

Mitos sagrados de pueblos ancestrales. Exploración a los espacios de la memoria warao y pemón de Venezuela

Sacred myths of ancient peoples.
Explorations memory of the warao and pemón of Venezuela

Jenny Gregoria González Muñoz¹

Resumen

Los pueblos ancestrales de la llamada América Latina desde tiempos inmemoriales, han sostenido una relación de respeto con los elementos de la naturaleza que conforman su entorno social, lo cual les da las bases para establecer ciertos mecanismos en su defensa y salvaguarda. Este el artículo que se presenta a continuación, tiene como objetivo observar cómo cuerpos naturales tales como piedras, palmas y astros, entre otros, son transformados por los colectivos sociales originarios en elementos revestidos de una sacralidad, que los lleva a ser venerados, no desde una posible perspectiva fetichista que, equipara al objeto con dioses o espíritus milagrosos, sino como una representación simbólica que tiene que ver con el contexto y el entorno en su totalidad, en este caso involucrando la territorialidad, vista como el espacio que hace posible el nacimiento de mitos y la presentación de ritos. Desde pueblos altamente organizados y extendidos

geográficamente, como los incas, hasta las concepciones de aquellos que viven contemporáneamente en la selva y caños venezolanos, como el *pemón* y el *warao*, la presencia de lo sagrado desde la naturaleza sirve como base para la conformación de un modo de vida y un desarrollo cultural en franca armonía con la naturaleza circundante, lo cual trae como conclusión, entre otras tantas, la perentoria necesidad que cada día se hace más apremiante, de rescatar estas tradiciones entendiendo, desde la perspectiva occidentalizada, la urgencia de convivir con la naturaleza sin vulnerarla. La metodología utilizada en esta investigación es cualitativa, bibliográfica.

Palavras-chave:

Objetos naturales simbólicos.
Cosmovisión en lo sagrado.
Indígenas de América Latina.

¹ Doctora en Cultura y Arte: América Latina y El Caribe, por la Universidad Pedagógica Experimental Libertador (UPEL), Venezuela. Magíster en Memoria Social y Patrimonio Cultural, por la Universidad Federal de Pelotas, RS, Brasil. Licenciada en Artes, por la Universidad Central de Venezuela. Especialista e investigadora en Patrimonio Cultural Inmaterial, tratados de religiosidad en América Latina, políticas públicas vinculadas con el Patrimonio Cultural, culturas indígenas, afroamericanas y campesinas de América Latina. Tienen varias publicaciones dentro de sus líneas de investigación: Patrimonio y memoria social; culturas indígenas, afroamericanas y campesinas latinoamericanas; religiosidad y cultura. Actualmente coordinado el Doctorado en Patrimonio Cultural en la Universidad Latinoamericana y del Caribe (ULAC), sede Caracas. Profesora de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez y de la ULAC. Dicta charlas, conferencias y cursos relacionados con sus líneas de investigación. Email: jenny.planificacion@gmail.com

Abstract

The ancient people that call Latin America since immemorial time, have maintained a respectful relationship with the natural elements that make up their social environment, giving them the basis for establishing certain defense mechanisms and safeguards. This article is presented below aims to observe how natural bodies such as stones, palms and another elements, are transformed by social groups originating in a sacredness coated objects, which leads them to be revered, not from fetishistic one perspective, the object equated with gods or spirits miraculous, but as a symbolic representation that has to do with the context and the environment as a whole, in this case involving territoriality, seen as the space that makes possible the birth myths and rites presentation. From highly organized and

widespread peoples geographically, as the *incas*, to the conceptions of those living contemporaneously in the Venezuelan jungle and streams like *pemon* and the *warao*, the presence of the sacred from nature serves as the basis for the formation of a lifestyle and cultural development in clear harmony with the surrounding nature, which brings in conclusion, among many others, the urgent need that every day becomes more pressing, to rescue these traditions understanding, westernized perspective, the urgency of commune with nature without violate it. The methodology used in this research is qualitative with ethnographic approach and participant observation.

Keywords: Symbolic natural objects. Worldview of the sacred; Latin American indigenous.

Resumo

Os povos ancestrais da chamada América Latina, desde tempos imemoriais, têm mantido uma relação respeitosa com os elementos naturais que compõem seu ambiente social, dando-lhes a base para estabelecer certos mecanismos para sua defesa e salvaguarda. O artigo a seguir tem como objetivo principal observar como objetos naturais, como pedras, plantas e astros, entre outros, são revestidos pelos grupos sociais originários, dentro de uma sacralidade que os leva a ser reverenciados, não de uma perspectiva fetichista, equiparados com deuses ou espíritos milagrosos, mas como uma representação simbólica que tem a ver com o contexto e entorno natural, neste caso envolvendo a territorialidade, espaço que possibilita o nascimento de mitos e a apresentação de ritos. Dos povos altamente

organizados e difundidos geograficamente, como os *incas*, até aqueles que vivem contemporaneamente na selva e riachos venezuelanos como *pemon* e *warao*, a presença do sagrado da natureza serve como base para a formação de um estilo de vida e desenvolvimento cultural em clara harmonia com a natureza circundante, o qual traz em conclusão, entre muitos outros, a urgente necessidade de resgatar essas tradições entendimento, mesmo da perspectiva ocidentalizada, a urgência de comunhão com a natureza, sem violá-la. A metodologia utilizada nesta pesquisa é qualitativa, com abordagem bibliográfica, enfoque etnográfico e observação participante.

Palavras-chave: Objetos naturais simbólicos. Cosmovisão do sagrado. Indígenas da América Latina.

1 Introdução

Los indígenas son pueblos que se auto-observan y se auto-interpretan como un colectivo donde la individualidad está apartada de su cosmovisión, no se conciben desde la

perspectiva egocéntrica occidental, de hecho en muchos de sus idiomas el singular y el plural se designan bajo la misma forma; tampoco suelen hablar de “espacios vacíos”, puesto que en cada

lugar existe la presencia de algo: el aire, un insecto, una planta, una piedra, un espíritu, todo lo cual tiene una significación simbólica. Frente a esto se sitúa la posición de otras culturas que pretenden observar a las indígenas desde su propio reflejo, lo cual, como ya sucedió en la época de la colonización², trajo consigo enfrentamientos donde termina siendo víctima el sector menos favorecido ³, obviamente, el indígena.

Los pueblos occidentalizados no asumen la concepción de la territorialidad, lo que conlleva a que sólo vean en la tierra un lote capitalizable con valor monetario, meramente material, siendo negados de continuo los bienes sagrados de la cosmovisión indígena, de modo que a la hora de mutilar territorios, violentar lugares venerados, trasplantar comunidades, no toman en cuenta la transgresión cultural que están cometiendo. Esta situación se debe a varios factores, por un lado está la ignorancia, el desconocimiento hacia la cultura del “otro” que no va acompañada de un mínimo sentido de comprensión que ayude a un posible acercamiento y la consecuente horizontalidad que lleva al diálogo intercultural, siendo la típica actitud de la cultura que se posiciona sobre la “otra” para verla desde encima, como superior, minimizando de este modo, la calidad y capacidad de la diferencia, Tzvetan Todorov equipara esta situación con la actitud de Cristóbal Colón y sus compañeros de aventura,

frente a las culturas originarias que encuentra en América:

[...] pero entonces no solo los ve iguales, sino idénticos, y esta conducta desemboca en el asimilacionismo, en la proyección de los propios valores en los demás. Por otro lado, parte de la diferencia; pero ésta se traduce inmediatamente en términos de superioridad e inferioridad (en su caso, evidentemente, los inferiores son los indios): se niega la existencia de una sustancia humana, realmente otra, que pueda no ser un simple estado imperfecto de uno mismo. Estas dos figuras elementales de la experiencia de la alteridad descansan ambas en el egocentrismo, en la identificación de los propios valores con los valores en general, del propio *yo* con el universo; en la convicción de que el mundo es uno (TODOROV, 2003, p. 55 - 56)

Cuando los actores culturales proyectan sus propios valores en los demás, tal como acota Todorov, de inmediato se establece una relación de superioridad-inferioridad que, en la época contemporánea no niega “lo humano” de los indígenas, pero que si minimiza la importancia de sus concepciones por ser “diferentes”, pretendiendo así anular que un determinado territorio (y lo que está dentro de él) tenga una significación cosmogónica, sagrada, que incluye al ser humano como parte sustancial.

Los pueblos ancestrales cuentan sus orígenes desde los mitos, manifestándose éstos en la configuración de un sistema de creencias que se va transformando en el transcurrir de los tiempos, teniéndose que acoplar, incluso, a imposiciones religiosas externas. En la tradición oral, transmitida de generación en generación, la mitología explica el por qué y para qué de todas las cosas que están sobre la tierra, teniendo tiempos, espacios, trascendentes y una funcionalidad moralizadora.

² Esto es referido por Cristóbal Colón en sus Diarios de Viaje, al describir a los indígenas, sus tradiciones, modos de vida y demás características, desde la óptica europea, colocándolos, por ende, como inferiores. Para ampliar más dicha acotación se sugiere consultar el libro: LAS CASAS, Fray Bartolomé de. Vida de Cristóbal Colón. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992 (Colección Claves de América, n. 7).

³ Muchas veces por minoritario desde el punto de vista estadístico de densidad poblacional, en cuanto a su situación económica, u otros factores.

El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los 'comienzos'. Dicho de otro modo; el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido de la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una institución. (ELIADE, 1985, p. 12)

Lo creado por los seres superiores tiene una existencia comprobable porque se manifiesta en cada elemento de la naturaleza, el sol está ahí para probar que el mito sobre su creación es real, lo mismo acontece con la luna, los ríos, las montañas, los animales, las personas, en fin, cada elemento tiene una razón de ser desde la óptica mítica de los pueblos ancestrales, de allí el sentido sagrado de la naturaleza, con la cual tienen una relación de respeto y valoración que toma cuerpo en la capacidad armónica que se despliega en actos que pudieran tener connotaciones depredadoras como la caza, la pesca y la tala de árboles.

En la cosmovisión ancestral todo tiene una razón de ser signada desde el mito, equilibrio que al ser violentado puede traer consecuencias que abarcan al pueblo como especificidad y que es susceptible a otras culturas, porque es precisamente la razón

moralizante del mito la que explica qué no debemos hacer para no tener tales castigos: la tumba de Tutankamón no debía ser profanada so riesgo de muerte de aquellos que la deshonraren; las momias *incas* deberían ser escondidas para evitar ser violentadas y llegaran los años de epidemias; las piedras sagradas de los *pemón* no deben ser removidas para impedir desastres naturales.

El mito de origen indica una lección porque tiene un carácter re-interpretativo que se va adaptando a las nuevas épocas puesto que narra y justifica una situación nueva en el sentido de que no estaba desde el comienzo del mundo, el ultraje a los designios divinos no tiene justificación, ni siquiera si se ignora su existencia, sino que lleva al colectivo a crear una serie de manifestaciones relacionadas con su aprendizaje social (cultura) concentradas en la búsqueda de una conciliación con esa especie de destino irrefutable dictado por el oráculo, y que se ha visto inscrito en las incontables narraciones que cuentan los mitos, de suerte que ceremonias y rituales son elementos que vehiculizan la remisión de los designios celestiales.

2 La visión de una sacralidad en la filosofía indígena

El paisaje es imprescindible para la configuración de las culturas, así es preciso captar la estructura cosmogónica de la naturaleza, pues ella nos abre el camino para entenderlo como un constructo cultural en el que tiene lugar un sistema de creencias, simbologías, mitos y ritos que se desarrollan desde el ser humano como creador de la

cultura, así expresa Sandra Siveiro (2009, p. 78) que “el modo de vinculación con el paisaje es también una respuesta cultural. Hay una gran diferencia entre apreciarlo desde un lugar de espectador, sin una real conexión, o entenderse y verse como un componente más del mismo.” De allí la diferencia fundamental entre la concepción de los elementos que

conforman la naturaleza de los pueblos originarios y aquellos de índole occidental que le dan un sentido eminentemente utilitario, en el cual no existe una horizontalidad armónica alejada de la mera explotación, hecho que es negado por cantidad de miembros quienes no creen en la disminución de la capacidad del planeta para sustentarse ante la contaminación y demás trasgresiones, apagando, de igual modo, la importancia de las culturas originarias respecto a sus sistemas de fe.

El sistema de creencias de los incas pre-colombinos se establece en el sol (*inti*) como eje central (de hechos los *incas* se autodenominan “hijos del sol”) y luego va incorporando otros elementos de la naturaleza como la luna (*killa*) y el *illapa* (luna, trueno, relámpago), sin dejar de lado la importancia de otros objetos tales piedras, montañas, ríos, etc., a los que le dan connotaciones sagradas. En el mito (de creación) de Pachacámac se cuenta que el sol engendró un hijo a la única mujer que poblaba el mundo en ese momento, porque la vio sola y desamparada, entonces Pachacámac, también hijo de *Inti*, sintiendo celos de aquel hermano, al nacer lo despedazó y, para evitar que continuara la hambruna:

[...] sembró los dientes del difunto y nació el maíz, semilla que se asemeja a los dientes; sembró las costillas y los huesos, nacieron las yucas, raíz que tiene proporción a lo largo y blanco como los huesos, y las demás frutas de esta tierra que son raíces.

De la carne procedieron los pepinos, pacayas, y lo restante de los frutos y árboles y desde entonces ni conocieron e hambre ni lloraron necesidad ... (COSSIO DEL POMAR, 1969, p. 15)

En Venezuela, también hoy día, la significación de las piedras como objetos sagrados porque tienen poderes que puede

incidir en el destino de los pueblos, se ha extendido a lo largo de las épocas. Sostenido la tradición oral, cuentan los antiguos *pemón*⁴ pueblo indígena ubicado en la Gran Sabana de Venezuela, y parte de Brasil y Guayana Inglesa)⁵, en el mito recopilado por Fray Cesáreo de Armellada llamado “Las piedras de la caza y de la pesca”, que:

Las piedras que atraen la caza y la pesca, las inventaron los Makunaimas. Al reventar, la Vieja-Sapo dentro del fuego que ellos habían prendido alrededor del conuco en que ella estaba prendiendo en vano porque le habían dado unas astillas de *krichó-dek* (un árbol que no hace candela), ellos le maldijeron sus ojos para que estallaran y se convirtieran en piedras de los animales de caza y de los pescadores, las que cayeran en los ríos.

De entonces para acá, los descendientes de los Makunaimas creen en la fuerza atractiva de esas piedras y además han logrado hacer algunas nuevas.

[...] Entonces los venados les juegan bromas a los cazadores. Cuando los matan, les tapan la boca para que lancen su trémulo balar; y entonces sí se petrifican para ellos, se hacen piedras.

Cuando hay una piedra de venados en algún lugar de la sabana, luego nos damos cuenta; alrededor de ella se ven las pisadas, pues vienen a lamerla porque es su piedra.” (ARMELLADA, 1988, p. 43 – 44)

Dice Armellada en las notas explicativas de dicho mito que:

⁴ Se ha de resaltar que la utilización del plural para designar a los pueblos indígenas de Venezuela se realiza como en singular, sea masculino o femenino, y siempre en minúscula, así quedará, en este caso, la designación *pemón*, en todo sentido. Esto se debe a que dichas lenguas construyen el plural de manera diferente. Durante el siglo XX, e incluso antes, se construía el plural como en español, de allí la utilización por algunos autores.

⁵ Fray Cesáreo de Armellada aclara respecto a los *pemón* que: “Nunca se autodenominaron *sabaneros* ni denominaron Gran Sabana la tierra que habitaban. Ellos se nombraban *pemones*, por sus casas de bajareque, de base circular y techo cónico, rodeadas de empalizadas [...]; su tierra era *wektá* (lugar de los cerros y los más salientes de ellos, tepuyes). Gran Sabana (Remonotá) eran los campos brasileros de Río Branco (ahora T. Roraima)” (1988, p. 16)

Es idea corriente entre los indios pemones, que proviene de la famosa leyenda de los Makunaimas, la existencia de piedras especiales, que atraen a los animales de caza y a los pescados. La atractiva para los pescados, aparece denominada “arapué”. De este nombre, alterado fonéticamente, era el antiguo caserío de Arabopó cercano al Roraimá, ya desaparecido. (ARMELLADA, 1988, p. 44).

Más delante agrega: “Estas piedras vienen a ser como un cebo y lugar seguro para conseguir caza o pesca. De ahí que los indios celen esas piedras. Su robo o traslado ha sido motivo de graves peleas entre los indios y de grave enojo de los Mawaritón y de los Rató (ARMELLADA, 1988, p. 44). Se ve claramente en esta cita, cómo las piedras tienen una fuerza trascendental que influye en la carga energética promotora de acontecimientos, de allí que sean sumamente cuidadas por los *pemón*, pues una profanación podría traer consecuencias nefastas.

De hecho, a raíz de la extracción de la piedra Kueka Abuela ubicada dentro del Parque Nacional Canaima, estado Bolívar⁶, el pueblo *pemón* ha sostenido fervientemente

⁶ Acontecimiento sucedido en 1988, lo que refiere la periodista Claudia Delgado: “Al percatarse de su ausencia, los pemones la interceptaron cuando estaba siendo transportada, por lo que la roca permaneció en el comando de la GN, destacamento 85 de San Isidro, en el kilómetro 88 de la carretera hacia Brasil hasta diciembre de 1998, cuando fue trasladada rumbo a Alemania a pesar de las protestas de distintas organizaciones...” (DELGADO, 2000, s/p) En ese entonces la comunidad pemón de Santa Cruz de Mapaurí, municipio Santa Elena de Uairén de la Gran Sabana, permanece dos meses en la vía tratando de evitar el traslado de la piedra sagrada a Alemania, ya que según consta en lo transcrito en el memorando de la Consultoría Jurídica de Inparques, de fecha 07 de junio de 2010: En fecha 08 de junio de 1998, el ciudadano Wolfgang Schwarzenfeld, promotor del proyecto “Global Stone” (Piedras del Mundo), el cual consistía en la búsqueda y recolección de material geológico representativo de cada uno de los continentes, con el objetivo de agruparlos de forma geométrica y lograr una reflexión solar, presentó al entonces Director General del Instituto Nacional de Parques, ciudadano José Francisco Acosta, la solicitud de una autorización para retirar una roca de arenisca, tipo Roraima, de aproximadamente treinta (30) toneladas del Parque Nacional Canaima, perteneciente al pueblo Pemón, cuyo nombre según el pueblo indígena es “Kueka Abuela”...

todos los sucesos negativos provenientes de la naturaleza que han tenido lugar en Venezuela, son consecuencia de dicha profanación, como ellos dicen “violación” de la piedra sagrada. Y tal como dice Mircea Eliade, en su texto **El mito del eterno retorno**, las cosas están ahí para probar la veracidad del mito; en diciembre de ese mismo año en Venezuela ocurre una terrible inundación producto de lluvias continuas en el estado costero de Vargas, que cobra gran cantidad de vidas y pérdidas materiales incalculables, realidad que los *pemón* atribuyen a la usurpación de la piedra la responsabilidad de la catástrofe, en cumplimiento fiel de las profecías.

Otro pueblo indígena que podemos utilizar para ejemplificar este tipo de sacralizaciones, es el *warao* del estado Delta Amacuro, Venezuela, y su cercanía con la palma de moriche⁷, planta que constituye verdaderamente “el árbol de la vida” para este pueblo indígena, ya que de ella sustraen cantidad de materias primordiales en la sustentabilidad de la sociedad. El valor nutritivo de la fécula de esta palma es altamente considerable para la manutención del *warao*, de esta fécula se hace la *yuruma* o sagú, con la cual se realiza una harina base para la creación de varios platos; en la palma de moriche viven el gusanos, ricos al paladar *warao*; sobre esta palma descansa la materia prima para la realización de una hermosa cestería. Caso parecido se da con el temiche, palma de la que extraen su parte aprovechable tras realizar un proceso especial, lo cual se usa para la construcción del techo de las viviendas.

Pero no sólo la pieza vegetal fue aprovechada por los *warao* desde sus primeros pasos en las tierras del Delta del Orinoco, sus

⁷ *Mauritia flexuosa*.

dotes de experimentados navegantes (tal vez herencia taina), sobre todo en la parte fluvial, trajo consigo un contacto amplio con la pesca de las especies que allí pernoctaban. De igual manera, el rápido desplazamiento a través de la selva y el consecuente aprovechamiento de las dádivas de la naturaleza circundante, ayudaron a la mejoría en las técnicas de cacería, todo lo cual aumentó el poder alimentario de la comunidad, haciendo del hermoso paisaje deltano la cuna perfecta del pueblo *warao*.

El *warao* considera que el moriche ofrece una serie de beneficios en alimentación, vivienda, ornamentación, y demás, altamente aprovechables por las comunidades. Esto hace sagrada a la palma, siendo parte de su mitología. En el mito **Warao a ejobona**, recopilado por Antonio Vaquero Rojo (2001) bajo el nombre de “La aparición de los warao” se expresa que: “Al principio aquí no había ningún warao. En toda la superficie de nuestra tierra no se había engendrado ningún warao [...] Allí arriba ya no había moriches. Comían solamente yuca, sin presa de acompañamiento...” (VAQUERO ROJO, 2001, p. 196-207). El hecho de no haber moriche fue una de las causas por las cuales los antiguos *warao* (que vivían en el mar de arriba, es decir, el cielo), bajaron al mar de abajo (la tierra) buscando comida.

En el mito **Ohidu hakitani**, recopilado por Johannes Wilbert (1969) bajo el nombre de “El origen de la palma de moriche”, se puede leer:

Sucedió que dos waraos, hombre y mujer, salieron de viaje. Al salir, dijeron la fecha en que pensaban regresar.

Pero aquel hombre y aquella mujer se echaron a caminar y caminando llegaron a una tierra muy lejana. Llegaron a la casa de aquel warao

llamado Jeobo (¿Joebo?). Cuando llegaron y observaron, quisieron saludarlos pero, aunque eran waraos, no respondían.

Entonces regresaron aquellos waraos a su vez, a casa de sus familiares y en llegando a la casa, contaron todo a aquellos waraos: -Nosotros dos llegamos a aquella casa...

Al llegar allí quisimos hablar con ellos.

Pero, al hablarles ellos no contestaron ¿Qué les está sucediendo? En seguida se regresaron todos para ver qué pasaba. Al llegar allí y observar, vieron que había sucedido (la transformación) en las palmas de moriche. Al hombre se le conocía por ser el más alto. La mujer estaba cargada de frutas.

El hombre tenía unas frutitas pequeñas, las llamadas “Jaukuaja”. Entonces los waraos cortaron aquellos dos moriches. Al cortarlos y desmenuzarlos cayó toda la fruta y se esparció por toda la tierra.

Este es el origen de la palma de moriche. La transformación de la palma de moriche. Esto es todo (WILBERT, 1969, p. 96-98).

En este mito se observan algunas características implícitas en lo que devela esta construcción religiosa humana: los personajes sobrenaturales, el suspenso en la narración, el tiempo y el espacio “míticos”, la creencia, la funcionalidad social. La significación para el pueblo *warao* es importante porque el mito es parte constitutiva para el desarrollo de su etnohistoria, en este caso en relación con la parte sagrada. Cada uno de los componentes del entorno y el contexto *warao* tienen una razón de ser, pero también un objetivo, una tarea que cumplir. Cada una está en el Cielo de arriba y en el Mundo de abajo, obedeciendo a un origen, una “historia”, y una función social. Nada sucede por azar.

Los mitos *warao* no se aíslan de la “realidad” que circunda a este pueblo, su geografía y su entorno, establecida en las selvas cenagosas del Delta del Orinoco, en el continuo contacto con el agua de los ríos, los espacios

intrincados de los caños, los extraños sonidos de la selva, el grito de las aves, el voraz calor del clima selvático, a las imágenes que no sólo muestran la creencia del *warao* sino al *warao* mismo en toda su amplitud humana.

Los mitos no son la única herramienta que tienen los *warao* para contar su historia, ellos sólo se manifiestan en virtud de una religiosidad que se crea en el colectivo y que se hace verdadera en la medida en que la fe crece. Pero, existen circunstancias que obligan a hacer variaciones en cuanto a la creencia como tal, estas pueden hallarse en procesos de apropiación de otras religiones, como es el caso de la traída por los misioneros a las tierras deltanás, lo que imprime al mito un carácter un tanto diferente, aunque la esencia sea la

misma, es decir, el mito, como bien lo acota Eliade (1985) es susceptible a “revitalizaciones”, pues al ser refrendado por la oralidad está íntimamente ligado al narrador y lo que éste interprete o desee significar en un momento determinado.

No obstante, a pesar de que la concepción mítica se ajuste a nuevos momentos y época, la esencia vital que imprime una sacralidad a ciertos elementos de la naturaleza sigue siendo fundamental en la construcción y desenvolvimiento de los pueblos indígenas de la llamada América Latina, los cuales, cada día con mayor ahínco, se aferran a sus creencias y religiosidades.

3 Consideraciones finales

Históricamente, los pueblos ancestrales de la llamada América Latina han obedecido a un sistema de creencias ya establecido antes del proceso colonizador que pretendió acabarlo, por medio de la implantación a través de leyes, castigos de azotes e incluso la muerte, de la nueva religión que había llegado con los invasores europeos. Toda esta situación trajo como consecuencia la yuxtaposición de creencias y, desde una perspectiva netamente artístico-estética, la configuración de figuras y leyendas que juntan la religión extranjera y las creencias nativas, lo cual marca el nacimiento de una nueva visión sobre lo sagrado.

A pesar de lo expuesto antes, los pueblos indígenas latinoamericanos, incluso en la actualidad, continúan teniendo un sistema de creencia basado en lo heredado de sus antepasados (lo cual no quiere decir que no

adopten paralelamente un sistema foráneo, como el catolicismo, el protestantismo, el cristianismo, el evangelista, etc.) en el que el factor armonía con la naturaleza es vital. De manera que, en ese camino elementos como astros, el sol por ejemplo, en el tiempo de los incas, o piedras y plantas en el caso de los *pemón* y *warao*, de Venezuela, no son vistos como fetiches sino como representaciones simbólicas de espíritus que tienen la facultad de traer favores al pueblo en colectivo, pero también de castigarlo si ha incurrido en actos de irrespeto o violación a dichos objetos. El objeto, entonces, por su carácter sagrado, no debe ser violentado y el pueblo mismo, es quien tiene por responsabilidad venerarlo, salvaguardarlo y hacer que sea respetado, incluso por los extranjeros.

Instrumentos como el mito, el rito y las construcciones culturales en base a la

territorialidad son esenciales dentro de la identidad de los pueblos ancestrales, pues garantizan, de una u otra forma, la subsistencia de esa parte de su inmaterialidad, la

espiritualidad plasmada en la naturaleza, desde su perspectiva sagrada como dadora de vida, benefactora y “madre”, que pare y nutre a sus hijos.

Referências

ARMELLADA, Fray Cesáreo de. **Cuentos y no cuentos**. Pantón, Pantón Neke-ré. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1988.

COSSIO DEL POMAR, Felipe. **El Mundo de los Incas**. México: Fondo de Cultura Económica, 1969.

DELGADO, Claudia. La superficie de jaspe ha sido dañada. La piedra sagrada pemón se encuentra en total abandono en Berlín. **Diario El Nacional**, Caracas, c/3, 18 jul. 2000.

ELIADE, Mircea. **Mito y realidad**. Barcelona: Labor, 1985.

GONZÁLEZ MUÑOZ, Jenny. Los espacios posibles: tierra y territorialidad de los pueblos indígenas del *Abya Yala*. **A plena voz**, Caracas, n. 57-58, p. 19-23, 2009.

LAS CASAS, Fray Bartolomé de. Vida de Cristóbal Colón. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992 (Colección Claves de América, n. 7).

SIVEIRO, Sandra. Antropología. Pueblos. Paisaje. **Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación**, Buenos Aires, n. 30, p. 77-89, 2009.

TODOROV, Tzvetan. **La conquista de América: el problema del otro**. Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2003.

VAQUERO ROJO, Antonio. **Manifestaciones religiosas de los Warao**. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. 2001.

WILBERT, Johannes. **Textos folklóricos de los indios waraos** (A. Vaquero, Trad.). Los Angeles: Latin American Center. (Trabajo original publicado en 1969). 1969.

Artigo recebido em 20 de outubro de 2013.
Aprovado em 04 de novembro de 2013.