

EL DELTA INDÍGENA: LOS GUARAÚNOS DEL ORINOCO EN LA ETNOGRAFÍA DEL OBISPO TURRADO

JOSÉ DÍAZ DIEGO¹
UNIVERSIDAD DE HUELVA

RESUMEN: *Típico del etnógrafo positivista de principios del siglo XX, Ángel Turrado Moreno (1903-1961), misionero y obispo de Asso, mantuvo una visión esencialista de la cultura. Las culturas poseían para él una multitud de aspectos coincidentes y comparativos que se preocupaba de remarcar: matrimonio, familia, autoridades, deidades, etc. Aunque Turrado no llevó a cabo un profundo análisis de las producciones culturales, hizo un considerable esfuerzo por registrar, con notable rigor etnográfico, parte de la vida cotidiana de los guaraúnos del Orinoco. Estos estudios de comunidad, con todos sus sesgos, nos resultan hoy fuentes documentales de gran importancia para acercarnos a la comprensión de estas sociedades. Se pretende con este artículo dar un repaso por las condiciones materiales de vida, la organización social y la cosmovisión simbólica de los guaraúnos a través de los materiales de este misionero así como dar lógica etnográfica a algunas lagunas de su texto. El léxico guaraúno usado aquí corresponde a las adaptaciones fonéticas manejadas por Turrado.*

PALABRAS CLAVE: *Guaraúnos; Turrado; Orinoco; cultura; etnografía.*

ABSTRACT: *Typical of the positivist ethnographer from the beginnings of XX century, Ángel Turrado Moreno (1903-1961), missionary and bishop of Asso, had an essentialist vision of culture. For him, cultures had a lot of similar and comparable aspects which he tried to underline: marriage, family, authorities, deities, etc. Though Turrado did not carry out a deep analysis of cultural productions, he made a considerable effort to register the dimensions of daily life of Orinoco's guaraunos with notable ethnographic rigor. Despite of all their biases, these community studies are important documentary sources today to comprehend these societies. This article intends to summerize the material conditions of life, the social organization and the symbolic cosmovision of gauraunos using the work of this missionary, as well as to give ethnographic logic that is lacking in some parts of his text. Guarauno lexicon used here corresponds to the phonetic adjustments handled by Turrado.*

KEYWORDS: *Guaraunos; Turrado; Orinoco; culture; ethnography.*

Introducción al autor y a su ascendencia histórica

¹ Antropólogo. Becario FPI-MEC en el Departamento de Historia II de la Universidad de Huelva. Miembro del Grupo de Investigación "Instituto de Desarrollo Local", de la misma Universidad. E-mail: jose.diaz@dhis2.uhu.es.

Ángel Gaspar Turrado Moreno nació en Pinilla de la Valdería (León, España), en el año 1903. Después de ingresar en la orden franciscana de Hermanos Menores Capuchinos y estudiar teología en los seminarios de Bilbao y León, se ordenó sacerdote y se fue de misionero a Venezuela, donde llegó en 1931. Su primer destino en tierras americanas fueron las comunidades locales de las misiones del Coroní. Su carácter y su constancia misionera le valieron el favor de la curia venezolana, y el 4 de septiembre de 1944 fue nombrado Vicario Apostólico de Machiques, consagrándose Obispo el 17 de septiembre de 1944. En 1954, renuncia por motivos de salud, y vuelve a España en abril de ese mismo año, dejando al cargo a fray Saturnino de Villaverde. El obispo Turrado, o fray Gaspar de Pinilla – como también se le conocía, por la costumbre capuchina de darse como apellido religioso el nombre de su pueblo natal – murió en Madrid, el 16 de noviembre de 1961.

Ángel Turrado se sumó así a un proyecto colonial tardío que había comenzado 200 años antes y que se consolidó en el territorio orinoquense con la implantación de 28 misiones capuchinas catalanas entre los ríos Caroní y Esequivo, a principios del s. XVIII. Éstas, como las misiones de otras órdenes religiosas ya implantadas por entonces en la América amazónica, estructuraban el territorio confiriéndole una cierta solidez político-administrativo, al tiempo que se convertían en centros de aculturación y potentes unidades económico-productivas dirigidas por los propios misioneros en nombre de los indígenas, aunque lo que de facto se reprodujesen fuesen sistemas semiexclavistas que, en la periferia del capitalismo, hacían llegar a las grandes ciudades coloniales o a la metrópoli, cargas baratas de cacao, café, grasas animales o útiles de hierro, entre otros. Tanto esta política de colonización del territorio, como la impuesta años más tarde, tras la firma del Tratado de Madrid, de 1751 – en el que España y Portugal intentan resolver el problema de sus fronteras americanas, y que España lo hace principalmente con el envío de misiones exploratorias, la apertura de importantes vías de comunicación y la apropiación de las ya existentes, además de la fundación de una multitud de pueblos coloniales a lo largo de la frontera-, tienen como objetivo asentar el área de influencia española en el mundo indígena amazónico, controlando sus recursos y creando necesidades y dependencias a los propios indios (LUCENA, 1998).

Durante su estancia americana, Ángel Turrado prestó especial interés a la observación y registro de las costumbres y modos de vida de los indios guaraúnos, y redactó documentos de un gran valor etnológico como *Etnografía de los indios guaraúnos*, *Cómo es la Guajira*, o *Cómo son los indios guajiros*, en colaboración con el también sacerdote Félix de Vagamián. En sus textos derribó algunos errores etnográficos que sobre los guaraúnos habían mitologizado importantes autores para la antropología y la geografía, como Humboldt o Codazzi, quienes sostuvieron que los indios vivían en las copas de los árboles. Esta corrección fue relativamente sencilla para Turrado, pues los anteriores autores lo escribieron más influenciados por la literatura fantástica del corsario inglés Sir Walter Raleigh, que por un verdadero conocimiento de los indios del Delta del Orinoco – donde por cierto, nunca estuvo Humboldt – (RODRÍGUEZ Y ESCAMILLA, 1998; ESCAMILLA, 2001).

No por ello, los textos de Turrado Moreno están faltos de lagunas y sesgos, entre los que sobresalen los etnocéntricos, algunos de los cuales se apuntan a continuación. En sus textos, Turrado no otorga posibilidad alguna a la pluralidad epistemológica, más al contrario, la racionalidad científica deja al lado la posible hermenéutica teológica de este sacerdote, pasando a describir la cultura guaraúna y sus formantes materiales y simbólicos desde un punto de vista univoquista (es decir, desde el error del otro por la unilinealidad del pensamiento propio, bajo la creencia de un solo método posible de conocimiento) y descriptivo (sin interpretación alguna en términos emic). Para Turrado, la cultura indígena es una entidad delimitada cuyas interrelaciones con la cultura occidental, especialmente en su contacto con los misioneros, no significan nunca un proceso de aculturación sino más bien una mejora en los puramente guaraúno, un rescate del subdesarrollo, de la oscuridad cultural en la que se sumen los guaraúnos por sus formas de vida. Turrado no reflexiona sobre los pensamientos de la comunidad que estudia, no realiza nada parecido a lo que años más tarde Clifford Geertz (1973) llamaría “descripción densa” sino que describe con cierto rigor, pero superficialmente y de forma parcelada, la vida guaraúna. Mantiene, en suma, un pensamiento fuertemente racionalista, por sus descripciones, y colonial, por el interés de éstas y la interpretación etic

que de ellos se derivan, muy cargadas de reproducción ideológico-religiosa y extractivo-productiva.

Con todo ello, los textos de Turrado son de un gran valor antropológico, pues documentan la vida deltaria de los indios guaraúnos cuando muchos de ellos continuaban aun reproduciendo tradicionales formas de vida cazadora-recolectora, considerando en todo caso como tradicional, el contexto de reproducción cultural en el que los indios guaraúnos no se veían totalmente subsumidos en el sistema global y se identificaban con las pautas cotidianas que marcaban el día a día de la aldea, los confería comunidad y los abstraía y conectaba directamente con la vida de sus ancestros.

Aproximación general a los indios guaraúnos



Figura 1. Estado del Delta Amacuro.

Fuente: www.conocervenezuela.com, 2007.

En la actualidad, los guaraúnos viven en los estados venezolanos del Delta Amacuro, Sucre, Monagas, Bolívar y en la República de la Guyana (ESCALANTE, 2006). En el último censo de población de Venezuela, se declararon waraos (guaraúnos) 36.027 personas (INE, 2001). En los años 40, los misionados por Turrado vivían en el delta del río Orinoco, en Delta Amacuro. La zona era llana y fértil gracias a las inundaciones del río, situada entre los manglares de las áreas pantanosas y la desembocadura en el océano Atlántico, más concretamente, en la trama de afluentes, meandros y tierra seca que formaban los ríos menores Pedernal, Kapure, Mananito, Güinamorena, Kocuína, Kokuinita, Macareo, Guapoa, Guarina, Mariusa, Aragua, Araguaimujo, Araguabisi, Güinikina, Sakupana, Guayo, Merejina, Akure, Ibaruma, Kuyubini, Arature, Amacuro y Barima.

Su número, según un censo efectuado por los misioneros capuchinos en 1941, oscilaba entre los 8.000 y los 10.000, achacando tal error de ± 2.000 a la falta de colaboración de muchas familias cuyos miembros se escondían en la espesura hasta pasar el recuento.

Los guaraúnos presentaban rasgos de piel cobriza, ojos rasgados, frente pequeña, pelo castaño lacio y fuerte, de estatura mediana-baja, pies grandes y piernas arqueadas, debido “al mucho tiempo que pasan acostados en sus chichorros con las piernas encogidas” (TURRADO, 1945, p. 17).

En un derroche de etnocentrismo, Turrado apuntó que era positivo el hecho de poder encontrar ya una mezclanza en la “raza” guaraúna, donde muchos indios “cruzados” mejoraban lo puramente indio, siendo mejor parecidos, con mejores aptitudes para el trabajo y de mayor capacidad mental (TURRADO, 1945, p. 18).

Hizo también un breve apunte sobre su carácter, tildándolos de vengativos, astutos y fraudulentos, que si bien no asesinos, buscaban siempre el ojo por ojo y diente por diente así como la recompensa o ganancia no recíproca: “de aquello que en contadas ocasiones ofrecen y confundiendo en su ignorancia, que es deber lo que se les da por caridad” (TURRADO, 1945, p. 19–20). Cabría preguntarse si este último punto de reciprocidad negativa en clave de egoísmo, visto a través de ojos europeos, no reflejaba la lógica distributiva propia de los guaraúnos como grupo reducido y semi-igualitario, con una lógica de

ganancia en el trato con el extranjero y modos de distribución hacia el interior. No nos aportó datos para creer lo contrario.



Figura 2. Indios guaraúnos, principios del s. XX.

Fuente: Ancestry Community, 2007.

Los hogares

Janokosebe significa reunión de casas y da nombre a las aldeas guaraúnas. Cada *janokosebe* constaba de 5 a 15 casas de familias todas emparentadas entre sí. Existían además dos maneras distintas de distribuir u organizar el *janokosebe*. Por un lado se podía observar una organización en *janoko-era* y por otro en *janoko isaka-güitu*. La distribución en *janoko-era* correspondía a aldeas donde cada padre de familia disponía de una casa individual. En la distribución alternativa, la *janoko isaka-güitu*, prevalecían casas en las que vivían varias unidades familiares entendidas como tal cada uno de los padres de familia con su prole. Estas unidades familiares estaban íntimamente emparentadas, siendo la mayor autoridad el padre de familia más anciano. En las *janokos isaka-güitu* coexistían tanto propiedad familiar como propiedad colectiva. Por ejemplo, caza, pescado y gusanos eran compartidos

mientras que el resto de la despensa y el fuego eran exclusividad de cada familia (TURRADO, 1945, p. 54).

En todo *janokosebe*, a parte las casas de los indios existían otras edificaciones o *janokoraisas*, cada una con su función: *jebu a janoko* (santuario del dios *Jebu*), *ibomanako o neibomanako* (casa situada entre la maleza y alejada de la aldea donde las mujeres se retiraban a pasar su periodo menstrual) y *dijaguaranoko* (casa, también alejada de la aldea, donde las mujeres iban a dar a luz, y en la que pasaban alrededor de una semana tras el alumbramiento) (TURRADO, 1945, p. 55-56).

La casa del indio guaraúno o *guarao-tuma*, en la que pasaba la mayor parte del día, y no muy distinto en su construcción el templo y los locales de menstruación y alumbramiento, tenían unos seis o siete metros de largo por unos cuatro de ancho (algo más grandes las *janokos isaka-güitu*), sin paredes ni habitaciones ni puertas ni ventanas, y sin división alguna, “apenas con el chamizo, que les cubre, cumpliendo las funciones de techo” (TURRADO, 1945, p. 56). A diferencia de las otras edificaciones, las *guarao-tuma* estaban siempre situadas en alto. Sobre algún montículo de tierra o sobre pilotes de madera, las casas de los indios se elevaban construidas siempre cerca del río. Las riberas se convertían no sólo en las principales vías de comunicación y plazas de alimentación sino también y principalmente en los locus sociales, en el espacio culturalmente habitable.

Las autoridades

Entre los guaraúnos encontrábamos el *aidamo-tuma*, que significa literalmente aquellos viejos, y que hacía referencia al consejo de ancianos. Dentro de este club de mando se encontraban además tres figuras jerárquicas: el *gobejanojoro*, el *kapitá* y el *fisikari*. Como su propio lexema deja entrever: gobernador, capitán y fiscal.

No es muy arriesgado asegurar que la existencia de este tipo de organización de figuras autoritarias fuese debida a la presencia de misiones capuchinas catalanas y aragonesas desde el siglo XVIII, no sólo por lo hispano de los términos, que podrían deberse a una adopción puramente lingüística de los vocablos sino por la propia naturaleza

organizativa de los guaraúnos. Su distribución sociopolítica en tribus apunta más a sistemas de mando plurales e igualitarios (regidos por orden de género y edad) que a cargos unipersonales y jerarquizados donde un primer mando antecede a un segundo y éste a un tercero. Es más probable por tanto que la autoridad precolonial fuese el *aidamoto-tuma* o consejo de ancianos. Por la influencia de los españoles se produjo una cierta centralización de mando, pasando la figura sobresaliente del consejo de ancianos a ser nombrado *gobenajoro*, y el resto de ellos o los más destacados capitanes y fiscales, que generalmente solían además solaparse con cargos de adscripción mágico-religiosa.

Dejando a un lado etapas más pretéritas de los guaraos, lo que existía cuando nuestro autor investigó esta sociedad amerindia eran las figuras de *gobejanoro*, *kapitá* y *fisikari*. El *gobenajoro*, en una sociedad patriarcal como la guaraúna, era el patriarca. El *gobenajoro* o patriarca era siempre, de forma vitalicia (con una esperanza de vida de entorno a los 30/40 años) el más anciano padre de familia que había en el grupo (o grupos), no siendo el cargo ni electivo ni hereditario sino conferido únicamente por razones de género, edad y parentela, esto es, el varón más viejo y de quien descendían mediata o inmediatamente todas las unidades familiares de la región.

Cada región solía agrupar a dos o tres *janokosebes*. Cada una de estas regiones, independientes y prácticamente incomunicadas, conformaban para el guarao el sentido de tierra, pueblo o nación (TURRADO, 1945, p. 57). Así, a través de los recursos materiales y simbólicos compartidos, los indios conformaban su sentido de identidad grupal.

En los *janokosebes* donde había un *gobenajoro* solía haber tanto un *kapitá* como un *fisikari* y en cambio, en los *janokosebes* donde no había *gobenajoro*, o había un *kapitá* o un *fisikari*, no ambas figuras (TURRADO, 1945, p. 59). Aunque el autor no lo aclara, posiblemente se debiera a dos causas. En primer lugar, al tipo de aldea donde vivía el *gobenajoro*. Ésta era normalmente la de mayor tamaño y población, necesitando para su gobierno también a figuras secundarias. En segundo lugar, al peligro de la bicefalia. Si las figuras de autoridad del *kapitá* y el *fisikari* no están bien definidas, puede darse el caso de

enfrentamiento por sus competencias. Habiendo un *gobenajoro*, el poder decisorio está claro, pero si no lo hay, ¿quién es el que realmente manda? Por lo tanto, lo más lógico es tener una sola autoridad allá donde la diversidad de autoridades no cuente con una figura incuestionable, como eran el caso de los fiscales y capitales.

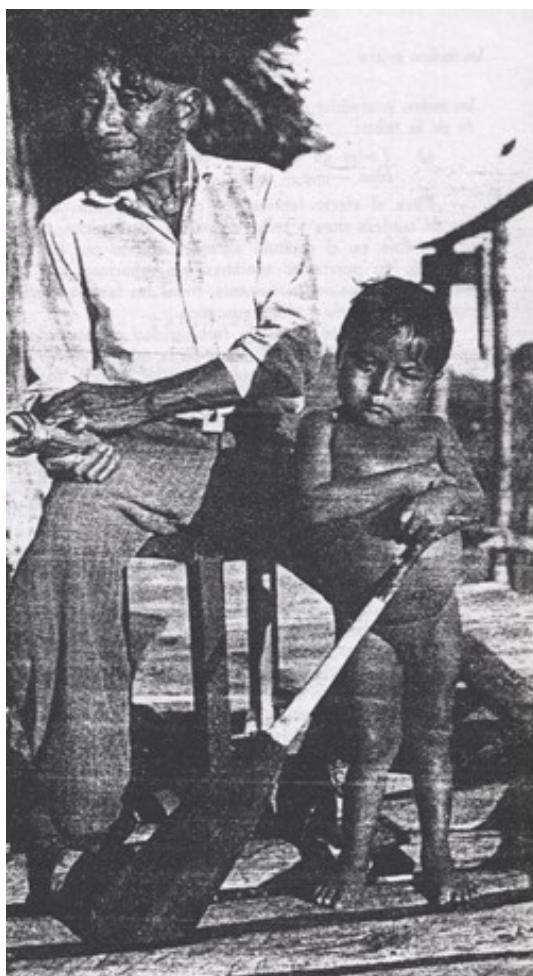


Figura 3. *Gobenajoro* y su hijo.

Fuente: Turrado (1945).

Un rasgo quizás adoptado de los poderes españoles, al menos en su forma, era el de la ostentación de una vara de mando, tanto por el *gobenajoro* como por sus subalternos. Ambos tres títulos eran administrativamente otorgados (reconocidos) cada año por el Gobernador Civil de Tucupita (capital del Delta Amacuro). Aquí se puede

constatar la lógica del Estado moderno como superestructura que gobierna en el sentido más amplio del término, incorporando dentro de sí, a otras lógicas culturales diferentes.

Las relaciones de afinidad

Nuestro autor nos dejó relatado cómo el celibato y la castidad virginal eran simplemente desconocidos entre los indios guaraos, quienes, según él, desconocían “los misteriosos secretos y energías sobrenaturales de la gracia divina” (TURRADO, 1945, p. 251), aclarando que, más bien al contrario, tenían verdadera vocación por el estado conyugal.

Las relaciones sexuales comenzaban esporádicamente entre los 11 y los 12 años. El autor achacaba esta circunstancia al hecho de cohabitar los guaraúnos desde pequeños sin separación física alguna con sus padres, viendo a menudo por tanto sus relaciones sexuales. Algo parecido a un proceso de aprendizaje informal: “por muy recatados que fueren los padres, los niños y los jóvenes más o menos se dan cuenta y se inician prematuramente” (TURRADO, 1945, p. 54).

Los embarazos no deseados a causa de estas relaciones prematrimoniales (o extramatrimoniales) podían verse resueltos a través del aborto: “me han asegurado algunos criollos y misioneros que las indias conocen y saben remedios y pócimas, sacados de árboles y otros vegetales, con los que a veces se procuran el aborto, para ocultar el pecado” (TURRADO, 1945, p. 266).

Las relaciones sexuales, como hemos dicho, solían comenzar a temprana edad y se mantenían esporádicas hasta el enlace matrimonial, que solía producirse en los varones entre los 17 y 19 años y en las mujeres entre los 16 y 18. En la mayoría de los casos, ambos cónyuges estaban ya comprometidos desde su niñez por parte de sus padres, a través de un contrato verbal. A estos contrayentes preferenciales les llamaba nuestro autor “esponsales prematuros” (TURRADO, 1954, p. 252).

Aclaró Turrado que estos contratos matrimoniales por parte de los padres se solían hacer entre las propias familias de la aldea,

produciéndose en raras ocasiones alianzas matrimoniales exogámicas. Se apuntan en su monografía dos razones para ello.

En primer lugar, por la conveniencia de las familias. Tras el establecimiento de ese contrato verbal, era usual que las relaciones de solidaridad entre las dos familias se acrecentasen. Aumentaban así las ayudas y por tanto las seguridades ante las posibles etapas de carestía material. En segundo lugar, estaban presentes los intereses sociales del *janokosebe* o aldea. Esta es una idea algo más supraestructural aunque de una fuerte naturaleza material. Hace mención al interés de la aldea por conservar en ella el máximo número de varones, dado lo matrilocal o uxorilocal de los nuevos matrimonios.

Esta lógica de unión cobra todo su sentido en una sociedad como la guaraúna, repartidos en *janokosebes* articulados en una unidad territorial mayor. Esta comarca de indios emparentados y regidos por el mismo *gobenajoro* celebraban juntos, entre febrero y marzo, la fiesta del dios *Jebu*. En la fiesta, a la que acudían todos los miembros de los *janokosebes* bajo la misma autoridad, era norma obligada colaborar con dones materiales, normalmente comida. Así, el fondo ritual tejía una maraña de relaciones sociales que cohesionaba al grupo guaraúno, restando importancia a la necesidad de matrimonios que garantizaran alianzas más allá del *janokosebe*.

El noviazgo guarúno solía ser bastante corto, de entre un mes, incluso menos. Solía ser el indio quien cortejaba a la india, caso la unión no estuviera ya preestablecida. La monografía nos habla de dos tipos de cortejo, uno humano y otro preternatural (TURRADO, 1945, p. 252). El humano consistía en la exhibición de las dotes vocales y físicas del guaraúno, cantando romances en la curiara o canoa y esperando de la india algún tipo de asentimiento. El preternatural era el cortejo al que se recurría en el caso en el que no se obtuviese una respuesta favorable de la pretendida o el pretendido. En este caso se recurría a la ayuda del *joarotu* o hechicero y a su *joa* o magia, de infalible resultado. Es una pena pero Turrado no describió en qué consistían estas *joas* de encantamiento.

Por otro lado, aunque lo normal era la monogamia, entre quien ostentaba un alto cargo social o político, y por tanto podía mantener a más mujeres, se constataba la existencia de la poliginia. Normalmente

se trataba de dos mujeres por varón aunque Turrado describió casos de hasta ocho mujeres por hombre. Se daba este tipo de matrimonio entre los *joarotus*, los *güisidatos* o religiosos y los miembros del *aidamoto-tuma*.

El número de mujeres en las uniones poligámicas iba en directa relación con los recursos económicos de los que disponía el hombre. El estado poligámico generaba un reconocimiento social traducido en prestigio, lo que confería gran parte del capital simbólico necesario para reproducir los status. Además, la poligamia garantizaba una mayor prole que casar endogámicamente con miembros de importantes familias del *janokosebe*, cerrando así el círculo de poder.

Fuese monogámico o poligámico el matrimonio, era un hecho probado la infidelidad conyugal. Tras la sospecha de infidelidad por parte del engañado, se daban cuentas al *gobenajoro*, quien juzgaba el hecho y sentenciaba la *monikata* o castigo, que era igual para ambos dos infieles, indio e india, y que pasaba siempre por la pena del maltrato corporal² y psicológico³. En este caso no había distinción social de responsabilidad ni distinción moral en relación al género. Para la sociedad guaraúna era tan vergonzosa y desaprobada la infidelidad conyugal del esposo como la de la esposa. Además, los castigos a los que se les sometía no eran sino procesos de resocialización en los que se atacaba a su integridad física y psicológica, a su personalidad y a su persona.

En cuanto a la celebración del matrimonio en sí, el acto podría, en palabras de Turrado “considerarse como acto meramente profano, careciendo para el efecto de ritos, ceremonias, oraciones y ministros sagrados; pues no se verifica en el santuario de Jebu ni interviene ningún *güisidatu* o sacerdote en su celebración” (TURRADO, 1945, p. 259). Como veremos a continuación, esto no es realmente cierto. De hecho, en su texto recoge no sólo uno, sino varios tipos de uniones conyugales con ritos establecidos.

Entre los guaraúnos se podían diferenciar tres tipos de celebración matrimonial según el área geográfica. Los garúanos del centro del delta celebraban las uniones de noche, entre las 18:00 h. y las 6:00 h. del día

² Puñetazos, latigazos o palos.

³ Se les solía rapar la cabeza al cero, para que así fuesen fácilmente reconocibles por el resto de la sociedad y se dañase su identidad reafirmando la dimensión infiel.

siguiente. En estos casamientos se reunían las autoridades, los ancianos, las familias de los contrayentes y los novios. Todos y cada uno de los asistentes hablaba, bien a favor, bien en contra de la celebración de dicho enlace. Después de que todos hubiesen dado su opinión sobre los novios y dependiendo del poder adquisitivo de las familias de éstos, o bien se disolvía la reunión dándose por finalizado el enlace o bien comenzaba la celebración de la banquete nupcial a base de peces, caza, fruta y cachiri. Entre los guaraúnos de los caños de Aratura, Acure e Ibaruma, el novio esperaba a la novia. Después, la autoridad local o el padre de la novia se la entregaba al novio, se tendían en un chinchorro o alfombra de palma y tras un consentimiento general, se daban por casados los contrayentes. Finalmente, los guaraos de Pedernales, Capure, Güinamoruina y otros, tenían la celebración más opulenta de todas. En el banquete, todos los vecinos contribuían en abundancia con yuruma, gusanos, miel, cogollos de palma, retoños, frutas y pescado.

Para cada matrimonio se construía una *janokoraisa* de palmas de temiche, dentro de la que se celebraba la unión. Tras ésta y simbolizando la consumación del enlace, se echaba abajo y se quemaba. La liturgia oral de la celebración estaba formalmente instituida y seguía el siguiente diálogo:

novia: - ¿Tú eres cazador?
 novio: - Yo soy cazador.
 novia: - ¿Tú sabes hacer una curiara?
 novio: - Yo sé hacerla.
 novia: - ¿Tú sabes construir un janokosebe?
 novio: - Yo sé construirlo.
 novia: - ¿Eres pescador?
 novio: - Yo soy pescador.
 novia: - ¿Tú sabes catar colmena?
 novio: - Yo sé catar colmena.
 novia: - ¡Éste es mi hombre, es bueno para mí, es bueno y me gusta!
 padre y madre de la novia: - Nuestro yerno es bueno, éste sí es bueno para nuestra hija (TURRADO, 1945, p. 260).

La salmodia respondía fielmente a la propia lógica productiva y reproductiva de la sociedad guaraúna. Reflejaba el rol de género que debía jugar cada contrayente en su vida conyugal además de evidenciar

lo matrilocal o uxorilocal del nuevo hogar en la interrogación de la mujer y el consentimiento de sus padres al enlace.

Las relaciones de filiación

En cuanto a las relaciones verticales o de filiación, nada explícito dejó Turrado más que una idea general, tácita en los comentarios sobre relaciones sociales, donde exponía que el número de hijos solía ser bajo, entre tres o cuatro. Este hecho lo achacó en un primer momento a “vicios solitarios, contrarios a la naturaleza” (TURRADO, 1945, p. 267) descubriendo con posterioridad que los guaraos poseían una tradición que él llama ley del destete y por la que las madres guaraúnas daban el pecho a sus hijos hasta los dos o tres años de edad, lo que podría ser condicionante directo de su natalidad.

Turrado prestó especial interés a los casos de infanticidio. Aseguró en su etnografía que en todo el delta del Orinoco no existía ni un solo indio o india con discapacidad aparente. Si consideramos: 1) que entre los guaraúnos estaba naturalizado el matrimonio intralocal; 2) que eran grupos relativamente pequeños y que por tanto existía un cierto nivel endogámico; 3) que en todas las sociedades hay de forma natural individuos con discapacidades psíquicas o físicas de nacimiento; 4) y que la consanguinidad de grupos pequeños con cierta endogamia trabaja a favor de esta estadística, se nos plantea un enigma posiblemente resoluble prestando oídos a las cábalas del autor cuando asegura: “sospechan algunos criollos, que viven por estas tierras, que las indias saben deshacerse de estos niños, sin que nadie se dé cuenta, cuando son pequeños” (TURRADO, 1945, p. 266).

Como grupo matrilocal o uxorilocal, si bien tanto hijos como hijas eran altamente valorados y apreciados en el seno de la familia guaraúna, la figura de la hija era central en las relaciones de filiación. Constituían las hijas para los padres todo un alto número de beneficios económicos y políticos traducidos en status social, ya que al casar a una hija con un hombre de status social elevado (teniendo en cuenta que eran grupos más o menos igualitarios), el hombre se incorporaba a la familia de la novia absorbiendo ésta parte de la buena posición social del novio, es

decir, el novio proyectaba su status a la familia adoptiva. Al casar, por el contrario, a un hijo con una mujer de status superior (hecho menos común) del mismo *janokosebe*, se quedaban igual, sin transferencia ni ascenso, mientras que si se casaba fuera, simplemente perdían al hijo. Esta centralidad de la hija se manifestaba con la existencia alrededor de ella de complejos ritos de paso de la niñez al estado adulto.

Entre los guaraúnos no existía la adolescencia al modo occidental moderno, se pasaba directamente de ser niño a ser adulto. Los niños pasaban a ser adultos, sin más, cuando les crecía el vello púbico. Aunque esto era motivo de alegría entre la familia, no era celebrado con tanto gozo como la primera menstruación de las niñas que, como señal, daba pie a su rito de paso. La madre acompañaba a la hija neomenstrual al *ibomanoko* o local de menstruación, donde era bañada por indios e indias sin lazos familiares directos. Los guaraúnos compartían con otras muchas culturas el tabú de la sangre. La sangre menstrual representaba un verdadero peligro para la vida de las adolescentes pues si subía hasta la cabeza por la larga melena que las guaraúnas poseían a esa edad ya, podrían morir. De esta creencia se explica que las jóvenes fuesen rapadas en su primera menstruación y que posteriormente, con el periodo, se recogiesen el pelo. En su primera menstruación, siendo ya mujeres propiamente dicho, podían convertirse en el antojo sexual de *Nabarao*, el dios del agua. Para evitarlo, los celebrantes en el *ibomanoko* enfeaban a las jóvenes tiñéndolas de rojo. Una vez finalizada la ceremonia, las madres iban por toda la aldea pregonando la buena nueva: “*maukatida, dijana ibomea*” [mi hija ya es una mujer] (TURRADO, 1945, p. 272).

Los indios que participaban en la ceremonia del baño de agua debían hacerlo de motus propio ya que contraían la consideración de *nunca-pretendientes*, hasta el punto de no poder volver a llamar a su nueva ahijada por su nombre propio y cambiar éste por el de *jotuka-tira* o hija de nuestra misma sangre. Sin duda, esta expresión ritual ayuda a comprender la profundidad simbólica de la consanguinidad en tanto vertebradora del parentesco.

La economía guaraúna

Los guaraúnos eran una sociedad de cazadores-recolectores. La pesca y la recolección de frutos y cogollos eran la base de su economía, una verdadera sociedad de la abundancia al corte de M. Sahlins (1983), que en la mentalidad de un misionero de los años 40 sonaba así: “dada la vida rudimentaria que llevan estos indígenas de las bocas del Orinoco, las pocas necesidades cotidianas que tienen son fáciles de llenar” (TURRADO, 1945, p. 61).

Hasta la llegada de los colonizadores españoles y tras ellos los misioneros, los guaraúnos poseían una rudimentaria agricultura y desconocían casi por completo la domesticación y cría de animales de carne. La dieta guaraúna se componía principalmente de pescado, pan de moriche, fruta, miel y en menor medida carnes rojas y blancas, gusanos, arañas, azúcar, agua de yuca, palma de moriche y sales. Al incorporar patrones culturales occidentales, fueron las aves de corral y los cerdos los que mayor importancia adquirieron, aunque sin superar la importancia material y simbólica de la pesca fluvial.

En cuanto a la agricultura, tras la llegada de los misioneros y con ellos sus técnicas de plantación, se potenció principalmente el cultivo de maíz y caña de azúcar, lo que se convirtió en parte importantísima de la dieta guaraúna.

Cuando Turrado aborda este apartado hace uso de la expresión “plaza de abastos” connotándose un cierto carácter de gratuidad y falta de esfuerzo en lo que se refiere a los medios de subsistencia guaraúnos. Llega a afirmar que “los guaraos no necesitan trabajar para vivir” (TURRADO, 1945, p. 113). Lo justifica de la siguiente forma:

Esta afirmación que, a todas luces, parece irracional, encierra una verdad tan grande como el mundo. Hasta hace poco no se preocupaban por la agricultura y cría, por la suma, excesiva facilidad, con que consiguen el necesario y cotidiano alimento. El vestido les sobra. Sombreros, zapatos, platos, sillas, tenedores, cucharas, etc. no los necesitan ¿Para qué sembrar, escardar y recolectar a costa de tanto sudor y sacrificio? ¿Necesitan presa? A pescar, a cazar. ¿Quieren yuruma o vino? Al morichal. ¿Desean golosinas, gusanos, cogollos, miel? Al monte se ha dicho. Y de ordinario traen bien cargados sus mapires de alimentos (...). Aquí radica su natural incuria y

flojedad para el trabajo (TURRADO, 1945, p. 113 – paréntesis propio).

De hecho, Turrado guarda para sí la más romántica que religiosa idea de ir a recoger lo que Dios generosamente les ofrece sin que ello suponga una verdadera lógica económica de manejo del medio culturalmente armonizada entre los intereses y las necesidades de la comunidad: “la divina providencia les abre, cada día, tres grandes plazas de abastos, fuentes primarias e inagotables de bienestar, de las que sacan el diario sustento” (TURRADO, 1954, p. 61). Sus sesgos no sólo inciden en la caza–recolección sino también en la posterior producción e intercambio, asumiendo que su falta de mercantilismo es un error cultural: [de la extracción e intercambio de grasas animales] “apenas le sacan utilidad práctica por falta de iniciativa, toda vez que, recogiénola y envasándolas, pudieran venderla a precio bastante subido” (TURRADO, 1945, p. 98). Esta visión incide en la extendida posición que aún hoy en día prevalece en algunos sectores de población en la que se deja de lado la dimensión fáctica y respetuosa con el medio de muchas cosmovisiones indígenas para presionar sobre la idea de culturas indias débiles, inferiores e incapaces de realizar a sus individuos (ALEGRET, 2004).

El río

La primera y más importante plaza de abastos de los guaraúnos era el río. En él pescaban tanto peces como culebras de agua, cangrejos y, algo totalmente prohibido hoy, manatíes. Expresión de su actividad fundamental, los guaraos elaboraron un gran número de técnicas de pesca. Entre otras muchas, pescaban con boya (*enejure*), con trampa (*ojiyaba*), con tapón (*noba namakitane*), con hilo (*ibatoko*), con varios verbascos (*ayari, inayari, jotayari, dauayari*), con guaral (*uku aisia yabakitane*), con red (*bereu*) y con tarraya (*taraja*). En pescado preferían el fresco al salado. Esta preferencia les hacía salir diariamente a pescarlo, dedicando la mayor parte de su jornada diaria a tal labor.

La avanzadilla del sistema capitalista se vio reflejada en una floreciente industria de salazón de pescado, que importaba mercancías

a toda Venezuela y la Guayana. Este industria, que supuso una subsunción formal del guaraúno y de su lógica de vida en el sistema de mercado, trastocó el sistema ritual de reciprocidad por uno en el que las necesidades tecnológicas y estéticas de la comunidad cambiaban, comenzando a ser satisfechas desde el exterior, monetariamente. A partir de este momento comenzaron a tener en casa pequeños cofres con dinero.

La introducción entre los guaraúnos del salario y de la economía monetaria afectó profundamente no sólo a sus modos tradicionales de manejo del medio sino a su organización social, pues supuso el cambio de una economía social a otra individual en el seno de un grupo de cooperación voluntaria pero necesaria para la reproducción cultural. Además, el dinero por sí mismo no tenía porqué suponer una profunda crisis en la agencia guaraúna, más bien hay que analizar su impacto dentro de toda una aculturación moral y ética del trabajo traída de mano de los españoles, muy concretamente de los misioneros capuchinos a los que tanto alababa Turrado (ALEGRETT, 2004).

El morichal

Otro pilar de su alimentación era el moriche u *ojidu*. La palma *Mauritia flexuosa* se encontraba en abundancia en casi todo el norte del Amazonas y suponía sin duda la plaza de abastos guaraúna más polivalente, formando en sí parte de toda la trama de relaciones culturales de esta sociedad indígena. De la palma extraían *yuruma* (especie de pan a base de pasta que se conseguía tras la molturación de los tallos tiernos), licor de moriche (jugo fermentado con la ayuda de la saliva, que se extraía de su molturación), fruta, *carato* (jugo sin fermentar), fécula, arpones, tablas y maderas, hilos para tejer chichorros y jugosos gusanos.

El moriche era pieza central en las relaciones guaraúnas. Ir a *yurumar*, es decir, a hacer *yuruma*, era una actividad colectiva de cooperación y, por tanto, de fortalecimiento de los lazos sociales entre padres, hijos, familiares, vecinos y amigos. Además, los diversos productos obtenidos a partir de la elaboración del moriche eran los

ofrecidos en los acontecimientos rituales que reunían a familias provenientes de los distintos *janokosebes*. Desde el gusano del moriche hasta los chinchorros cosidos con su hilo, todos sus productos primarios y secundarios, eran objeto fundamental de intercambio.

La *dauna* y la caza

A diferencia que el morichal, la *dauna* o monte se convertía para el guarúno en una actividad prácticamente cotidiana. Cada mañana los guarúnos se introducían en las zonas más selváticas en busca de frutas, huevos, colmenas (miel y cera), gusanos, larvas de abejas y avispa, cogollos de palmera, etc. Aunque Turrado deja constancia de la predilección de los indios por el pescado en detrimento de la carne, apunta que son tan diestros para la pesca como para la caza. Optimizando sus incursiones por la selva, los guaraos se acompañaban de trampas, arcos y flechas y más tardíamente escopetas (de origen europeo) para cazar. Las piezas de caza más usuales eran tapires, pecaríes, capibaras, *tekos*, cobayas, ciervos, osos hormigueros, armadillos, iguanas, lagartos y pájaros (loros, papagayos, guacamayos, cotorras, palomas y arucos) (TURRADO, 1945, p. 103).

Los animales eran cazados de una forma u otra dependiendo de la finalidad: comida o venta. Las presas para consumo eran cazadas cada vez más con escopetas, aunque aun podía verse algún que otro indio guarao usando arpones, puyas, lanzas y flechas. Por otro lado, las piezas destinadas a la venta eran capturadas con técnicas de engaño como los comederos artificiales, donde una vez habituados los animales a acudir por comida segura, eran acechados por varios hombres. Cuando se trataba de aves exóticas cuyo plumaje era codiciado en los mercados de la región, o bien se vigilaban los nidos hasta que las crías estuviesen lo suficientemente crecidas como para alimentarse solas pero sin la edad suficiente como para volar o bien se construía en la copa de algún árbol, con sus propias ramas entrecruzadas, un *nebu* o local de vigía con reclamo, comida y lazo.

Aunque hasta la llegada de los misioneros, la ganadería era prácticamente desconocida para los guaraúnos, Turrado apunta que ya

previa colonización, aun como actividad marginal, los indios del Orinoco cuando en sus batidas de caza traían crías de animales, los amansaban y criaban, bien para comerlos, bien para venderlos o regalarlos.

La agricultura

Turrado señaló la proliferación de la agricultura entre los guaraúnos debida a “su mayor grado de civilización y roce con misioneros y criollos” (TURRADO, 1945, p. 114). En ningún párrafo refirió por ejemplo el alto índice de fuga de los guaraos de las misiones capuchinas (BEAS, 2000), debidas muy seguramente a la elevada presión aculturizadora a la que el aparato misional había sometido a los indígenas del Orinoco desde el siglo XVIII (AMODIO, 2006). Lagunas informativas a parte, en las misiones de Araguaimujo, Nabasanuka, Araguaibisi y Sakuajarina, los franciscanos capuchinos fomentaron el cultivo de maíz, arroz, yuca, ocumo, cacao y caña.

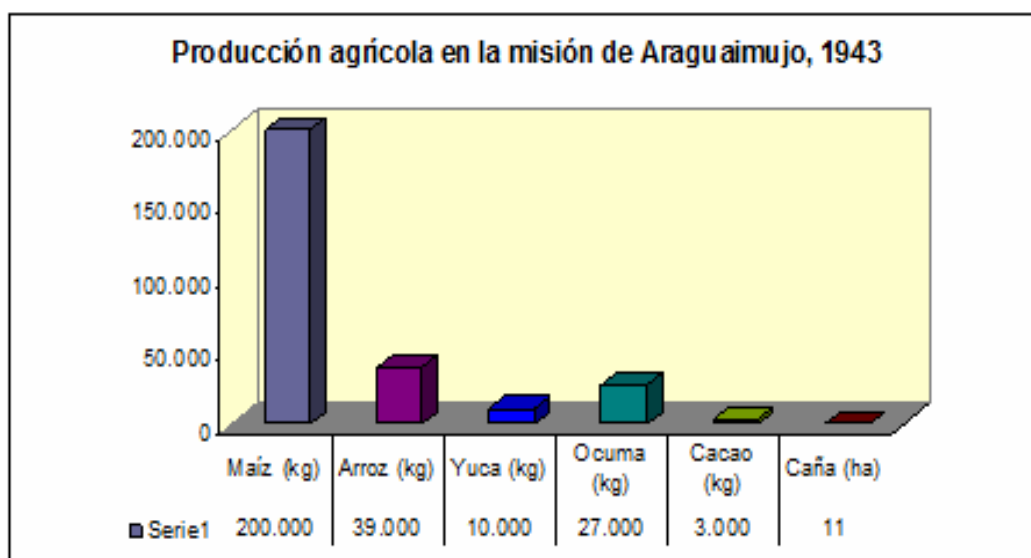


Figura 4. Producción agrícola en Araguaimujo.
Fuente: Turrado (1945). Elaboración propia.

De las afirmaciones de Turrado podemos comprobar cómo la agricultura suponía para los guaraúnos una actividad netamente secundaria. En este sentido, hay que tener en cuenta que el problemático potencial productivo de los humus y biotopos amazónicos obliga a los agricultores a cultivar grandes extensiones de terreno para poder conseguir una producción considerable. De igual forma, los agricultores deben esforzarse en el constante cuidado del arado y limpieza de las tierras con las que paliar las copiosas lluvias e inundaciones, el alto número de animales salvajes que acuden a las plantaciones así como el rápido crecimiento y fuerte competencia de las especies autóctonas frente a las cultivables. Frente a esta lógica improductiva del cultivo de las tierras amazónicas de los guaraúnos, el pensamiento de los misioneros y criollos se erigía etnocéntricamente acusándolos de perezosos y holgazanes sin tener en cuenta que la economía de una lógica tribal no podía basarse en el cultivo extensivo de un producto determinado pues suponía en primer lugar los peligros de la especialización frente a la diversificación de su lógica tradicional y en segundo lugar el sobreesfuerzo humano y tecnológico para conservar y vender el producto final en un contexto de casi incomunicación y falta absoluta de circuitos comerciales en los que contar con un mínimo margen de maniobra ante la oferta y la demanda. En resumen, suponía cambiar cobertura de necesidades por producción intensiva de un solo bien y dependencia del resto.

Creencias y fábulas

Aunque Turrado incurre en algunas contradicciones como que “conservan, por tradición, la idea de (...) inmortalidad” (TURRADO, 1945, p. 297 – paréntesis propio) afirmando cinco párrafos más tarde que “el dios Jebu no les ofrece premios ni castigos para la otra vida, más allá del sepulcro, quedando todo en este mundo, acabando todo con la muerte” (TURRADO, 1945, p. 299), reconoce la naturaleza religiosa de los guaraúnos en tanto poseedores de ideas sobrenaturales. Pero guiado por su sesgo eurocéntrico, la tilda de imperfecta, supersticiosa y rudimentaria (TURRADO, 1945, p. 297) por falta de credo, preceptos,

ritos, ceremonias, libros inspirados y libros rituales. ¿Libros en una sociedad ágrafa? Radicalmente incierto. Aparentemente para él, un panteón de dioses y espíritus (*jebu, baal, musimu, masisikire kuajebu, borasire, mejokijí*), sacerdotes (*güisadatu*), templos (*jebu a janoko*), objetos sagrados (*dioso a matoro, kareko iridaja, jebusita, kareko sanuka, jorujo-kosita, daunona, situ, aja, dau*), oraciones y oficios religiosos de períodos lunares completos (*joas, najanamu*), un mito de origen y creencias institucionalizadas no conforman una elaborada religión. Por lo visto, ello “sería muy elevado y sobrenatural para la atrasada y materializada raza guaraúna” (TURRADO, 1945, p. 297). Entiéndase la ironía.

Los indios guaraúnos guardaban muy celosamente cualquier tipo de información sobre su religión y su dios, más llevados por el temor a represalias que por propio celo cultural. Su dios era espiritual y superior, “nunca amable y siempre temible” (TURRADO, 1945, p. 301), vivía en el cielo y era invisible a la mirada humana.

Los guaraúnos contaban con un rico panteón divino. Creían en la existencia de espíritus de ultratumba así como en la omnipotencia de *Jebu*, dios negativo y vengativo que se introducía en árboles, animales y pájaros confiriéndolos dioses inferiores que podían hacer daño, incluso causar la muerte a los indios. Aunque al indio no lo transformaba en dios inferior, *Jebu* también podía introducirse en los cuerpos humanos. De hecho lo hacía, dolencias y enfermedades eran el claro síntoma de ello.

La mayoría de creencias guaraúnas que aun perviven están fuertemente influenciadas por las católicas y nuestro dios cristiano, *kanonatu*, aunque hay otras que en poco o nada coinciden. Su mito de origen, por ejemplo, narra cómo en un principio, los indios vivían en el cielo. Uno de ellos, jugando con un arco, hizo un agujero en una nube, se asomó y vio sorprendido el montón de comida y bebida que había en la tierra. Al contarlo, sus compañeros cogieron una cuerda, la pasaron por el agujero y se deslizaron uno por uno hasta la tierra del Orinoco (TURRADO, 1945, p. 302–303). Este mito de origen, secular podríamos decir, arrebató a *Jebu* la creación del hombre así como de la tierra, situando la existencia humana en los confines del tiempo.

Otros ejemplos son *musimu*, *masisikire* y los *mejokoji*. *Musimu* es parecido al personaje mítico del “tío del saco”, en España. Era el espíritu de un indio caribeño que podía aparecerse en forma de hombre, de mujer o de tigre y que, siempre descrito en tono amenazante y violento, robaba a niños y niñas guaraúnos. Con razón, era el personaje con el que se atemorizaba a los pequeños indios. La creencia en este espíritu hundía sus raíces en las guerras precoloniales entre guaraos e indios caribeños, en la que ganando éstos últimos, los guaraos se vieron obligados a introducirse en las zonas más húmedas y anegadizas del delta. *Masisikire*, por su parte, no guardaba lazos de memoria histórica. En la mitología guaraúna, *masisikire* era el espíritu de la infidelidad. Personalizado en un pajarillo que se alimentaba de huesos de muertos, cuyo canto eran los alaridos de los difuntos comidos, se aparecía en forma de hombre o de mujer, dependiendo de si era la mujer o el esposo quien se quedaba solo en casa. El espíritu se acercaba al cónyuge y seduciéndole conseguía la infidelidad. *Masisikire* institucionalizaba así el mito de la infidelidad y su naturaleza moralmente reprobada. Los *mejokoji* eran espectros errantes. Los indios los veían en sus sueños paseando, bebiendo, fumando, comiendo, bailando. Eran, en definitiva, los espíritus de los muertos (TURRADO, 1945, p. 309–314). No queda claro, por el contrario, si estos espíritus suponían entes pacíficos o malignos pues Turrado se contradijo asegurando que “los indios consideran a los mejokoji, siempre y en todo lugar, como espíritus buenos” para concluir diciendo que “vienen a ser para los indios guaraúnos fantasmas, monstruos, duendes terribles a quienes tienen mucho miedo” (TURRADO, 1945, p. 313–314). En todo caso, los *mejokoji* suponían la capacidad simbólica de la cosmovisión guaraúna para continuar estableciendo en el tiempo relaciones cotidianas con sus difuntos, para proyectar la vida más allá de la muerte.

Algunas consideraciones finales

En los siguientes párrafos se intenta unir las piezas del puzzle de Turrado para ver no cómo entendía el autor a los guaraúnos sino cómo

podrían resolverse algunas dudas, por ejemplo, sobre su organización social a partir de datos etnográficos algo confusos.

Los guaraúnos estarían conformados en tribus, cuyas estructuras de mando habrían estado formalmente influenciadas por los españoles, creando un sistema de autoridad algo más complejo que el normalmente correspondiente a formas de organización tribal.

El hecho de descansar el poder sobre el varón más anciano y padre de familia de la aldea o grupo de aldeas podría hacer referencia a un patriarcado donde el poder, ligeramente carismático, no es heredado sino adjudicable por cuestiones de sexo, edad y parentela.

El problema surge al intentar averiguar cuáles son las pautas de residencia y de filiación. En primer lugar, Turrado parece dejar claro que la residencia solía seguir una pauta matrilocal o uxorilocal, dependiendo del tipo de vivienda que se diese en la aldea: *jonoko isaka-güitu* (una unidad, por tanto uxorilocalidad) o *janoko-era* (varias unidades independientes, por tanto matrilocalidad). Turrado expone que, de casarse un hombre de la aldea con una mujer de fuera, la pareja pasa a vivir normalmente a la aldea de ella, sin especificar si con o junto a los parientes de ella. Esta pauta de residencia debió coexistir con una patriarcalidad, de la que no conocemos su forma de filiación, es decir, patrilineal, matrilineal, cognaticia bilateral o cognaticia ambilineal.

Para reducir en algo las posibilidades de filiación, podríamos atender a la hipótesis de pensar los guaraúnos como linaje segmentario compuesto por grupos familiares con adscripción a la unidad territorial como referente de identificación. Cada grupo de *janokosebes* o aldeas bajo la autoridad de un patriarca sería un linaje que a su vez estaría relacionado directamente con los linajes adyacentes, formando una amalgama de relaciones segmentarias. Esta amalgama de relaciones configuraría un amplio territorio común aunque delimitado por subsegmentos encargados de la reproducción del sistema en forma de pequeños grupos locales. En estos grupos locales, los lazos de parentesco conformarían la lógica principal por la que se establecen las posiciones y jerarquías internas además de ayudar a desarrollar las actividades conjuntas, que eran muchas y variadas. Eran grupos potencialmente divididos pero que en determinadas ocasiones del año

se unían, sobre todo en festividades de carácter ceremonial. Estos encuentros les conformaban y confirmaban como sociedad.

Por otro lado, podríamos interpretar la organización sociopolítica de los guaraúnos como algún tipo de clan unido por referentes identitarios, principalmente religiosos y simbólicos pero la articulación mitológica o superestructural parece menos importante que la territorial, sus recursos y las figuras de autoridad representadas en el *aidamo-tuma* y su figura central, el *gobenajoro*. La ideología clánica parece supeditarse a la organización segmentaria de *janokosebes* cuyo anciano ascendente vivo mayor figura como autoridad principal de sus descendientes directos e indirectos.

Consideremos que los guaraúnos eran linajes segmentarios. Pues bien, aunque los linajes sean normalmente unilineales, la idea de líneas cognaticias ambilineales nos puede ayudar a comprender cómo no perder el patrimonio. Si los guaraúnos fuesen patrilineales, se perdería todo lo relativo a los hijos exógamos y se daría preferencia a los yernos foráneos frente a las hijas. Si fuesen matrilineales, no se controlaría tampoco lo relativo a los hijos endógamos. Y si fuesen cognaticios bilaterales, o se perdería lo relativo a los hijos endógamos o a las hijas, además de, por descarte lógico, a los hijos exógamos. Pero si por el contrario la lógica fuese cognaticia ambilineal, se podría controlar todo lo relativo a las hijas y a los hijos endógamos.

Con los datos de Turrado no podemos saber con exactitud qué tipo de lógica filiativa seguían, puesto que no aportó información suficiente sobre la pertenencia al grupo. Dejó en su etnografía que los guaraúnos eran endogámicos para casar a sus hombres y exogámicos para casar a sus mujeres. Podríamos pensar que seguían una lógica condicionada por su matri o uxorilocalidad consistente en mantener el control sobre la descendencia de los hombres a través de una cierta pauta cognaticia ambilineal. Ésta permitiría colocar el territorio como núcleo central en su imaginario cultural e incorporar al grupo cuantos más miembros fuesen posibles. Así se conseguiría controlar el territorio, a los hombres endógamos, a las mujeres y a la descendencia de ambos.

Referencias bibliográficas

ALEGRETT, Daniel. Acerca de la mendicidad warao redefinida como recolección de dinero. **La antropología cautiva en Babilonia**, 2004. Disponible en: http://www.anthroblogs.org/antropologia/archives/antropologia/antropologos/etica_y_politica/ . Acceso em: 8 dez. 2008.

AMODIO, Emanuele. Curas de armas tomar: violencia corporal y control misionero de un pueblo de misión del Orinoco a mitad del siglo XVIII. **Nuevo Mundo Nuevos Mundos**, Paris, n. 6, 2006. Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/document6246.html> . Acceso em: 30 nov. 2008.

BEAS, Carlos. **El etnocidio de los warao**. 2000. Disponible en: <http://www.geocities.com/CapitolHill/Senate/6972/LIB22warao.html> . Acceso em: 8 dez. 2008.

ESCALANTE, Bernarda. **Los waraos**. 2006. Disponible en: http://www.gobiernoenlinea.ve/venezuela/perfil_historia6_h.html . Acceso em: 8 dez. 2008.

ESCAMILLA, Francisco. Apuntes críticos de la obra geográfica de Alejandro de Humboldt. **Biblio 3W**, Barcelona, v. 4, n. 324, 2001. Disponible en: <http://www.ub.es/geocrit/b3w-324.htm> . Acceso em: 8 dez. 2008.

GEERTZ, Clifford. **La interpretación de las culturas**. Barcelona: Gedisa, 1988.

INE. **XIII Censo de Población y Vivienda**, 2001. Disponible en: <http://www.ine.gob.ve/censo/censo.htm> . Acceso em: 8 dez. 2008.

LUCENA, Manuel. Gentes de infame condición: sociedad y familia en Ciudad Real del Orinoco (1759-1772). **Revista Complutense de Historia de América**, Madrid, n.24, p. 177-191, 1998. Disponible em: <http://hdl.handle.net/10261/8666> . Acceso em: 8 dez. 2008.

RODRÍGUEZ, Alberto J.; ESCAMILLA, Francisco. El Orinoco: 500 años de historia. **Biblio 3W**, Barcelona, n. 110, 1998. Disponible en: <http://www.ub.es/geocrit/b3w-110.htm> . Acceso em: 8 dez. 2008.

SAHLINS, Marshal. **Economía de la Edad de Piedra**. Madrid: Akal, 1983.

TURRADO, Ángel. **Etnografía de los indios guaraúnos**. Caracas: Lit. y Tip. Vargas, 1945.