1988.
- LEFEBVRE, Henri. **La producción del espacio**. Madrid: Capitán Swing Libros, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- LEWY, Matthias. Más allá del punto de vista: sonorismo amerindio y entidades de sonido antropomorfas y no-antropomorfas. *In*: BRABEC DE MORI, Bernd; LEWY, Matthias; GARCÍA, Miguel A. (ed.). **Sudamérica y sus mundos audibles**: cosmologías Y prácticas sonoras de los pueblos indígenas. Berlín: Gebruder Mann Verlag, 2015. p. 83-98.
- LIMA, Carmen Lúcia S. Interculturalidade e os desafios da inclusão dos Warao. **Revista EntreRios** do PPGANT-UFPI, Teresina, v. 3, n. 2, p. 137-152, 2020. DOI: <https://doi.org/10.26694/rer.v3i02.12036>. Disponible en: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/entrierios/article/view/5203/4102>. Acceso en: 05 mayo 2025.

MÁRQUEZ PEREZ, Efraín. La perspectiva epistemológica cualitativa en la formación de docentes en investigación educativa. **Revista de Investigación**, Caracas, v. 33, n. 66, p. 13-35, 2009. Disponible en: https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1010-29142009000100002. Acceso en: 05 mayo 2025.

MARTÍNEZ, Miguel M. La investigación cualitativa (síntesis conceptual). **Revista IIPSI**, Facultad de Psicología UNMSM, Lima, v. 9, n. 1, p. 123-146, 2006. Disponible en: https://sisbib.unmsm.edu.pe/BVRevistas/Investigacion_Psicologia/v09_n1/pdf/a09v9n1.pdf. Acceso en: 05 mayo 2025

MARX, Karl. **Das Kapital**. Kritik der politischen Ökonomie. Buch I. Hamburg: Friedrich Engels. 1867.

MATTOS, Gil Passos de. Etnoarqueologia Quilombola: materialidade e memória do território da comunidade quilombola Fazenda Cachoeira em Piratini, Rio Grande do Sul, Brasil. **Revista Pesquisas, Antropologia**, São Leopoldo, n. 77, p. 15-200, 2022. Disponível em: <https://www.anchietano.unisinus.br/publicacoes/antropologia.htm>. Acceso en: 23 sept. 2023.

MOSCOVICI, Serge. **El psicoanálisis, su imagen y su público**. Buenos Aires: Huemul. 1979.

MOSONYI, Esteban Emílio. **Identidad nacional y culturas populares**. Caracas: Fondo Editorial Fundarte. 2012.

MOSONYI, Esteban Emilio. La sexualidad indígena vista a través de dos culturas: Warao y Guajibó. *In*: CIRINO, Carlos Alberto Marinho; LIMA, Carmen Lúcia Silva; MUÑOZ, Jenny González. **Warao Janoko emo: uma década da diáspora dos indígenas refugiados venezuelanos para o Brasil**. Boa Vista, RR: UERR Edições, 2024. p. 32-42. Disponible en: <https://edicoes.uerr.edu.br/index.php/inicio/catalog/view/125/114/1105>. Acceso en: 05 mayo 2025.

MUNDURUKU, Daniel. **A primeira estrela que vejo é a estrela do meu desejo, e outras histórias indígenas de amor**. São Paulo: Global Editora, 2009.

MUTUAL, Griselda. Arco Minero del Orinoco, Mons. Divassón: su futuro depende del rumbo del país. **Vatican News**, Vaticano, 19 feb. 2019. Disponible en: <http://www.vaticannews.cn/es/iglesia/news/2019-02/arco-minero-orinoco-mons-divasson-futuro-depende-rumbo-pais.html>. Acceso em 05 mayo 2025.

NIETZSCHE, Friedrich. **La Gaya Ciencia**. Buenos Aires: Libertador, 2011.

OKAL K'OKAL, Josiah Asa. ¿Por qué hemos llegado aquí? Una mirada histórica del desplazamiento warao desde Brasil. *In*: LIMA, Carmen Lúcia Silva; CIRINO, Carlos Alberto Marinho, MUÑOZ, Jenny González (org.). **Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao**. Recife: Ed. UFPE, 2020. p. 86-

119. Disponible en:

<https://editora.ufpe.br/books/catalog/download/55/58/171?inline=1>. Acceso en: 8 jun 2022.

ORWELL, George. 1984. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PAINEL de informações sobre populações indígenas refugiadas e migrantes no Brasil. **Painéis interativos de dados do ACNUR Brasil**. Disponible en: <https://bit.ly/painel-indigena>. Acceso en: 25 mayo 2024.

PALERMO, Zulma. **La opción decolonial**. CECIES, Pensamiento latinoamericano alternativo, 2010.

PAVÓN-CUÉLLAR, David. **Além da psicologia indígena: concepções mesoamericanas da subjetividade**. São Paulo: Perspectiva, 2022.

PERALTA, Elsa. Abordagens teóricas ao estudo da memória social: resenhas críticas. **Arquivos da Memória**, Lisboa, n. 2, p. 4-23, 2007. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2391753>. Acceso en: 05 mayo 2025.

PERERA, Miguel Ángel. **El Orinoco domeñado: frontera y limite**. Guayana siglo XVIII. Ecología cultural y antropología histórica de una colonización breve e inconclusa 1704 - 1817. Caracas: Universidad Central de Venezuela y Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, 2006.

PÉREZ CARDONA, Aníbal. **Warao**. Tecendo um diálogo de igualdade. Natal: Plataforma Regional de Coordenação Interagencial para Refugiados e Migrantes da Venezuela R4V, 2020. Disponible en: <https://www.r4v.info/pt/document/warao-tecendo-um-dialogo-de-igualdade>. Acceso en: 05 mayo 2025.

PIAGET, Jean. **Seis estudios de psicología**. Barcelona: Editorial Labor. S. A., 1991.

PLAN PAÍS presentó solución para recuperar el Arco Minero. **El Nacional**, 14 agosto 2020. Disponible en: <https://www.elnacional.com/venezuela/plan-pais-presento-solucion-para-recuperar-el-arco-minero/>. Acceso em: 04 jun 2022.

POCATERRA GONZÁLEZ, Jorge Enrique. **Los Wayuu**. Na Wayuukana. Caracas: Odebrecht, 2009.

POMA DE AYALA, Felipe Guaman. **Nueva crónica y buen gobierno** (1615). Tomos I y II. Lima: Universidad de San Marcos de Lima, 1964.

POMBO, Olga. Epistemologia da interdisciplinaridade. **Ideação**, Foz do Iguaçu, v. 10, n. 1, p. 9-40, 2010. DOI: <https://doi.org/10.48075/ri.v10i1.4141>. Disponible en: <https://erevista.unioeste.br/index.php/ideacao/article/view/4141/3187>. Acceso en: 14 sept. 2023.

PRATS, Lorenç. Concepto y gestión del patrimonio local. **Cuadernos de Antropología Social**, n. 21, p. 17-35, 2005. Disponible en:

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7173998>. Acceso en: 8 jun 2022.

PUEBLO Pemón solicita a autoridades investigación sobre la masacre de Ikabarú. **Tal Cual**, Caracas, 01 dic. 2019. Disponible en: <https://talcualdigital.com/pueblo-pemon-solicita-a-autoridades-investigacion-sobre-la-masacre-de-ikabaru/> Acceso en: 20 abril 2024.

RAMOS GUÉDEZ, José Marcial. **La Africanía en Venezuela: esclavizados, abolición y aportes culturales**. 2. ed. Caracas: Centro de Investigaciones Históricas y Bibliográficas de Venezuela, 2019.

RISOTO, Lucas de Mesa. Lo sagrado en Mircea Eliade. **Claridades**: revista de filosofía. Universidad de Málaga, v. 6, n. 1, p. 33-48, 2014.

RODRÍGUEZ, Francisco. **Sanciones, Política Economía y la Crisis Venezolana**. Caso de Estudio. Caracas: Fourth Freedom Forum, 2022. Disponible en: https://sanctionsandsecurity.org/wp-content/uploads/2022/01/January-2022-Venezuela-Case_Spanish_Rodriguez.pdf. Acceso en: 04 abr. 2025.

OQUENDO, Catalina. El Darién, la trampa mortal para los migrantes venezolanos. **El País**, Bogotá, 11 oct. 2022. Disponible en: <https://elpais.com/america-colombia/2022-10-11/el-darien-la-trampa-mortal-para-los-migrantes-venezolanos.html>. Acceso en: 05 mayo 2025.

ORTIZ, Oscar Rodríguez. **El Orinoco Ilustrado de José Gumilla**. Caracas: Editorial CEC, 1999.

ROJAS, Aristides. **Estudios indígenas. Contribuciones a la historia antigua de Venezuela**. Caracas: Imprenta Nacional, 1878.

SANTOS, Elis Alberta Ribeiro dos. **Reprodução da vida Warao: impactos e transformações a partir do contexto urbano de Manaus/AM**. 2021. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: Técnica e tempo, razão e emoção**. 2. ed. São Paulo: São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SCHINDEL, Estela. Inscribir el pasado en el presente: memoria y espacio urbano. **Política y cultura**, n. 31, p. 65-87, 2009.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo**: Ensaios de antropologia medieval. São Paulo: Editora Vozes, 2014.

SCHULTES, Richard Evans; HOFMANN, Albert. **Plantas de los Dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos**. 2. ed. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012.

SCHUTZ, Alfred. **El problema de la realidad social**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2008.

SILVA NETO, João Paulino. **Saberes dos povos indígenas Maya e Yanomami: Desafios epistêmicos no processo de descolonização**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023.

SZEKUT, Andressa; OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Invisibilidad indígena en la memoria de la colonización reciente de Paraguay. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 41-59, 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/91106>. Acesso em: 15 sept. 2023.

TAUNAY, Alfredo d'Escragnolle. **Entre os nossos índios: Chanés, Terenas, Kinikinaus, Guanás, Laianas, Guatós, Guaycurús, Caingangs**. Edição póstuma. TAUNAY, Afonso d'Escragnolle (ed.). São Paulo: Editora Companhia de Melhoramentos de São Paulo, 1931.

TERRASA, Daniel. Las Guayanas. **La Guía**, 15 sept. 2020. Disponible en: <https://geografia.laguia2000.com/geografia-regional/america/las-guayanas>. Acesso em: 05 mayo 2023.

TILLET, Aimé. **Condiciones de salud y alimentación de la población indígena Warao del estado Delta Amacuro**. Caracas: PROVEA, 2020. (Serie Investigaciones en Derechos Humanos, n. 3).

TORRES, Isabel Novo; MARTÍN, Diego Días. **Informe final de la evaluación del Parque Nacional Canaima, Venezuela, como sitio de Patrimonio Natural de la Humanidad**. Caracas: INPARQUES, UNESCO, Universidad de Queensland y la Unión Mundial para la Naturaleza, noviembre 2007.

TUHIWAI SMITH, Linda. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

TUAN, Yi-Fu. **Space and place: the perspective of experience**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

UNESCO. **Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad 11.COM**. [Documento en línea]. [S.l.]: UNESCO, 2016. Disponible en: <https://ich.unesco.org/es/listas?text=&country%5B%5D=00233&multinational=3#tabs>. Acesso em: 18 abr. 2024.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS. Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural – Área de Concentração. **Estudos Interdisciplinares de Memória Social e Patrimônio**, s.f. Disponible en: <https://wp.ufpel.edu.br/ppgmp/apresentacao/area-de-concentracao/>. Acesso em 05 mayo 2025.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS. Vice-Reitoria. Coordenação de Bibliotecas. Manual de normas UFPel para trabalhos acadêmicos. Pelotas, 2023. Revisão Técnica de Aline Herbstrieth Batista, Dafne Silva de Freitas, Suelen Aires Böettge. Disponible en: <https://wp.ufpel.edu.br/engmateriais/files/2023/12/Manual-de-Normas-UFPel-para-trabalhos-academicos-novo.pdf>. Acesso em: 05 mayo 2025.

VANSINA, Jan. **La tradición oral**. Trad. Miguel María Llongueras. Madrid: Editorial Labor, 1967.

VALLEJO INFANTE, Henry. El tambor indígena en América. **Revista Argus-a**, Buenos Aires, v. 8, n. 29, p. 1-30, 2018. Disponible en: <https://argus-a.org/archivos-dinamicas/1359-1.pdf>. Acceso en: 15 sept. 2023.

VALLEJO INFANTE, Henry. La invasión religiosa en los pueblos indígenas: Realidad Wayuu. **Ara Macao**, Chacao, v. 1, n. 1, p. 25-33, 2018.

VALLEJO INFANTE, Henry. Paradigma transpersonal: Un sendero para abordar las investigaciones cosmogónicas. **Ara Macao**, Chacao, v. 2, n. 2, p. 180-193, 2019a. Disponible en: http://www.unexca.edu.ve/wp-content/uploads/2019/09/ARA-MACAO2_090919.pdf. Acceso en: 15 sept. 2023.

VALLEJO INFANTE, Henry. Los sonidos ancestrales como acceso a estados expandidos de conciencia y fuente de sanación espiritual. **Sinopsis Educativa**, Revista venezolana de investigación, Caracas, n. 19, p. 45-55, 2019b.

Disponible en:

http://historico.upel.edu.ve:81/revistas/index.php/sinopsis_educativa/article/view/8305/4914. Acceso en: 15 sept. 2023.

VALLEJO INFANTE, Henry. La relación espiritual del pueblo Warao con Dani Jobai. **Revista EntreRios** do PPGANT-UFPI, Teresina, v. 3, n. 2, p. 24-35, 2020. DOI: 10.26694/rer.v3i02.11221. Disponible en: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/entrierios/article/view/5196/4095>. Acceso en: 15 sept. 2023.

VARINI, Claudio. Hábitat, arquitectura y entorno de Embera y Waunana. *In*: GEOGRAFÍA HUMANA DE COLOMBIA: Variación biológica y cultural en Colombia. Tomo I. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 2000. p. 16-49.

VELÁSQUEZ, Ronny. **Estética Aborígen**. Caracas: Fondo Editorial Fundarte. 2008.

VELÁSQUEZ, Ronny. **Mitos de creación de la cuenca del Orinoco**. Caracas: El perro y la rana, 2017. Disponible en: <http://www.elperroylarana.gob.ve/mitos-de-creacion-de-la-cuenca-del-orinoco/>. Acceso em: 8 jun. 2022.

VENEZUELA. Ministerio de Educación y Deportes. **Guía Pedagógica Warao para la Educación Intercultural Bilingüe**. Caracas: Editorial Arte S.A. 2004.

VENEZUELATUYA.COM. Sitio web de promoción turística de Venezuela, Caracas, s.f. Disponible en: <https://venezuelatuya.com/gransabana/index.htm>. Acceso en: 05 mayo 2025.

VIEIRA, Sidney Gonçalves. **A cidade e seu centro**. Curitiba: Appris Editora, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VON FRANZ, Marie-Loise. El camino de los sueños. 3.ed. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos, 2007.

VYGOTSKY, Lev Semenovitch. **Psicología da Arte**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WARAO. Caracas: Editorial Santillana, 2009. (Pueblos Indígenas de Venezuela, n. 16).

WIESENFELD, Esther. **La Autoconstrucción**: un estudio psicosocial del significado de la vivienda. Caracas: Comisión de Estudios de Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación, Univ. Central de Venezuela, 2001.

WILLIAMS, James. The name "Guiana". **Journal de la société des américanistes**. v. 14-15, n. 3, p. 19-34, 1922. DOI: <https://doi.org/10.3406/jsa.1922.3990>. Disponible em: https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1922_num_14_1_3990. Acceso em: 05 mayo, 2025.