

# *Los últimos Wanai (Mapoyos), contribución al conocimiento de otro pueblo amerindio que desaparece*

Miguel A. PERERA

*Instituto Investigaciones FACES. Universidad Central de Venezuela*

## **ABSTRACT**

Ethnographic aspects of Wanai (Mapoyo) culture are described. The Wanai is an almost extinguished Carib group from the Middle Orinoco, with only 76 inhabitants in 1982, and less than five speakers of its own language. Ethnohistorical considerations about them and their funerary practices, linked with the use of granitic shelters and caves, characteristic of the Pre-Cambrian Guayana Shield, are pointed out. Cultural signification of cave spaces among amerindians of the Orinoco River are also mentioned. Finally the author exposes some anthropological ideas concerning the regional legend of the collective Wanai suicide.

## **INTRODUCCION**

Como parte del programa de actividades de campo para elaborar un registro catastral de localidades espeleohistóricas en el Estado Bolívar y Territorio Federal Amazonas (TFA), de Venezuela, la Sociedad Venezolana de Espeleología (SVE) y la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela (UCV) comenzaron a realizar en el año 1984 trabajos de reconocimiento y levantamiento en el área tradicional de ocupación de la etnia Wanai (Mapoyo), en el Distrito Cedeño del Estado Bolívar (figura 1).

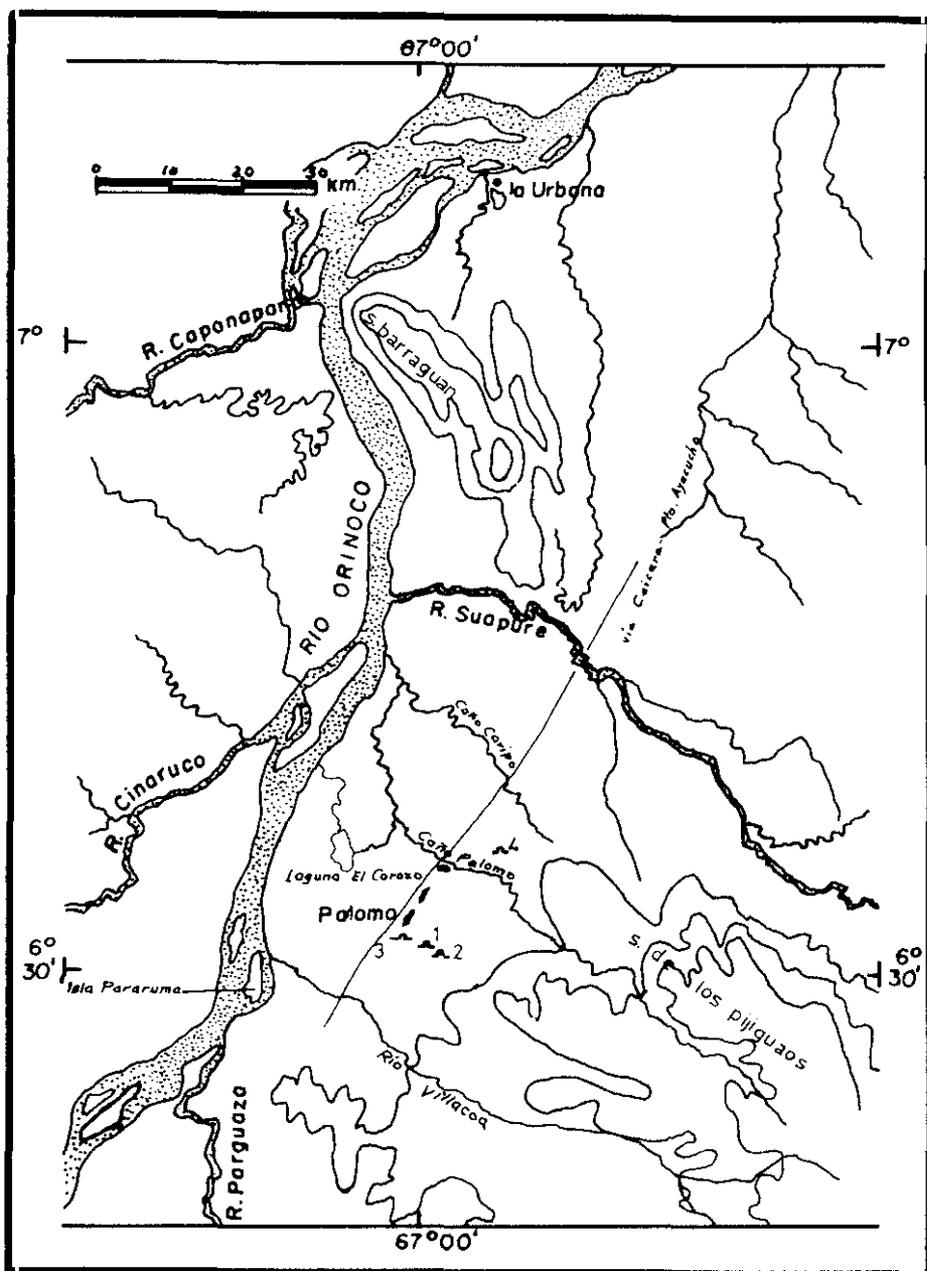


FIGURA 1.—Area de ocupación Wanaí

Los trabajos iniciados en colaboración con informantes Wanaí nos permitió constatar tres hechos: En primer lugar, la escasa y dispersa información

antropológica sobre la etnia Wanai; en segundo lugar, su dramática situación demográfico-territorial, y, por último, su próxima extinción cultural. Henley (1983: 231) en sus visitas al grupo en 1975-76, estimó su población en unos 75 individuos, más entre 25 a 40 que habían emigrado hacia Caicara y con sólo 10 hablantes semiproductivos de la lengua (*Sup. cit.*, 1975: 29). Los Wanai calculaban ser unos 115 individuos, ubicados en fajas de sábanas entre el caño Caripo y el río Villacoa.

El primer censo indígena de 1982 (OCEI, 1985: 26) registró 76 Wanais concentrados en el caserío Palomo. Por ser un grupo integrado por menos de 100 personas, sus registros estadísticos engrosan la categoría de «otros» sin mayores precisiones. En 1986, Santo Reyes, sobrino del capitán Juan Sandoval, quien fuera informante de Henley (*Sup. cit.*) y Muller (1975), reconocía que sólo él y tres viejos más hablaban la lengua en algunas ocasiones. Hoy día, el número se reduce a tres o tal vez a dos al publicarse estas notas.

A las fuertes presiones territoriales que los Wanai soportan tradicionalmente de los ganaderos criollos se debe sumar, últimamente, la que directa e indirectamente ejerce la compañía minera Bauxita de Venezuela (Bauxiven), y que amenaza con acelerar la inevitable desaparición cultural del grupo.

La gravedad de la situación y los informes de nuestros baquianos sobre la existencia de abrigos rocosos todavía utilizados como osarios y necrópolis en los alrededores de Palomo y Caripo (figura 1), nos llevó a plantearle a Bauxiven la necesidad de realizar urgentemente estudios de rescate sobre la cultura del grupo y para garantizar, al menos, su supervivencia territorial. Para ello, el reconocimiento de esos lugares sagrados, parte activa de la vida ceremonial y mítica de los Wanai (crestas, abrigos y cerros graníticos *inselbergs*), reconocidos como puntos geográficos testigos de la ocupación territorial tradicional del grupo, constituyeron un importante elemento (Perera, 1988).

La presente reseña etnográfica pretende ser un aporte al conocimiento de los Wanai en aspectos relativos a su etnohistoria, costumbres funerarias dadas por inexistentes en nuestros días, y apuntar algunos elementos sobre una leyenda-mito del o sobre el grupo, escasamente reconocida y evocada por los actuales Wanai, pero con fuertes contenidos antropológicos y etnohistóricos. Nos referimos a la leyenda sobre el suicidio colectivo de los Mapoyo (Wanai).

## **ASPECTOS DE LA ETNOHISTORIA COLONIAL Y CONTEMPORANEA WANAI**

A partir de los trabajos de Henley (1975, 1983), los Wanai son reconocidos por primera vez en la literatura antropológica por su autodenominación en lugar de Mapoyo, como los llaman tradicionalmente los alienígenas y otros amerindios vecinos. Esta situación, como anota Henley, contribuyó a hacer más confusa la ya compleja historia ocupacional del área. El vocablo mapoyo, al parecer, representa el gentilicio castellanizado de la voz wanai *Mapwoi*, con la que éstos se refieren a todos quienes no somos Wanai (Henley, 1983: 223).

Como un subgrupo de la familia lingüística Caribe, los Wanai, así como los Pareca, Yabarana y, mucho más recientemente, los E'ñepa (Panare), se establecieron en el curso medio del Orinoco en fechas anteriores al contacto europeo. Tarble (1985) identifica los estilos arqueológicos tardíos de la Serie Valloide (1000-1400 d.C.) como posiblemente ejecutados por antecesores directos de los pobladores del área.

La etnohistoria de la región y su arqueología tardía e indohispana permiten caracterizarla, desde el período anterior próximo al contacto y hasta finales del siglo XVIII, bajo las siguientes generalidades: 1. presencia permanente y/o concurrencia periódica de numerosos grupos, de pequeño tamaño, pertenecientes a diferentes familias lingüísticas; 2. relativa estabilidad territorial de los grupos, a pesar de su itinerancia; 3. utilización simultánea de áreas y recursos disponibles; 4. existencia de complejos mecanismos de intercambio, comercio de bienes y especialización económica de sus actores; 5. redes dinámicas de vínculos intergrupales: matrimonios, alianzas, parentesco, etc.; 6. subsistencia y vida económico-social basadas en la explotación de recursos comunes y específicos, sin desmedro de conflictos episódicos, de una gran diversidad ecosistémica: selvas de galería, sabanas altas y bajas, lagunas, pantanos, caños, islas, ríos y posibles varzeas con una gran variedad silvícola y faunística a lo largo de todo el año, y 7. como consecuencia de largas convivencias, intercambios culturales, relaciones exogámicas fluidas y durante el período colonial, con la implantación de grupos étnicos traídos por las misiones, las diferentes etnias del Orinoco medio participan y moldean un rico marco de mitologías, creencias y prácticas comunes cuando no similares.

Los Wanai forman parte de este complejo cultural y por habitar tradicionalmente a orillas del Orinoco (en este sector conocido durante la colonia como Barraguan) (figura 2) tuvieron contactos tempranos con los conquistadores, exploradores y misioneros españoles. Aunque pasajeros, los encuentros en el XVI pudieron tener un carácter violento. Por las escasas referencias cartográficas que se conservan de las expediciones de Diego de Ordaz y Alonso de Herrera, en 1532 y 1535, respectivamente (García, 1952), podemos suponer que los expedicionarios europeos se detuvieron y reconocieron los alrededores y puntos del área de ocupación Wanai. Tal vez no sea mucho especular decir que entre las frecuentes «guazábaras» a las que tuvieron que enfrentarse los conquistadores participaron, junto a otros grupos, integrantes de esta etnia.

Con una certeza ligeramente mayor, podríamos afirmar que durante la segunda expedición de Antonio de Berrio en 1587 (Ojer, 1960), Wanais y españoles pudieron tener algún tipo de contacto. En su viaje de exploración por el Orinoco y áreas riparias, Berrio reconoció la serranía del Parguaza, el Caripo y el Suapure, todo en la provincia de *Aritaco*, como llamaban a estas tierras orinoquenses.

No obstante, la primera mención concreta a los Mapoyo procede de la relación hecha en 1638-39 por Ruiz Maldonado (1964) con motivo de su viaje desde Santa Fe de Bogotá con infantería para brindar socorro y protección a los pobladores de Santo Tomé de Guayana, atacada por corsarios holandeses.

Relata Ruiz Maldonado que reclutó bogas mapoyes en tres caseríos a orillas del Orinoco. Según su itinerario y distancias aproximadas recorridas, los pobladores mapoyes mencionados debían habitar entre los ríos Cuchivero y Caura, entre 125 y 150 km, al NE del área de ocupación reconocida por la tradición oral Wanai y registrada en la primera cartografía del siglo XVIII sobre la región (Ramos Pérez, 1944: 100).

Existe la posibilidad de que Ruiz Maldonado se refiriera al extinto grupo de los Quaqua del Cuchivero, conocido también con el gentilicio genérico de Mapoye (Henley, 1983: 224).

Por ahora, las primeras referencias coloniales certeras de que disponemos, relativas a los ancestros directos de los actuales Wanai, comienzan en el siglo XVIII. Gumilla se refiere a los mapoyos como los *Uruaneyes*, que, según Henley (*sup. cit.*: 223), es una transcripción de Wanai. Rivero (1736 [1883: 46]) (En Rey Fajardo, 1977: 145) se refería a los Mapoyes como gente muy belicosa, de gran valor; enemigos decididos de los españoles, aliados circunstanciales de los Caribes, y su reducción como una tarea inconclusa o una empresa fracasada.

Durante la década de los treinta y como parte del segundo intento de establecimiento jesuítico a orillas del Orinoco se establecieron varias misiones, una de las cuales, San José de Mapoyes, fundada por Gumilla a orillas del río *Paruasi* (Parguaza) (1745 [1963: 202]), entre 1731-32, con Mapoyes y Otomacos (Alvarado, 1766, en Rey Fajardo, 1966: 230-31). San José fue un establecimiento misional de escasa duración. Desde el momento de su fundación, y hasta 1739, los Wanai llegaron a congregarse en la misión tres veces y por muy poco tiempo. Sin más logro, dirá posteriormente Gumilla (1745 [1963: 202]), que el de haber bautizado a alguno de sus niños y adultos antes de morir. Los últimos intentos de reducción, hechos en diciembre de 1739, por el cura Agustín Vega, lo llevaron a buscarlos a cinco leguas de Pararuma, y dos años más tarde en el *Paruate* (¿Parguaza?). El pueblo nunca llegó a tener vida estable, a pesar de que en 1743 alcanzó una cierta consistencia poblacional con el trabajo de Manuel Román iniciado en 1741 (Rey Fajardo, 1977: 147).

En 1749, San José de Mapoyes ya no aparece en los registros misionales, ni siquiera en el informe enviado por el superior de la orden al Rey de España. Añade Rey Fajardo que el cura Morelo los atendió por algún tiempo bajo la promesa de que en su momento se establecerían en Carichana con los Salivas (*ibídem*).

A pesar de que San José de Mapoyes no logró sus objetivos, sirvió para iniciar su proceso deculturador. La presencia continuada española en el Orinoco medio representó un factor de desestabilización demográfica de la región. El incremento de las luchas intertribales y las epidemias fueron algunas de las consecuencias inmediatas que debieron padecer. En 1737 la ofensiva general Caribe contra los asentamientos misioneros del Orinoco produjo bajas entre Otomacos, Quires, Abaricotos, Tamanacos, Guamos y Mapoyes (Rey Fajardo, 1974: 95). Durante los años siguientes, 1738 hasta parte de 1740, unas epidemias de viruelas y sarampión causaron una elevada mor-

tandad en la región. El relato de Agustín Vega (en Rey Fajardo, *sup. cit.*) da cuenta de su magnitud. En Carichana, por ejemplo, quedaron 400 habitantes de 1.600 que la poblaban inicialmente. Los Mapoyes fueron duramente afectados y muchas de sus rancherías quedaron desiertas. El fin de las epidemias coincidió con la rebelión de los Otomacos, que dispersó a Mapoyes, Salivas y Piaroas.

Entre 1749 y 1767, tiempo que duró la permanencia de Gilij en la región, San José de Mapoyes siguió abandonada. Los Wanai se habían replegado a las cabeceras del Parguaza (Gilij, 1782 [1965, I: 59]).

Bueno (1801-4 [1933]) fue el último misionero del período colonial que tuvo algún contacto con el grupo, dejándonos sobre ellos interesantes y acertadas observaciones etnográficas.

La reducción «formal» de los Wanai a la fe cristiana puede decirse que ocurrió hacia 1920, cuando, por primera vez, un cura de La Urbana bautizó a la mayoría de sus integrantes (Henley, 1983: 237).

Las luchas de independencia representaron para los Wanai una nueva oportunidad de expresar su adhesión por el establecimiento español en sus tierras. Según la tradición oral entre los actuales Wanai, sus antepasados participaron como guías en el ataque sorpresa que las fuerzas patriotas al mando del general José Antonio Páez efectuaron contra el fortín español de San Francisco Javier de Marimarota, en la boca del Parguaza. Como reconocimiento de su decidida ayuda por la causa, Páez les obsequió una punta de lanza y Bolívar una espada junto a un documento por el cual les otorgaba en propiedad todas las tierras comprendidas entre los ríos Suapure y Parguaza (Henley, *sup. cit.*: 225).

La tradición registra que fue Paulino Sandoval, bisabuelo del Juanito Sandoval, septuagenario capitán de Palomo e informante de Henley, en 1976, quien recibió los presentes republicanos, hoy celosamente guardados por su hijo.

Comisionado por las primeras autoridades de la Venezuela independiente, Codazzi (1841 [1940, II]) realizó un amplio reconocimiento por todo el país. En su geografía se reseñan los Mapoyos como un grupo pequeño, de algo más de 200 personas (*sup. cit.*: 50), laborioso y pacífico.

Los relatos de las expediciones europeas científicas y de descubrimiento de finales del xix representan otra fuente de referencias casuales sobre los Wanai. Chaffanjon, por ejemplo (1889 [1986: 155]), en septiembre de 1886, visitó el caño Caripo, y las playas utilizadas por los Wanai en sus pesquerías y recolectas, describiéndolos como gente desconfiada y huraña con los «raciales».

Junto a la expansión de la sociedad criolla y de las actividades de explotación forestal, los Wanai vuelven a entrar en escena. Hacia 1940, los Wanai, dice Henley (*sup. cit.*: 224) fueron confundidos con un grupo Mapoyo aislado asentado entre los ríos Cuao y Cuchivero.

La recolección de la sarrapia (*Dipterix sp.*) iniciada en 1885 debió tener un importante efecto demográfico entre los Wanai, a diferencia de lo que sugiere Henley (*sup. cit.*: 226). La abundancia del recurso en el área de ocupación tradicional del grupo y los altos precios que llegó a tener en el mercado (Gómez

Picón, 1953: 149) hicieron de la sarrapia un recurso altamente solicitado hasta los años 1950, cuando los precios internacionales llegaron a sus mínimos. Los Wanai participaron como mano de obra de los comerciantes de Ciudad Bolívar, que adquirirían sus cosechas. Periódicamente, los sarrapiales Wanai debieron conocer la presencia de forasteros que, procedentes de otras regiones del país, llegaron para hacer sus propias recolectas.

El latifundio, la carretera Caicara-Puerto Ayacucho y últimamente la empresa minera Bauxiven, han constreñido aún más el ámbito tradicional Wanai y puesto al borde de la desaparición su etnicidad.

## **CERROS, CUEVAS Y DIOSSES EN LA MITOLOGÍA REGIONAL**

Las prácticas funerarias de los Wanai relacionadas con el uso de las cavernas y abrigos rocosos, una de las escasas expresiones culturales propias que todavía se resisten a la aculturación, han resultado sorprendentemente ignoradas en los estudios etnográficos modernos del grupo. Por otro lado, la vinculación cultural e ideológica; uso y percepción que los Wanai tienen sobre los cerros, rocas y cuevas que forman los afloramientos graníticos (*inselbergs*) característicos del paisaje regional, constituyen parte de un complejo cultural más extendido, que abarca buena parte de las Guayanas, y que se caracteriza: *a*) por ubicar la morada de sus dioses y/o héroes culturales en los cerros, piedras y grutas; *b*) por vincular la aparición o al menos algún pasaje crucial de hombres, plantas y animales con cavidades; *c*) por ser entre algunas etnias las grutas y cuevas de recubrimiento el lugar escogido para sus prácticas funerarias. En síntesis, los fenómenos kársticos tienen un papel ideológico relevante en: 1.º las génesis émicas (genealogía); 2.º en sus representaciones míticas (presencia pétreo), y 3.º en su destino final (culto a los muertos). Todo ello, al parecer, formando, en ocasiones, eslabones de una cadena indivisible. Las particularidades de este complejo en el área Parguaza-Suapure, y concretamente las manifestaciones Wanai, deben comprenderse en su origen y desarrollo en las vinculaciones sociales y lingüísticas del grupo con sus vecinos tradicionales (figura 2).

Desde el período colonial, los Mapoyo del Parguaza han sido considerados como miembros de la familia Caribe (Gilij, 1782 [1965, I: 59; III: 174]). Excepto Codazzi (1841 [1940, II: 23-50]), que consideraba que los Quaqua o Mapoyes que vivían en el Auyacoa (Villacoa) y Parguaza, eran descendientes de Sálivas y su lengua era Sáliva, todos los demás autores, como Tavera Acosta (1907: 96-107) y más recientemente Lukotka (1968: 213), consideraban a los Wanai como Caribes.

El vocabulario básico publicado por Muller (1975) sugiere que el Wanai está más emparentado con el Yabarana y Tamanaco (hoy extinto) que con otros grupos Caribes actuales, como los E'ñepa y Yekuana (Henley, 1983: 224).

Las fuertes relaciones interétnicas en un área de ocupación multicultural debieron dar como consecuencia una amalgama de creencias religiosas y mitos que, por lo que a los cerros, afloramientos graníticos y cuevas respecta, aparecen

registrados en la crónica colonial, especialmente del siglo XVIII. Gumilla, (1745 [1963]), por ejemplo, señala cómo Mapoyes y Achaguas atribuyen su origen a las cuevas y rocas.

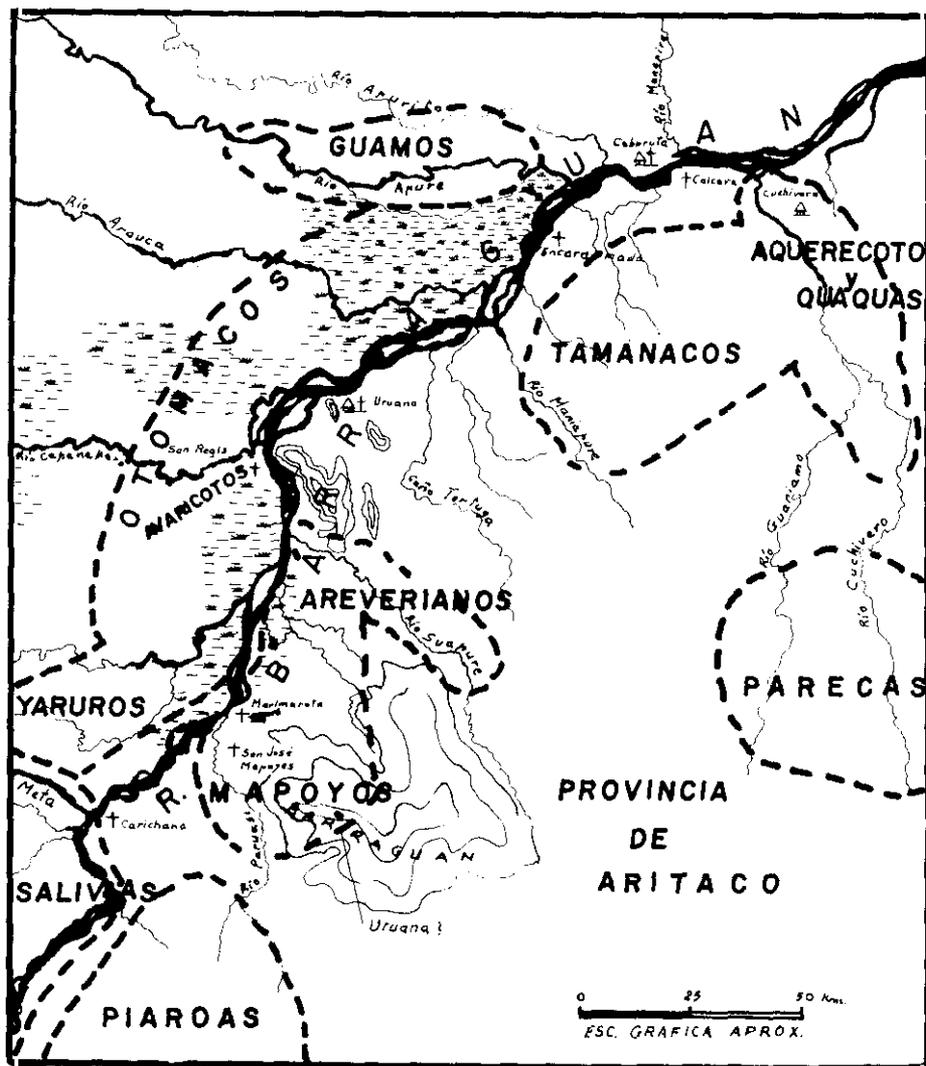


FIGURA 2.—Distribución poblacional (según Rilij), misiones y toponimia hacia mediados del siglo XVIII

«La nación Mapoya llama a la piedra que remata y sirve de capitel al picacho Barraguan, Uruana, y dicen que tal piedra es la raíz de la gente de su nación...» (en Armas Chitty, 1964: 14).

Algunos años después, Gilij (1782 [1965, II: 199]) añadió:

«A unas ocho millas de distancia de la Encaramada es conocidísima una roca llamada *Tepumereme*, esto es, la piedra pintada. Cref se vería en ella alguna cosa memorable, y deseoso de saberlo claramente, fui a verla. Pero (p. 200) a lo que me pareció, las pinturas que están en la bóveda de la susodicha cueva no son más que groseras líneas hechas antiguamente con alguna piedra y no tienen ninguna apariencia de letras. Los indios mismos no le dan significación alguna, y sólo dicen que las hizo cierto Amalivaca, que ellos tienen por su Dios».

En otro pasaje de su *Ensayo...*, refiriéndose a la significación de Amalivacá entre los Tamanaco, dice:

«Tuvo Amalivacá una hija, la cual, según la costumbre de sus iguales, era aficionada a caminatas; y el padre, para impedir la frecuencia de ellas, le rompió las piernas. Estuvo Amalivacá largo tiempo con los tamanacos en el sitio llamado Maita. Allí muestran su casa, la que no es más que una roca abrupta, en cuya cima hay peñascos dispuestos a modo de gruta. Se llamaba cuando yo la ví Amalivacá-yeutitpe, esto es, «la casa donde habitó Amalivacá». No está muy lejos de aquella casa su tambor, esto es, un gran peñasco en el camino de la Maita, al cual dan este nombre...» (Gilij, *sup. cit.*, III: 29).

Gilij hace participar de estas creencias sobre su origen a los Otomacos:

«Los Otomacos, nación más ruda que los Sálivas, hablando en ellos la naturaleza, dan al ser supremo un nombre justísimo. Llámanto Jivi-uranga, que quiere decir “el que está en alto” o, como nosotros decimos, el Altísimo. Es verdad que estos indios mezclan, como todos los demás, necedades indecibles a sus relatos, buenos en lo demás, y se dice que consideran madre de ellos una roca, la cual, a modo de obelisco natural, está en la alta cima del monte Barraguan<sup>1</sup>.

Como un previo a la continuación expositiva de este apartado, quisiéramos señalar que en la figura 2 hemos expresado la ocupación multiétnica de la región hacia mediados del siglo XVIII, manteniendo la toponimia de la época. Como rasgos más notables con respecto a la contemporánea, cabe resaltar dos hechos: a) el Orinoco, a su paso por estas tierras, era conocido como Barraguan; y b) la serranía que entonces se llamaba Barraguan es la que actualmente conocemos como Parguaza. La serie de colinas bajas y aisladas que hoy se conocen como Barraguan no tenían nombre preciso conocido. En esta serie de elevaciones montañosas no existen cuevas, abrigos rocosos ni formación particular rocosa alguna. Por el contrario, la serranía del Parguaza contiene todos los elementos reseñados en la crónica. Por ejemplo, el referido obelisco citado por Gilij en el Barraguan, muy bien podría ser el llamado hoy día «Negro Parao» del Parguaza, efectivamente, rematando el punto más alto de la sierra y en cuyas proximidades el autor de este trabajo ha localizado importantes osarios (Perera, 1983; Perera & Moreno, 1984).

Retomando el hilo que seguíamos, nos referiremos a la versión de estos mitos hecha por Alvarado (1956) a partir de los relatos Tamanacos. Amalivaca

---

<sup>1</sup> (los indios dicen Parauani o Rivira) donde están sepultados sus antepasados» (*sup. cit.*: 31).

llega a la región en una curiara durante la Gran Inundación, cuando las olas llegaban hasta la Encaramada. Todos habían perecido ahogados, excepto un hombre y una mujer, que se refugiaron en lo alto del monte Tamanaco, cerca del Cuchivero. Amalivaca, viajando con su curiara, grabó las figuras del sol y de la luna en Tupemereme («roca pintada»). Habiendo dejado a sus dos hijas para poblar la tierra de los Tamanaco, les rompió las piernas para que no pensarán en irse. Amalivaca desaparece en la otra orilla del mar (*sup. cit.*: 320-322).

Entre los Wotuha (Piaroa), Wajary y su hermano gemelo Mioca llegan a crear el mundo a través de una apertura o gruta, transformando las piedras en hombres (Baumgartner, 1954: 120).

Como parte de la explicación utilizada para vincular el juego de pelota de los Otomacos del Orinoco con el conocido de las Antillas, Zucchi (1988) se refiere al papel mítico del tigre y la luna y su presencia en las culturas caribes en general. Estos elementos míticos, comunes en toda la región, se relacionan con fenómenos naturales como cuevas y montañas y con un culto a los muertos asociado con estos fenómenos. Luna y jaguar para los Otomacos habitaban las grutas del Barraguan (Rosemblat, 1964: 255). Los muertos ocultos en cuevas conviven con el jaguar y con sus antepasados consustanciados con sus rocas y paredes (*sup. cit.*: 259); o compartiendo el espacio con otras deidades como Cachime, en la Urbana que habitaba junto a los difuntos del lugar (Bueno, en Armas Chitty, 1964, I: 12-13).

Como lo observó Gilij (1782 [1965, II: 104]), las prácticas funerarias relacionadas con las cavernas estaban extendidas entre diferentes grupos.

«... que ponen a los muertos en cavernas cerrando con grandes peñas la boca para impedir la entrada de fieras cuando los huesos se han mondado con el tiempo, unos los conservan en vasos de barro, otros en canastillas de palma en alguna gruta o en la propia choza» (*ibidem*).

## LOS WANAI Y LAS «CASAS DE PIEDRA»

Durante su labor misionera en el Orinoco entre 1801 y 1804, Bueno (1933) observó un gran parecido entre las prácticas funerarias de los Wanai y los Wotuha:

«Los que mueren en los montes, los entierran siendo plebeyos, pero siendo capitán o salvador meten el cadáver bien liado con cáscaras de palo, en la concavidad de una piedra y consumida la carne colocan los desnudos huesos en la piedra más elevada, haciendo para el efecto escaleras muy largas a proporción de la altura y dejándola en ella quemar la escalera dicha y se van a sus ranchos a llorar por cuatro o cinco días la muerte de estos superiores...» (*sup. cit.*: 70-71).

Puesto que los rituales mortuorios actuales, podemos presumir, que representan una actividad en decadencia con relación a su importancia original, ignoramos si en algún momento hubo algún tratamiento diferencial en base a roles. Por lo demás, nuestras propias observaciones nos permiten constatar la vigencia y gran acierto de las observaciones de este clérigo.

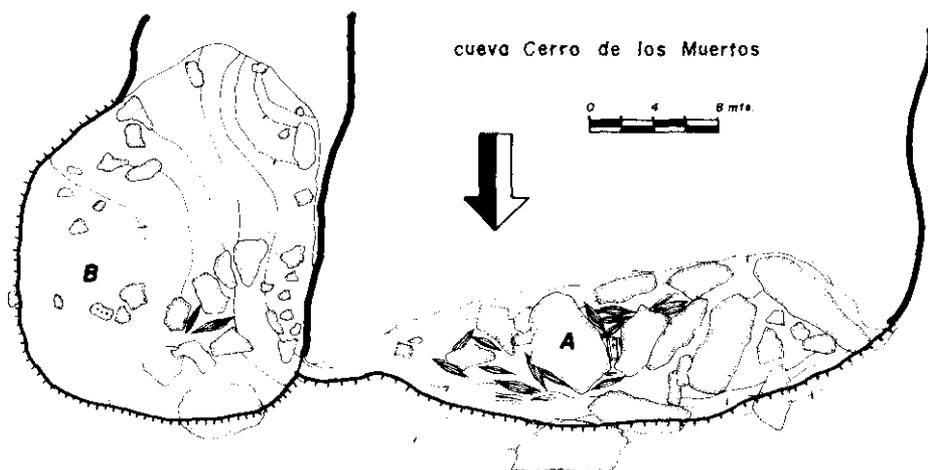
Tamanacos y Otomacos (extintos), y hoy Wanai, Wotuha e incluso E'ñepa, comparten en común la inclusión de cuevas, abrigos y rocas en su tradición oral, leyendas y mitos.

La primera exploración al área Wanai realizada por el autor de estas notas en noviembre de 1984 tenía como fin reconocer los abrigos descritos por Osten (1946). Gracias a la colaboración de los baquianos Wanai señores Santos Reyes y su hijo José Bernabé Reyes, pudimos levantar planimétricamente, ubicar cartográficamente y relevar en calcas las pinturas mejor conservadas presentes en dos cavidades (Perera, 1988) (figura 1, nn. 1 y 2), una de las cuales, la descrita por Osten y probablemente reconocida por Novoa (1985: 44).

Los sitios 1 y 2 (Casita de Piedra y Casa de Piedra, respectivamente) se encuentran ubicados en el sarrapial de La Leona, al SW de Palomo. El primero es un abrigo de pequeñas dimensiones con arte parietal en muy mal estado. Los actuales Wanai no se reconocen ejecutantes de esas pinturas ni conocen su significado. El sitio 2, a escasa distancia del anterior, representa un abrigo de gran tamaño formado en la base de un afloramiento granítico. En su interior pudimos apreciar conjuntos pictóricos de motivos muy diversos ejecutados con diferentes técnicas y restos de cerámica. Las evidencias materiales presentes permiten ver esta cavidad como un lugar de ocupación multicomponente, con restos culturales contemporáneos, ya que el sitio es todavía utilizado por los sarrapios durante las temporadas de recolección como habitación y secadero de semillas sobre las extensas lajas graníticas que suelen rodear los afloramientos (Andre, 1964: 9). La cueva pudo haber sido utilizada por los antepasados de los actuales Wanai como necrópolis.

En febrero de 1986 supimos por los mismos baquianos de una «casa de piedra» todavía en uso, a escasa distancia de Palomo (figura 1, n.º 3). Este nuevo abrigo de gran tamaño, conocido como Cerro de los Muertos, se encuentra en la base de un gran domo granítico fracturado. La superficie, formada por un caos de bloques (figura 3), se divide en dos espaciosos salones (A y B), ampliamente abiertos y ventilados. En julio de 1987, y ya como parte del proyecto de Impacto Ambiental financiado por la compañía Bauxiven, se completó el levantamiento y descripción etnográfica de sus contenidos. En su interior (salón A) pudimos contar al menos 15 fardos mortuorios (foto 1), confeccionados con tiras de corteza de caimito (*Chrysophyllum* sp.?), y como envoltorio del cadáver, hojas de cucurito (*Maximiliana regia*), todo atado con lianas, en forma muy parecida a la vista entre los Wotuha (Perera, 1983). Completa el número de difuntos una urna de corte cristiano. Aislados en el salón B encontramos una piedra con varios pulidores y dos fardos mortuorios Wotuha de una pequeña ranchería establecida en los alrededores durante algunos años.

Todos los fardos corresponden a enterramientos primarios y pertenecen a miembros de una familia extendida. Los restos más recientes tenían, para la fecha, entre cuatro y cinco años; los más antiguos identificados sobrepasaban los veinticinco años.



Anteriormente, junto al cadáver se depositaban sus pertenencias de mayor estima. Con la presencia de sarrapieros y criollos comenzaron a desaparecer algunos de esos objetos, por lo cual dejaron de traerlos. Sólo pudimos apreciar restos de velas, flores de papel, «carteritas» de ron, algunas latas de cerveza y varias taparas trabajadas.

Cerca de los Pijiguaos, sede del campamento minero de Bauxiven, en el cerro Las Piñas, se encuentra un antiguo osario Wanai que visitamos en febrero de 1988 con José Reyes y Luis Perdomo como baquianos. En este osario, según nos informaron, el capitán Sandoval, guardó las osamentas que quedaban de los sucesivos saqueos al sitio, depositándolas en la parte más alta y protegida del cerro. En una pequeña grieta, sobre un plano inclinado a unos 80 m. de altura, a la que es imposible acceder sin una escalera u otro medio auxiliar, tal y como al parecer hizo en su momento Sandoval. El recuento que nos fue posible hacer permitió identificar un total de 15 individuos, todos ellos, según la tradición oral, restos de Wanais que decidieron quitarse la vida colectivamente, como se dice ocurrió también en la Piedra Mapoyo del río Parguaza.

## EL SUICIDIO COLECTIVO WANAI

Respecto a este poco conocido pasaje de la cultura Wanai, sería conveniente distinguir tres aspectos: *a)* las consideraciones teórico-antropológicas sobre la significación o sentido del suicidio como acto grupal; *b)* las diferentes versiones de la leyenda, y *c)* las consideraciones sobre las evidencias probatorias o no de este episodio y su posible razón.

Sin pretender abarcar todas las implicaciones del tema, nos referiremos a las primeras informaciones etnohistóricas sobre suicidios colectivos entre pobladores amerindios de las Antillas y tierra firme, ocurridos principalmente en la primera mitad del siglo xvi.



FOTO 1.—Cueva Wanai Cerro de los Muertos. 15-12-1986 •

La debilidad, degeneración, cobardía de aborígen y el maltrato recibido por los conquistadores y colonos fueron las causas con las que se explicaba tan singular comportamiento. Fernández de Oviedo (1851 [1959, I: 67]), por ejemplo, apuntaba que la reducción de las poblaciones americanas se debió, además de la violencia española, a que:

«... muchos de ellos, por su pasatiempo se mataron con ponzoña por no trabajar y otros se ahorcaron por sus propias manos...».

La idea de debilidad física —expresión de degeneración—, como determinante para optar por el suicidio como forma de librarse de los castigos e imposiciones de los españoles, fue también asumida por Ginés de Sepúlveda (1987: 71) y por Benzoni (1984). López de Velasco (1971) se refería a los suicidios como uno de los factores que redujeron el tamaño de las poblaciones amerindias en el Caribe. Metraux (1943) y Rosenblat (1945), abordando el tema de los suicidios amerindios como fenómeno antropológico, consideran que su práctica pudo tener el valor de una venganza de orden mágico contra el conquistador (*sup. cit.*: 104-105) o, por la trascendencia y agresividad implícita, como un arma para vengar alguna fuerte ofensa (Metraux, *sup. cit.*: 199).

La expresión colectiva de la decisión suicida, según Metraux, puede resultar del contagio que produce en un colectivo el ejemplo del suicida, que llega a transformar estas decisiones en epidemias esporádicas donde con preferencia se hace uso del envenenamiento (*sup. cit.*: 200). Tal es el caso de los Matakó del Gran Chaco argentino.

Rosenblat (*ibidem*) considera que la desintegración cultural impuesta por la Conquista y la sujeción forzada a órdenes sociales, valores y comportamientos enraizados en una lógica y ética ajena, hizo que numerosos grupos desarraigados de su identidad, sin esperanzas ni anclajes inmediatos, decidieran suicidarse con veneno o lanzándose en grupo al vacío.

Tomando estas consideraciones generales previas como marco referencial, nos referiremos a la leyenda del suicido Wanai y sus diferentes versiones. La primera relación que conocemos fue escrita por Wavrin (1948: 305-306), aunque sin indicar sus fuentes. Se refirió a ella como ejemplo de la ascendencia que un jefe podía llegar a tener entre su grupo. Transcribimos el texto:

«A proximité du rio Parguasa, affluent de l'Orénoque, se dresse une colline rocheuse, très escarpée, connue sous le nom de Serro de los Mapoyos, depuis le drame dont elle fut témoin. Entre cette colline et la rivière s'élevait, il y a de cela quelque temps, un village d'Indiens *Mapoyos* relativement civilisés. A la mort de leur vieux chef, aucun de ses sujets ne voulut accepter la direction du village, car personne ne se jugeait capable de lui succéder convenablement. On admirait trop sa capacité à défendre les intérêts de son groupe, la façon dont il se chargeait de soutenir les siens et de les seconder dans leurs négociations avec les civilisés. Il savait contrôler si ce qu'on offrait en paiement de produits qu'ils apportaient en vente était bien la juste valeur; il conseillait aussi les siens dans leurs achats et, grâce à lui, ses sujets étaient heureux. Conternés de sa perte, ces *Mapoyos* décidèrent alors de procéder à leur suicide collectif.

Durant toute une saison, ils récoltèrent de la *sarapia*... La récolte terminée, ils allèrent vendre le lot amassé, au village civilisé établi en bordure de l'Orénoque. Ils avaient de quoi s'acheter tout ce dont ils auraient eu besoin, mais ils ne prétendirent accepter que de l'alcool qu'ils emportèrent chez eux. Bien entendu, personne ne se doutait de leur intention. A leur retour dans leur village, ils organisèrent une fête de beuverie: quand ils furent ivres ils escaladèrent le versant le moins abrupt, en pente relativement douce d'un côté de la grande roche ou *laja de los Mapoyos*. En farandole, se tenant par le main, ils se précipitèrent du sommet, par le versant est, qui est le plus abrupt et qui se dresse à un angle d'environ soixante degrés, sans une aspérité à laquelle on peut se retenir. Hommes, femmes et enfants, formant une longue chaîne, dégringolèrent ainsi dans le vide. Au dernier moment pourtant, un homme, moins ivre que ses compagnons, hésita. Il résista et échappa au désastre. Il put s'accrocher, juste à temps, à un arbuste que l'on avoit encore, tout en haut, à un ou deux pas du vide. Ainsi, lui seul survécut et c'est lui qui raconta le drame aux civilisés établis le long de l'Orénoque» (Wavrin, 1948: 305-306).

Dos años después, Alamo Ybarra (1950), en su obra sobre los indios de Guayana, dedicó un capítulo entero a transcribir otra versión de la leyenda que, como la de Wavrin, comienza con la muerte súbita de Claudio Cumandimaca, jefe Mapoyo de gran prestigio. Debido a la dificultad para obtener el texto, nos hemos permitido transcribir textualmente los pasajes más relevantes:

«Un día, la "churuata" de Cumandimaca no abrió sus puertas con el alba. Las horas fueron transcurriendo y del recinto no se escapaba ni un ruido, ni luz, ni movimiento. Inmovilidad completa. Algo anormal sucedía, sin duda, al demostrar pereza tanta el más diligente de los mapoyos. Como nadie, por temor a la cólera del jefe, se atrevía a perturbar el reposo de Cumandimaca, el sol se ocultó y la luna perdió su brillo al aparecer una nueva aurora. A la mañana siguiente, enjambres de moscas intentaban penetrar por los intersticios de las paredes de palma de la casa del cacique, de donde se escapaba un olor repelente. Reunidos los consejeros de la parcialidad, decidieron no esperar más y violentaron la entrada de la churuata para imponerse del misterio que había atraído tan crecido número de moscas.

El endeble tabique que le servía de puerta a la churuata cedió al primer empuje y en un ángulo de la habitación apareció un chinchorro del que colgaban dos brazos. ¿Estaría dormido el Capitán, o habría tomado yopo? No se le escuchaba respirar; un olor inequívoco desvaneció las conjeturas. Claudio Cumandimaca estaba muerto. Muerto quien, hasta hace poco, había demostrado fortaleza y vigor hasta el más pródigo derroche.

Para los indios del Alto Orinoco, la muerte de una persona joven no es la consecuencia lógica de la vida, sino la artera artimaña de un oculto enemigo. Nadie muere, sino que es matado; la culpa del suceso queda a cargo de alguien responsable. Buscar a ese alguien, quien corta la vida sin derecho, valiéndose del veneno, de las malas intenciones, de las brujerías, es obligación primordial de la familia del difunto y de la tribu toda cuando el extinto es el capitán. Hay que encontrar a ese alguien y a su vez hacerlo morir.

Una de las funciones primordiales del «camajayero» o adivino, funcionario que no falta en parcialidad alguna, es la de despejar las incógnitas de las muertes acaecidas (Alamo Ybarra, 1950: 63).

...

Y al brujo del Capanaparo, diestro en maleficios, decidieron ocurrir los mapoyos en tan dolorosa coyuntura. Como medida previa, los más allegados al difunto tomaron del cuerpo inerte el «sucio»: una madeja de cabellos, parte de la piel y las uñas de los pies y de las manos. Luego lo «encatumararon», (lo envolvieron en hojas de palma entretrejidas,) dándole al extinto, doblándole las rodillas, acomodándole los brazos, la posición de quien está sentado en el suelo...

NOTA: se narran los velatorios, llantos y libaciones.

Durante tres días y tres noches se prolongó la escena. Al cuarto día los despojos de Cumandimaca fueron depositados en una caverna de la montaña próxima. Terminado el funeral, quedaba en pie un problema por resolver: ¿Quién era el responsable de la muerte del cacique? Declaróse incompetente el camajayero de la tribu para resolver asunto de tanta envergadura, y los allegados de Cumandimaca decidieron ocurrir a los buenos oficios del brujo de Capanaparo (*sup. cit.*: 64).

...

Al fin llegaron. Ocultáronse todos en la floresta —el indio es siempre precavido— y enviaron un expedicionario a averiguar con certeza dónde vivía el camajayero del Capanaparo. El instinto de orientación... llevó al «visitador» a la churuata del camajayero, el que ocupado en coleccionar yerbas, amarraba, con pitas de cumare, los manojos recolectados sobre los pilares que sostenían el redondo techo del rancho. El visitante, sin decir palabra, sentóse en el suelo, dando la espalda al brujo, sobre una piel de zorro sin curtir. Continuó su tarea largo rato el adivino, ignorando o como si ignorara la presencia del visitante. Cuando menos lo esperaba, salió del ámbito, y al regresar le entregó una totuma rebosante de yucata refosiladora. Un ajá demostró el agradecimiento del obsequiado, quien, después de beber, dijo: Vengo en tu busca, a traerte el sucio del cacique Cumandimaca.

Ya lo sabía, respondió el brujo; me lo dijo la noche. ¿Dónde están tus compañeros?; llámalos (*sup. cit.*: 70-71)... Al asomarse Selene en el horizonte, los mapoyos invadieron la casa del adivino. Lo encontraron acostado en la hamaca, entreabiertos los ojos, rodeado de vasijas de agua.

He comenzado el ayuno depurador, aseveró; ustedes remúdense, proporcionándome agua cada vez que la solicite, durante tres días. Nadie hable, y los que se queden de guardia, piensen en Cumandimaca que era capitán esforzado. Los mapoyos, reverentes, siguieron las instrucciones recibidas. Un grupo veló en la noche proporcionándole líquido al ayunante, otro lo sirvió durante la mañana y el tercero en la tarde. Al iniciarse la tercera noche, el adivino tambaleante, de súbito sacó de un escondrijo el "sucio" y después de convertirlo en cenizas, lo absorbió lentamente por las fosas nasales, mezclándolo cuidadosamente al yopo... El adivino se retorció y mesaba los cabellos.

Máguari, y si tú, espíritu del mal no lo quieres, Napa bondadosa, ponme en contacto con el fuerte Cumandimaca; él me revelará quién ha roto su preciosa vida. De pronto se puso en pie, rígidos los músculos, centelleante la mirada; confusa colérica la palabra, pronunció su adivinación inapelable:

Quien mató a Cumandimaca encuéntrase en vuestra tribu, y es aquel que a vuestro regreso no busque la muerte por sí mismo.

El adivino, extenuado, volvió a su chinchorro, quedando sumido en un indiferente letargo.

Cabizbajos y afligidos, los mapoyos levantáronse lentamente y emprendieron el camino de regreso, más duro por tratarse de remontar el río y carecer de provisiones de boca.

Al fin llegaron exhaustos, cuando los hijos de Cumandimaca soplaban las tibias, el fémur y la espina dorsal del difunto, para extraerle el tuétano y darle definitiva sepultura a los despojos mortales del cacique.

A la mañana siguiente del regreso comunicáronle a la tribu la terrible decisión del adivino. El Consejo de los Ancianos, al escucharla, púsose de pies y, sin decir palabra, precipitóse por la laja empinada que separaba el caserío del Orinoco impetuoso. Corrióse la noticia, y las mujeres siguieron el ejemplo de los hombres y los niños el ejemplo de éstas.

Quedóse el pueblo solo; nadie quiso supervivir a sus compañeros de infortunio, ni ser el último en morir para que en él no recayera la sentencia ineluctable del brujo del Capanaparo» (*sup. cit.*: 72).

Estas son las dos versiones escritas sobre la leyenda conocidas por nosotros.

Aun cuando ignoramos la procedencia de ambas, es factible pensar que no correspondan a la tradición oral Wanai, sino a criollos y otros grupos indígenas. Tratando de expurgar de ambas la fantasía literaria y otras imprecisiones, para resaltar los aspectos comunes y referentes antropológicos, podemos constatar lo siguiente:

1. Similar desencadenante: La muerte de su jefe (joven y vigoroso en un caso, anciano y sabio en otro), líder indiscutible del grupo y eje de identificación colectiva.

2. Similar efecto: Anomia colectiva, aunque por razones distintas: en Wavrin por el prestigio personal del líder, falta de orientación y capacidad de defensa del grupo generada por su súbita ausencia; en Alamo Ybarra por vía de lo mágico-religioso.

3. Circunstancias temporales y ambientales precisas, aunque diferentes en cada versión. Para ambos autores, el episodio es único. Wavrin ubica el escenario en la Parguaza, concretamente en la Piedra de los Mapoyos o Laja de los Mapoyos en plena época de explotación sarrapijera entre los años 1915 y 1920 (Wavrin, 1948: 306). Más prolijo y literario, Alamo Ybarra razona la drástica decisión colectiva en un mandato adivinatorio, que implica adscripción total a creencias y valores, más un fuerte sentido del deber y lealtad. Implícitamente se desprende la creencia compartida en la muerte como

expresión de un mal causado o inducido y no como un hecho accidental y/o natural.

Por las singularidades y circunstancias descritas en la narración de Alamo Ybarra, el lugar de residencia del chamán que intervino y el prestigio del que dice gozar, se podría interpretar que se trataba de un chamán Hiwi (Guahibo), famosos en la región. Para este grupo, la muerte de un adulto en pleno vigor suele ser atribuida a la hechicería, daño y/o malaquerencia de jefes o tribus rivales (Metzger & Morey, 1983: 192). En sus prácticas adivinatorias, orientadas al descubrimiento y castigo del culpable, el «sucio» de las víctimas, resultaba un elemento vital (*sup. cit.*: 203).

La afirmación de que entre los indios sudamericanos la noción de enfermedad natural no existe es ya vieja en la literatura (Matos Arvelo, 1912: 55). Metraux (1944: 157), especifica que, si bien esta creencia se ha hecho muy extendida, carece frecuentemente de confirmación. Todo acontecimiento imprevisto que puede ser causa de muerte, dice Metraux (*sup. cit.*: 158), es por lo general atribuible a la magia, y/o entes sobrenaturales (Thomas, 1983: 229), como entre algunas tribus guayanesas en relación a algunas enfermedades particulares.

Henley interpreta la leyenda del suicidio colectivo de otra manera. Para este autor, el relato sobre los Wanai es una variante regional de las historias acerca del origen de los osarios de Atures y una adaptación de la contada por los Hiwi en la época de Humboldt: Los Atures, perseguidos por los Caribes, sucumbieron en los cerros próximos a los raudales. Testimonio de lo cual es el osario de Atarupe (Henley, 1975; Perera, 1986).

Tanto Wavrin como Alamo Ybarra dan como hecho cierto este pasaje de la historia Wanai, aunque únicamente el primero apunta algunos indicios probatorios. Se trata de un montón de huesos humanos encontrados al pie del llamado Cerro de los Mapoyos. Para adentrarnos en este punto y exponer nuestras conclusiones, basadas en observaciones de campo, nos referiremos a otras versiones de la leyenda, incluyendo la de los mismos Wanai.

La historia del suicidio es conocida en forma fragmentaria por gran número de criollos y otros indígenas residentes en la región. Para unos, la tradición oral sobre el suicidio expresa, como hecho cierto, la consecuencia de alguna enfermedad y/o epidemia infecciosa que, habiendo afectado a ciertos asentamientos del grupo, determinó la decisión conocida como forma para erradicar el mal. La leyenda serviría así para borrar de la memoria colectiva ese estigma de su pasado.

Otra variante atribuye la decisión a la falta de acuerdo entre los hombres para reemplazar a su difunto líder, tal y como ya lo apuntaba Wavrin. Para los Wotuha de Tierras Blancas, a orillas del Parguaza y en las proximidades de la Piedra de los Mapoyo, el suicidio de los Mapoyo de la *capitanía* del Parguaza ocurrió en la época de la explotación sarrapiera, con el establecimiento de colonos europeos en los alrededores (hacia los años cuarenta o cincuenta) y debido al terror desencadenado por su presencia. Decidiendo para salvarse, envenenarse y lanzarse al vacío desde lo alto de una colina.

Lo primero de la versión que los propios Wanai tienen sobre la leyenda nos permitió conocer lo escasamente presente que parece estar en ellos, prácticamente ignorada por los más jóvenes. El relato, aparentemente forma parte de una tradición oral casi perdida. No obstante su evocación fragmentada, nuestros informantes reconocieron como falsas todas las otras versiones, hecho por demás característico en la tradición oral de cuentos y relatos (Levy Strauss, 1987: 64). A pesar de ello, la tradición Wanai coincide con las otras, en la forma como se mataron y el sitio donde tuvo lugar uno de los suicidios. Ninguno de los Wanai da fechas precisas ni coloca el acontecimiento en su infancia. Antes bien, coinciden en ubicarlo mucho antes de la independencia. Un elemento novedoso de la tradición Wanai es el relativo a que hubo más de un suicidio, uno ocurrido en la Piedra de los Mapoyo y otro en el Cerro las Piñas. Cada uno de los casos implicando la desaparición de la comunidad más próxima.

La causa de ambas tragedias se atribuye, a grandes rasgos, a la ya señalada por Alamo Ybarra. Todo fue producto de una hechicería o embrujamiento:

«... fue capricho de ellos porque se dice que eran *maleados* de los otros, aunque quién sabe por qué sería...»

Todo cuanto las evidencias disponibles nos permiten afirmar por el momento es que tanto en las vecindades del Cerro las Piñas como al pie de la Piedra de los Mapoyos, hubieron sendos asentamientos Wanai. El caserío de Piedra de los Mapoyos debió estar habitado hasta las primeras décadas de este siglo. Matos Arvelo (1912: 59) nos habla de una churuata Wanai en Guasipana (10 km., aproximadamente, de la comunidad Wotuha de Tierras Blancas). La expansión Wotuha a lo largo del curso medio e inferior del río Parguaza, experimentada en los últimos cuarenta años, coincide con una contracción poblacional y territorial de la etnia Wanai. Esta constatación nos llevaría a creer que gran parte de los osarios y necrópolis rocosas de los alrededores, utilizadas en la actualidad por los Wotuha, representan la reutilización de antiguos lugares sagrados Wanais.

Respecto a otras evidencias probatorias podemos señalar que en nuestro reconocimiento por los alrededores del Cerro Mapoyo no pudimos encontrar osamentas de ningún tipo; aunque en un abrigo existente a media altura de una de sus laderas ubicamos y levantamos un pequeño cementerio Wotuha con fardos y urnas de corte cristiano.

Recordando que la naturaleza y valor mismo de una leyenda-mito reside siempre en las diferentes posibilidades de interpretación que ofrece, amparada por el velo de misterio que oculta sus enigmas y sentido más profundo, podríamos vincular la leyenda, en el marco más amplio, con los comportamientos culturales que reaccionan contra los estragos de la muerte y encuentran en las osamentas humanas lo más limpio y perdurable de la tanatomorfosis (Thomas, 1983: 14). A su vez estos restos cobran una dignidad adicional si son expresión de un acto colectivo voluntario, generoso y noble. El entorno pétreo (inselberg, abrigo, etc.), lugar del suceso y depósito para el reposo eterno (osario), constituiría el marco natural.

Nuestras propias conclusiones, dentro de la racionalidad científica basada en pruebas y argumentos verificables, representan, más que afirmaciones concluyentes, un conjunto de reflexiones e hipótesis de trabajo para orientar futuras investigaciones de campo sobre estos temas.

Acerca de la veracidad del hecho contenido en la leyenda, nos inclinamos a pensar que su ocurrencia tuvo lugar tal vez más de una vez y en tiempos muy diferentes. La decisión nunca afectó a toda la etnia, sino a asentamientos (capitanías) concretas. El desencadenante nos atreveríamos a vincularlo con alguna epidemia introducida, asumida como maldición o hechicería. Los lugares donde pudo tener lugar el suicidio muy bien podrían ser los conocidos.

A pesar de no disponer por el momento de evidencias demostrativas de estas hipótesis, creemos que los registros y noticias en centros asistenciales y oficiales locales, como Caicara, Puerto Ayacucho y La Urbana, entre otros, para la época de explotación sarrapiera, podrían arrojar nuevos datos. Por último, el análisis de los materiales contenidos en el osario de la cueva Iglesia, a unos 8 km. de la Piedra de los Mapoyos (Perera, ms. inédito) y de las pinturas presentes en sus paredes, resultarán claves para el tema.

## AGRADECIMIENTOS

A los Wanai, representantes de una brava y sufrida etnia, cuyo destino debió ser otro. A todos aquellos que en diferentes salidas de campo han colaborado con el autor. A Elisa Mikuliszi, Olga y Francisco Guanchez. A los informantes Emiliano Joave, Domingo Yaniba y José Ramón Díaz. A mis colegas de la Universidad Central de Venezuela: Julio Ferrer, Kay Tarble, Josefina Cassela, Hiram Moreno y Franz Scaramelli. A Bauxitas de Venezuela (Bauxiven), por el financiamiento del proyecto «Impacto Ambiental en el área de influencia de los Pijiguaos» y del cual este trabajo forma parte. A la Sociedad Venezolana de Espeleología y en particular a Joëlle y a Manuel, mi hijo.

## BIBLIOGRAFIA

ALAMA YBARRA, C.

1950 *Rionegro*, Tipografía Vargas, S. A., Caracas.

ALVARADO, E.

1766 (1966) «Informe Reservado», en Rey Fajardo, J. del, *Documentos Jesuíticos*, BANH, n.º 79, Caracas.

ALVARADO, L.

1956 *Datos Etnográficos de Venezuela*. Obras Completas, vol. IV, Ministerio de Educación, Dir. Cultura y Bellas Artes, Caracas.

ANDRE, E.

1964 *Un naturalista en Guayana*, Colección Cuatricentenario de Caracas, Banco Central de Venezuela, Caracas.

ARMAS CHITTY, J. A. de

1964 *Guayana, su tierra y su historia*, tomo I. Taller Tipo-Lit., Dir. Cart. Nac., Ministerio Obras Públicas, Caracas.

BAUMGARTNER, J.

1954 «Apuntes de un médico indigenista sobre los indios Piaroa de Venezuela», *Bol. Indigenista Venezolano*, año II, tomo 2 (1-2): 112-124, Caracas.

BENZONI, G.

1989 *Historia del Nuevo Mundo (1565)*, Introducción y notas de Manuel Carrera Díaz, Alianza Editorial/Quinto Centenario, Madrid.

BUENO, R.

1801-4 (1933) *Apuntes sobre la Provincia Misionera de Orinoco e Indígenas de su Territorio*, Tip. Americana, Caracas.

CODAZZI, A.

1841 (1940) *Resumen de Geografía de Venezuela*, Biblioteca Venezolana de Cultura, Caracas.

CHAFFANJON, J.

1889 (1986) *El Orinoco y el Caura*, Fundación Cultural Orinoco. Edic. crítica de M. A. Perera. Edit. Croquis, Caracas.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, G.

1851 (1959) *Historia General y Natural de las Indias*, 5 tomos. Edic. y estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela. Biblioteca de Autores Españoles, n.º 117-121, Edic. Atlas, Madrid.

GARCÍA, C.

1952 *Vida del Comendador Diego de Ordaz, descubridor del Orinoco*, Edit. Jus, México.

GILLI, F. S.

1782 (1963) *Ensayo de Historia Americana*, tomo I, Biblioteca Acad. Nac. Hist. n.º 71 a 73, Caracas.

GINÉS DE SEPULVEDA, J.

1987 *Historia del Nuevo Mundo (1567?)*, Introducción y notas de Antonio Ramírez de Verger, Alianza Edit., Madrid.

GÓMEZ PICÓN, R.

1953 *Orinoco. Río de Libertad*, Afrodisio Aguado, S. A., Madrid.

GUMILLA, J.

1745 (1963) *El Orinoco, Ilustrado y Defendido*, Biblio. Acad. Nac. Hist., n.º 68, Caracas.

HENLEY, P.

1975 «Wanai: aspectos del pasado y del presente del grupo indígena Mapoyo», *Antropológica* (42): 29-55.

1983 «Los Wanai (Mapoyos)», en *Los Aborígenes de Venezuela. Etnología Contemporánea*, vol. II: 217-241. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas.

LEVY-STRAUSS, C.

1987 *Mito y Significado*, Alianza Editorial, Madrid.

LÓPEZ VELASCO, J.

- 1971 *Geografía y Descripción Universal de las Indias (1574)*, Edición de Justo Zaragoza. Estudio preliminar de María del Carmen González Muñoz. Biblio. Aut. Españoles, n.º 248, Edic. Atlas, Madrid.

LOUKOTKA, C.

- 1968 *Classification of South American Indian Languages*, Edit. by Johannes Wilbert. Reference Series Vol. I, Los Angeles, University of California Latin American Center, Caracas, Edit. Sucre.

MATOS ARVELO, M.

- 1912 *Vida Indiana*, Edit. Maucci, Caracas.

METRAUX, A.

- 1943 «Suicide Among the Matako of the Argentine Gran Chaco», *América Indígena*, 3 (3): 199-209.
- 1944 «La Causa y el Tratamiento Mágico de las Enfermedades entre los Indios de la Región Tropical Sud-Americana», *América Indígena*, 4 (2): 157-164.

METZGER, D. L., & R. V. MORFY

- 1983 «Los Hiwi (Guahibos)», en *Los Aborígenes de Venezuela*, vol. II: 125-216. Etnología Contemporánea, Monografía, n.º 29, Fundación La Salle, Caracas.

MULLER, M. C.

- 1975 «Vocabulario básico de la lengua Mapoya», *Antropológica*, 42: 57-77.

NOVOA ALVAREZ, P.

- 1985 «Pinturas rupestres del Territorio Amazonas de Venezuela» *Rev. de Arqueología*, 6 (55): 36-45, Madrid.

OFICINA CENTRAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA(OCEI)

- 1985 *Censo Indígena de Venezuela*, Caracas.

OJER, P.

- 1960 *Don Antonio de Berrio, Gobernador del Dorado*, Univ. Cat. Andrés Bello, Caracas, 210 pp.

OSTEN, E. von der

- 1946 «Las pictografías de la cueva Pintada», *Acta Venezolana*, 1 (4): 409-415.

PERERA, M. A.

- 1983 «Sobre un cementerio Piaroa en el río Parguaza, Distrito Cedeño, Estado Bolívar», *Bol. Soc. Venezolana Espel.*, 20: 29-38.
- 1986 «Ataruípe (31 de mayo de 1800)», *Bol. Soc. Venezolana Espel.*, 22: 11-28.
- 1988 *Etnohistoria y Espeleología Histórica en el área de influencia inmediata de los Pijiguaos*, 32 pp. (Informe interno. Convenio Marnr-Bauxiven. Circulación restringida).

PERERA, M. A. & H. MORENO

- 1984 «Pictografías y cerámica de dos localidades hipogeas de la penillanura del Norte. TFA y Distrito Cedeño del Estado Bolívar», *Bol. Soc. Venezolana Espel.*, 21: 21-32.

RAMOS PÉREZ, D.

- 1944 «Un mapa inédito del río Orinoco, es el precedente del de Gumilla y el más antiguo de los conocidos». *Rev. de Indias*, 15: 89-104.

REY FAJARDO, J. del

1974 *Documentos jesuíticos relativos a la Historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*, tomo II, Biblio. Acad. Nac. Hist., n.º 118, Caracas, 432 pp.

1977 *Misiones Jesuíticas en la Orinoquia*, tomo I, Univ. Cat. Andrés Bello, Colección Manoa, Caracas, 231 pp.

RIVERO, J.

1736 (1883) *Historia de las Misiones de los llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*, Imprenta de Silvestre y Compañía, Bogotá, 443 pp.

ROSENBLAT, A.

1945 *La población Indígena de América desde 1492 hasta la actualidad*, Institución Cultural Española, B. A., 293 pp.

1964 «Los Otomacos y Taparitas de los llanos de Venezuela», *Anuario Inst. Antrop. Hist.*, tomo I: 227-377.

RUIZ MALDONADO, D.

1964 «Viaje por los ríos Casanare, Meta y Orinoco, desde Santa Fe de Bogotá a Guayana y Trinidad, realizado en los años 1638-39», Mss 2329, Biblioteca Nacional Madrid. Editado por Cesáreo de Armellada, en *Relaciones Geográficas de Venezuela*. Biblio. Acad. Nac. Hist., n.º 70, pp. 331-383, Caracas.

TARBLE, K.

1985 «Un nuevo modelo de expansión Caribe para la época prehispánica», *Antropológica* (63-64): 45-81.

TAVERA ACOSTA B.

1907 (1954) *Río Negro*, Caracas, 309 pp.

THOMAS, L. V.

1983 *Antropología de la Muerte*, Fondo Cultura Económica, México, 640 pp.

WAVRIN, M. de

1948 *Indiens sauvagers de l'Amérique du Sud*, Payot, París.

ZUCCHI, A.

1988 «El Orinoco medio: su importancia para explicar la relación entre el juego de pelota de los Otomaco de las Antillas y de Mesoamérica», *Bol. Acad. Nac. Hist.* (282): 443-477.