

F2232.2
A7665

REPUBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
CONSEJO DE ESTUDIO DE POSTGRADO
MAESTRÍA EN ETNOLOGÍA
MENCIÓN ETNOHISTORIA

FIESTAS DE MASTRO EN MAROA

Autor: Carlos Gómez de la Espriella
Tutor: Omar González Nájiz

www.bdigital.ula.ve

DONACION

SERBIULA
Tullo Febres Cordero

Mérida, abril 2007

Fiestas de Mastro en Maroa
(Trabajo de grado para optar al título de
Magíster Scientiae en Etnología, Mención Etnohistoria)

***Autor: Carlos Gómez de la E.**
C.I. 12.362.781
Dirección: Valle de la Pascua
Teléfono: 0416-4356693
e-mail: cgomez@ula.ve

www.bdigital.ula.ve

***Tutor: Omar González Nájuez**

AGRADECIMIENTOS

Todo trabajo investigativo de fondo social implica el acuerdo natural de colaboración entre la comunidad y el investigador. La totalidad de Maroa hizo posible esta tesis sobre sus Fiestas de Mastro y es oportuno agradecer la confianza en el proceso y los resultados.

También ha sido vital el apoyo de instituciones nacionales y locales: Universidad de Los Andes, Fonacit, Alcaldía de Maroa, Fundación Warekena, Iglesia Salesiana, Ambulatorio Tipo II de Maroa y Guardia Nacional. Es prioritario que continúe el apoyo a la investigación en regiones como Amazonas, con la debida orientación y supervisión de la misma.

Queda mucho por hacer en el estado Amazonas venezolano, para reivindicar los derechos de los pueblos indígenas. Además de Maroa, muchas otras comunidades demostraron ese espíritu de armonía necesario para insistir en la búsqueda de una situación más favorable. A todos gracias por sus esperanzas, impulso para creer en la cooperación.

***Carlos Gómez de la Espriella**

Fiestas de Mastro en Maroa

(Trabajo de grado para optar al título de Magíster Scientiae en Etnología, Mención Etnohistoria. Maestría en Etnología. Consejo de Estudios de Postgrado. Escuela de Historia. Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes.

Mérida. República Bolivariana de Venezuela. Año 2007.

Nº de páginas: 199

RESUMEN

El objetivo principal de este trabajo es analizar las Fiestas de Mastro como expresión importante de lo que es la Maroa intercultural de hoy. Para lograrlo, inicialmente se hace un recorrido etnohistórico en relación a esta comunidad arawaka del Amazonas venezolano y al particular proceso que dio forma a las fiestas actuales, donde la era del caucho tuvo especial influencia. Luego a través de una descripción exhaustiva, que contó con la técnica de la etnografía audiovisual, se intenta mostrar los elementos más característicos del evento, localizable dentro de lo que los antropólogos entienden como ritual. Finalmente, se habla en específico de la interculturalidad maroña, a partir de la reflexión producto de la observación participante de las fiestas y algo de cotidianidad.

En el caso de Maroa, se podría hablar de las Fiestas de Mastro como esos “hechos palpables” que representan cierta armonía entre culturas, lo cual ofrece perspectivas muy alentadoras.

Palabras Claves: Fiestas, Mastro, Maroa, Amazonas, Arawako, ritual, intercultural, etnografía, audiovisual, cotidianidad, armonía.

***e-mail:** cgomez@ula.ve

ÍNDICE GENERAL

	pp.
INTRODUCCIÓN	iv.
PARTE I	
ARRIMAR EN MAROA	1
MAROA INTERCULTURAL De la interculturalidad precolonial a la actual	11
LA ERA DEL CAUCHO	28
PARTE II	
ESTRUCTURA DE UNA FIESTA DE MASTRO EN MAROA	42
MOMENTOS DE LAS FIESTAS DE MASTRO	43
CULTO A LA ARMONÍA Y A LA SELVA	53
LA NÓMINA, SE CONSTITUYERON LAS FIESTAS	66
LOS MASTROS	75
FIESTAS PATRONALES: EL SANTO Y LA VIRGEN	84
SIETE NOCHES ANTES DEL BOI	93
POLKAS, RASPA CANILLAS Y MERENGUES	99
EL BOI	102
LA NOCHE DE LOS YUICES	108
LAS FOGATAS	113

LA COMILONA	123
LA ÚLTIMA PROCESIÓN Y EL TUMBE DE LOS MASTROS	128
LOS ENMASCARADOS	131
LA CIRCULARIDAD EN LAS FIESTAS	141
PARTE III	
IMÁGENES DE UNA FIESTA DE MASTRO	148
LAS FIESTAS EN OTRAS POBLACIONES VISITADAS	156
ENTRE PESARES Y ESPERANZAS INTERCULTURALES De la yucuta a la cicuta	159
MASTROS Y MAIBAUMS Entre uno y otro mundo	170
EL ÁRBOL DE LA VIDA	179
CONCLUSIÓN	187
REFERENCIAS	193
ANEXOS	197

INTRODUCCIÓN

Curiosamente, mientras se desarrolla este trabajo con la población de Maroa, estado Amazonas, Venezuela, Solveigh Hogstein, cineasta venezolana, realiza y estrena un largometraje que lleva el mismo nombre de esta población. En conversación personal, Hogstein asegura no haber estado nunca en Maroa, escogió el nombre porque simplemente le gustó llamar así al personaje protagónico de la película, una niña caraqueña en situación de calle, que encuentra su “salvación” en la música clásica, a través de su incorporación a una orquesta juvenil. No alcancé a preguntarle de donde obtuvo el nombre, pero podría haberlo visto en el mapa, donde de casualidad aparece, o de repente en la placa que identifica a un edificio residencial ubicado en la urbanización La Florida de Caracas.

De cualquier manera, así es como aparece recientemente en la palestra pública (e incluso farandulera) la palabra “Maroa”, que muchos -como quien escribe antes de presentársele la oportunidad de ir por primera vez a este sitio-, desconocen que es el nombre de un pueblo amazónico. Por supuesto, mucho menos se sabe de sus particularidades, cuando como los mismos lugareños testimonian, que para el resto de Venezuela el estado Amazonas es si acaso Puerto Ayacucho y “yanomamis”.

Y es que en general se conoce muy poco sobre Venezuela, pero tal desconocimiento nos lleva a comprender que la valoración de esos lugares característicos, todavía requiere travesías tan complejas y largas, mucho más que las necesarias para llegar a Maroa desde cualquier parte del país. Aunque tal vez, con un clic, si bien de forma virtual, cualquiera dentro de poco podría estar en Maroa, así

como cualquier maroño, puede, a través de su acceso a Internet desde septiembre de 2006, ir desde Maroa a millones de lugares en el mundo y enterarse, por ejemplo, de los pormenores sobre una película que está en los cines (y que quizás han podido ver a través de una copia pirata DVD o VCD, tecnología a la que los más “criollizados” tienen total acceso) titulada con el nombre de su pueblo, pero que no habla de ellos en ningún momento.

Para una antropología o etnología que pareciera no dejar de ser cuestionada ni de autocuestionarse, Canclini básicamente en relación a la fase etnográfica, con el fin de promover la recuperación de esa tradicional autoridad sustentada en el trabajo de campo, recomienda por lo menos tres fundamentos operativos:

a) Incluir en la exposición de las investigaciones la problematización de las interacciones culturales y políticas del antropólogo con el grupo estudiado; b) suspender la pretensión de abarcar la totalidad de la sociedad examinada y prestar especial atención a las fracturas, las contradicciones, los aspectos inexplicados, las múltiples perspectivas sobre los hechos; c) recrear esta multiplicidad en el texto ofreciendo la plurivocalidad de las manifestaciones encontradas, transcribiendo diálogos o reproduciendo el carácter dialógico de la construcción de interpretaciones. En vez del autor monológico, autoritario, se busca la polifonía, la autoría dispersa. (Canclini, 2004, 107)

La orientación de esta tesis pretende ser coherente en función a la mayoría de los tópicos citados. Obtener un registro audiovisual exhaustivo de las Fiestas de Mastro, fue el motor de la cooperación con el pueblo. Ahora, se desea darle continuidad aplicada a todos los logros para el provecho de la gente, en función de lo que se propone desde la Escuela de Mérida, la llamada “Antropología del Sur”, una antropología preocupada por aportes a la solución de los problemas que terminan afectando incluso al mismo investigador, inevitablemente inmerso siempre en la cotidianidad del país donde hace su estudio, manteniendo el contacto en todo momento con las personas que, de manera cooperativa, se integraron casi sin proponérselo.

A la situación actual en este sitio o lugar del Amazonas venezolano, por supuesto se llega tras un proceso histórico que es recorrido a grandes rasgos en la primera parte de esta tesis, proceso que tiene consecuencias sociales muy variadas, dentro de las cuales se ha escogido las Fiestas de Mastro como expresión importante de lo que es la Maroa de hoy.

Sucesivamente, en la segunda parte se intenta mostrar los elementos más característicos de este evento, localizable dentro de lo que los antropólogos como Kottak (2003) entienden como ritual:

Los rituales, sabemos, son formales –estilizados, repetitivos y estereotipados–. Se realizan en lugares especiales y en momentos señalados. Incluyen órdenes

litúrgicas –secuencias establecidas de palabras y de acciones instituidas por alguien diferente de los actuales participantes–. También transmiten información sobre los participantes y sobre sus tradiciones culturales. Realizados año tras año, generación tras generación, los rituales traducen mensajes, valores y sentimientos en acción. Son actos sociales. Inevitablemente, algunos participantes se sienten más comprometidos que otros con las creencias sobre las que se asientan los rituales. Sin embargo, sólo por el hecho de tomar parte en un acto público conjunto, la gente indica que acepta un orden que trasciende su status como meros individuos. (288)

Dicho ritual, como se verá, se ofrece como uno de los símbolos más importantes de una maroñidad que se puede entender a través de la noción de interculturalidad desprendida de Canclini (2004) y de muchos otros antropólogos y filósofos, que han asumido el diálogo constante entre las diversas culturas y la desaparición de las “etnias” en cuanto a particularidades aisladas, como el signo de los tiempos de globalización. En la tercera parte se habla en específico de la interculturalidad maroña, a partir de la reflexión producto de la observación participante de las fiestas y algo de cotidianidad. Pero es importante dejar sentada la comprensión de lo que se asume como interculturalidad a efectos de toda la tesis: relación dinámica entre culturas.

En el caso de Maroa, se podría hablar de “hechos palpables” que representan cierta armonía entre culturas, lo cual podría ofrecer perspectivas a futuro muy

alentadoras. Las Fiestas de Mastro, en este sentido, año a año, son un hecho firme de una realización comunitaria que cree en su autenticidad y sus fortalezas propias, entrando al “proceso de mundialización” (Ortiz citado por Barbero, 2001, 54) entendido como “un fenómeno social total, que para existir se debe localizar, enraizarse en las prácticas cotidianas de los pueblos y los hombres.”(Ibidem) De esta manera, aunque muchos rasgos de la cotidianidad maroeña ceden espacio a un evento especial celebrado dos veces al año, la contribución de Maroa a esa utopía mundial de la participación democrática de todas las culturas en la emergente heterogeneidad, se desenvuelve día a día en la maroñidad, más allá de concentrarse en un ritual.

La riqueza en significados que aparecen a cada momento en las fiestas y en la convivencia entre los maroños, conforma una película interminable. Con la entrega del trabajo escrito, está, a manera de anexo, el documental producto de decenas de horas de registro, material que será entregado al pueblo como contribución a la revitalización de su patrimonio cultural intangible. Pero la película no termina ahí. La película continúa, rebobinándose o adelantándose, sumando nuevas horas de imágenes a las ya contempladas, yendo más lejos, incluso hacia posibles ficciones insertadas con la imaginación, dando paso a la factibilidad de nuevas películas, tal vez muy diferentes a lo que dio origen a todo. Unas fiestas como las de Mastro y Maroa dan para esto y mucho más.

PARTE I

ARRIMAR EN MAROA

Así dicen los maroños: “Vamos a arrimar en esa playa” o “vamos a arrimar en esa laja”. En verano baja el nivel de los ríos y caños. Las lajas o grandes piedras en las orillas pueden ser el puerto seguro para fundar un caserío o para detenerse a pasar una noche en familia durante la pesca de días por un caño. Y con el descenso de las aguas, aparecen playas de arena color amarillo casi blanco, dependiendo de la intensidad del sol reflejado.

Llegar a Maroa en época de escasa lluvia, puede significar arrimar en tiempos de fiestas de San Gabriel Arcángel si es marzo. Pero cuando ya ha entrado el invierno, si es julio también implica arrimar en plenas fiestas, aunque esta vez son para la Virgen del Carmen. No obstante, para ser más precisos, se llegará en tiempos de abundancia en la selva, porque entre esos meses hay caza y pesca, porque hay frutos.

Y es que resulta evidente, en Maroa muy poco se festeja durante otros meses del año. Las fiestas de marzo celebran lo que comienza a dar la selva en verano. Las de julio, en medio de los aguaceros ya cotidianos, agradecen todo lo que dejó la selva luego del verano, hasta el otro año. Túpiro, piña, ceje, manaca, yuko, guayaba arazá, copoazú y muchas otras frutas propias del Amazonas venezolano dejan su sabor en el recuerdo de los maroños, que sin embargo aprovechan sus refrigeradores para congelar la pulpa o lo que puedan aprovechar de éstas, rindiendo un poco más la cosecha haciendo jugos, por ejemplo.

Al caer el último Mastro de las fiestas de julio, nadie debería perder la oportunidad de comerse aunque sea un cambur de todas las frutas benditas que lo adornan, aunque estén casi podridas porque van para más de diez días de cosechadas, pues el que come del Mastro caído queda protegido de pasar hambre jamás en la vida.

La primera vez que “arrimé” en Maroa era estudiante de la carrera de Medios Audiovisuales en la Universidad de Los Andes (ULA). Estaba en pleno desarrollo de mi tesis titulada “La etnografía en el cine” (2003) y por lo tanto imbuido en una investigación que encontró en Amazonas su corolario y máximo empuje. A esa región llegué gracias al interés del profesor Omar González Nández por registrar imágenes actuales de la zona de estudio de toda su vida: el territorio brasilero-colombo-venezolano de los grupos indígenas maipure-arawakos, región conocida por la antropología como “Noroeste Amazónico”, considerada el epicentro de las matrices culturales de la familia lingüística Arawak (Vidal, 2000), una de las más importantes y diseminadas en la América Prehispánica.

Lo primero en la travesía hacia Maroa es llegar a Puerto Ayacucho (o simplemente “Ayacucho” para los amazonenses), capital del estado Amazonas. A esta ciudad ubicada en la transición que imponen los Raudales de Átures a la navegación por el río Orinoco, se puede llegar por aire, tierra o agua. En los seis viajes que he realizado hasta el momento se ha contado con la suerte de hacerlo en tres oportunidades por avión, y las otras tres con la muy buena suerte de hacerlo por tierra, mucho mejor porque se conoce más, aunque para muchos sea una dura experiencia. Y es que Puerto Ayacucho es la ciudad más aislada de Venezuela y las terribles carreteras no ayudan mucho.

Quiero ahondar en detalles extraídos de mi diario de campo para ayudar a comprender lo distante que están los maroños del centro del país y por ende de “las ventajas de la Venezuela moderna o posmoderna”, además de exponer el proceso etnográfico con posibles fines reflexivos. Hago uso de los escritos vivenciales para facilitar el reconocimiento progresivo de estos pueblos por parte del lector, con la intención simultánea de abrir a los pobladores los pormenores de nuestro trabajo con ellos, para

futuras referencias o críticas. Vale acotar que de ahora en adelante, todos los textos en cursiva serán citas de mi diario de campo, al igual que las citas de los testimonios registrados.

Mi primer viaje (06 de noviembre de 2003) fue por tierra y en transporte público. Hay dos líneas que monopolizan el servicio “expreso”: Caicabo y Extra Urbana del Amazonas. En Maracay conseguí la segunda opción. Es un expreso en muy malas condiciones, con un aire acondicionado tipo congelador. Las rutas son por Caicara del Orinoco o por San Fernando de Apure y por esta última se agotaron los puestos. Así que me tocó la ruta más larga. La ruta de San Fernando es “nueva” (lo que no significa buena) y el trayecto dura unas doce horas supuestamente. Por Caicara se hicieron 16 horas. Salí a eso de las ocho de la noche de Maracay y llegué al mediodía. Obviamente, debí reservar con anticipación el pasaje por la otra opción, pero ¿quién se iba a imaginar tanto movimiento de gente entre la selva y la capital? Lo hay.

Luego de salir de esa especie de mercado guajiro que es el terminal de pasajeros de Maracay, totalmente abarrotado de buhoneros y unos cuantos mendigos, comenzó esa pesadilla negra que fue el viaje hasta llegar a Cabruta, estado Guárico. Me tocó el penúltimo puesto, justo delante de lo que llaman “cocina”, la hilera de puestos en el fondo del autobús, por lo general muy caliente por estar sobre el motor.

La vía parece ser pésima (digo parece porque la oscuridad no deja ver nada), ya que nos batimos como bolitas de bingo en un bombo. Detrás iban dos típicos “jodedores”, que se daban ánimo recordando las largas expediciones de Simón Bolívar, bajo sol y lluvia, para alcanzar la independencia. La verdad es que uno se podía imaginar al autobús corriendo indetenible por media sabana, dejando atrás manadas de caballos salvajes y

derribando chaparrales a su paso. En lo más oscuro de la noche, uno de los “jodedores” tuvo una pesadilla y me despertó de mi superficial sueño gritando: “¡No, no, no, no, no!”. No se escucharon comentarios. Fue simplemente “algo más” que agregar a la pesadilla de todos, encerrados en un autobús, sin saber por donde íbamos, algunos con ganas de orinar y sin tener donde, con un aire acondicionado para carne de cochino frente al cual no contaba el supuesto calor de la cocina...

Al llegar a Cabruta, me bajé porque otras personas lo hacían. Eran como las cuatro de la mañana. Otros autobuses estaban haciendo cola. Me encontré con un cartel que hablaba del puerto fluvial. Caminé hacia delante y me conseguí frente al río Orinoco. Era la instancia donde los transportistas se detienen a esperar el cruce del río en chalana, la cual carga y empieza a andar cuando el amanecer está cerca. El Orinoco en ese punto es tan ancho como un lago. Y hay puntos más anchos. Un guardia nacional le despegaba calcomanías a su vehículo recién comprado. Un borracho se hacía cargo de su camión de carga, que casi choca con la camioneta nueva de un gordo con mucho dinero. La chalana cruzaría con tres autobuses, un camión y dos carros más. Cuando partimos aún todo era oscuridad, estando en el medio del trayecto vimos la hora mágica del amanecer y al llegar a la otra orilla, ya el Sol prometía un día caliente. En fin, por lo menos la noche se había terminado. Estábamos en Caicara del Orinoco, en el estado Bolívar, a seis horas de nuestro destino.

En el último trayecto hacia Ayacucho, conocí los Pijiguaos, sendas moles de piedra. Hay mucha presencia de “Bauxiven”¹. Vi chozas con antenas de DIRECTV². La carretera es rural e interminable, el paisaje casi no cambia durante horas. El expreso a

¹ Bauxita de Venezuela C.A. Una de las empresas mineras importantes de la Guayana venezolana.

² Servicio internacional de televisión satelital.

veces parecía internarse entre morichales. En dos alcabalas, una seguida de la otra, tan parecidas que podía haberse pensado que estábamos dando vueltas en círculo, los guardias no tenían más que hacer aparte de detener a los autobuses para pedir cédulas de identidad y registrar los equipajes. Yo “chapeé” con mi carnet de la Universidad de Los Andes y expliqué al guardia acerca de mi misión y los equipos que portaba. Le solicité que me revisara el equipaje aparte para que la gente no viera los equipos. El funcionario fue muy amable, aunque creo que no me hizo sacar casi nada dada la incomodidad del embalaje. Por cierto, el guardia que solicitó las cédulas en la alcabala anterior, resultó ser sumamente diplomático. Muy aplomado, me recordó a una aeromoza por su cordialidad. Su despedida fue, más o menos: “Que tengan un buen viaje”.

Al llegar a Puerto Ayacucho, el profesor Omar González me esperaba con Baldomero. Habían ido a buscarme como seis veces al terminal, de donde nos fuimos directamente al hotel “Río Siapa”, habitación 16, en una calle muy cerca de la avenida Orinoco, pleno centro de la ciudad, es decir, muy bien ubicado, aunque sin mucha higiene. Bs. 18.000 la habitación. Aire acondicionado y televisor con dos canales: Venezolana de Televisión y un canal para retransmitir a toda la ciudad la señal de DIRECTV, con dos horas al día destinadas a sacar al aire las producciones de la Iglesia. En esos días, justamente, retransmitían para todo Ayacucho la visita de la Virgen de Coromoto a Maroa. Así, por televisión, fue como vi por primera vez el destino central de este trabajo.

Almorzamos sopa de Caribe (o piraña) con mañoco (yuca tostada molida) y algo de catara (salsa medio picante con trozos de bachaco), más jugo de túpiro (fruta de sabor parecido al jobo, muy típica de Amazonas). Comimos con Baldomero, quien fue prefecto en Maroa y ahora es taxista en Ayacucho. No es por menospreciarlo, por supuesto, pero cualquiera que supiera leer y escribir en Maroa podía ser prefecto en aquel tiempo. Es

aficionado a las loterías, todos los días invierte en números. Soñando se le apareció un viejo amigo fallecido y le dio la clave perfecta para un número, que le generó una ganancia de algo así como 10 millones de bolívares, con los que se mantuvo tranquilo en Caracas por ocho meses, viviendo en el Hotel Paseo de las Mercedes, en compañía de su hijo, que debía ser curado de una enfermedad en la capital.

Más tarde hicimos la primera entrevista: el señor Daniel Gusamana, mi primer encuentro con un indígena de Maroa (Baldomero es criollo). Es un maestro de escuela jubilado, dio clases en comunidades curripaco y él hablaba sólo baniva. En su casa pruebo por primera vez la yucuta³. Luego hicimos mercado, no había azúcar en Ayacucho, pero en Maroa sí. Compramos los pasajes para la voladora⁴ que nos llevaría hasta Atabapo. El servicio se llama “Autana” y cobran Bs. 25.000 por persona y otros 25.000 por el cupo de carga.

Por el Orinoco, siempre entre Venezuela y Colombia, se observa más presencia de viviendas dispersas del lado colombiano. Pero del lado venezolano la presencia estatal es mucho mayor, aunque se encuentra concentrada en San Fernando de Atabapo. Lo que sucede en esta frontera colombiana es que según parece casi ha sido abandonada por el gobierno central y el poder es sutilmente manejado por las FARC⁵ (Iribertegui, 2004, 283). De todas maneras, cada uno de los modestos asentamientos colombianos ondea su bandera nacional.

El viaje en la “voladora extra cómoda” duró dos horas. En el puerto de Atabapo nos estaba esperando Gustavo Acevedo. Para ese entonces era el responsable de catastro

³ Agua mezclada con mañoco, que en este caso es ofrecida en una especie de ponchera de la cual uno se sirve con una totuma. La yucuta se pasa de persona en persona. Todos beben con la misma totuma de la misma ponchera. El sabor agrio del mañoco es sumamente refrescante.

⁴ Nombre que reciben las lanchas rápidas.

⁵ Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia.

en el municipio. Su historia es parecida a la del perro protagonista de “Creciente de Garza, crónicas caninas” (2001), uno de los libros del padre Ramón Iribertegui. De hecho, Gustavo mismo nos dice que él es “el perro”, sólo que el padre, como estaba molesto con él, no lo hizo constar por ninguna parte.

Al llegar a la misión, a unos 300 metros del puerto, frente a la plaza Bolívar, nos reciben los padres salesianos Ramón y Samuel Iribertegui, dos hermanos provenientes de España con muchos años en Atabapo. Durante nuestro almuerzo en el restaurante “La Cascabel” el Padre Ramón nos acompañó, hablándonos de la mina ilegal que devasta una zona cercana, bajo el amparo de la Guardia Nacional. Tras su formación como antropólogo en la Universidad Central de Venezuela, se ha dedicado a la escritura de varios textos que son de referencia obligada para conocer el estado Amazonas venezolano del pasado, presente e incluso del futuro, un futuro que según la ficción de una de sus novelas, se centra en el descubrimiento de la vacuna contra el sida en el Alto Orinoco (Iribertegui, 2000). Su obra literaria construida en base a la vivencia diaria de muchos años en la zona y las investigaciones etnohistóricas, es muy bien estimada por los amazonenses, pero poco se conoce a nivel nacional, como casi todo lo que tiene que ver con este territorio del país. A lo largo de esta tesis recurriremos a sus textos, como lo hicimos durante los sucesivos trabajos de campo.

Por su parte, Gustavo Acevedo no se queda atrás con sus vivencias (muchas de ellas llevadas a la literatura por Iribertegui), repartidas entre múltiples expediciones a través del territorio amazonense. Uno de sus grandes momentos fue el de un “primer contacto” con gente yanomami del Alto Orinoco. El evento me lo cuenta con orgullo, mostrándome el sitio de los hechos en un mapa desplegado en la pared de su oficina. Él medio “masticaba” la lengua. Cuenta que al llegar al shabono, todos “los indios” huyeron

a ocultarse en la selva. Sólo los viejos y unos enfermos se quedaron, imposibilitados de moverse. Los exploradores los convencieron de que eran amistosos. De repente regresaron unos indios armados, pero su agresividad no estaba acostumbrada a enfrentar blancos, así que temblaban con las armas en sus manos. Entonces los viejos calmaron a los hombres y vino la negociación. El acostumbrado obsequio de artilugios, como espejitos y ese tipo de cosas, terminó de apaciguar los ánimos. Posteriormente, unos jóvenes ayudarían a los exploradores con el regreso a su campamento en la orilla del río. Un yesquero los hizo huir nuevamente. Pero fue factible convencerlos de que no era mágica la aparición de candela en el dedo del explorador. Un dato muy importante: bañarse desnudo frente a los yanomami es motivo de risa para estos. El “piripicho” debe estar siempre sujetado con un cordón. Menos de esto, se considera vulgar y cómico.

En San Fernando, aunque hace fresco, uno suda. Se podría decir que es como un sauna con ventilación. En la madrugada se escuchó una ráfaga de fal proveniente del puerto. Ya había escuchado sobre el control que ejerce la Guardia Nacional en el paso por el río durante la noche. Aparentemente hay toque de queda dados los problemas con la guerrilla. Fue un tiroteo sin consecuencias mayores.

Gustavo nos contó que el pueblo de Atabapo contempló desde sus orillas, como si asistieran al cine, una batalla entre el Ejército y la guerrilla colombianos, luchando por el control de un caserío fronterizo. La batalla la ganaron los guerrilleros, quienes en definitiva parecen mantener el control del lado colombiano sin mayores problemas.

El alcalde “Nepo” del municipio Atabapo nos facilitó una voladora para trasladarnos hasta el puerto de Yavita. El viaje es monótono por el río. Son muchos kilómetros de selva, con una que otra casa o caseríos dispersos. Subimos por el Atabapo (vamos contra la corriente). En el puesto de la Guardia Nacional en Santa Cruz, un

guardia sentado en su poltrona no se separó del televisor con DIRECTV y se limitó a recibir las cédulas muestras por parte del motorista.

Selva y selva, uno que otro hito en el medio del río y por fin el caño final para llegar a Yavita. Se llama Témi y sólo es navegable en invierno. Hay que saberse el camino de memoria para ir rápido por ese caño, ya que hay muchas “calles ciegas” al cruzar por las curvas. Vimos uno que otro pescador en su curiara. En cierto momento hubo que apagar el motor y el conductor frenó abruptamente la voladora contra el mangle. El enredo de caños y ríos en Amazonas, me recuerda lo complicado del trazado de las calles y avenidas de Puerto Ayacucho. La selva no planifica y los “urbanistas”, si es que los hubo, tampoco lo hicieron.

El recorrido Atabapo - Yavita duró cuatro horas. Salimos a las once y llegamos a las tres de la tarde. La solicitud de transporte al negro Angulo, amigo baniva de Maroa, funcionó. Nos mandaron un camión F-350 chasis corto. El chofer esperaba en el chinchorro colgado de la baranda del camión a un árbol, con un ayudante cerca. Yavita parece un pueblo fantasma, está prácticamente abandonado. Hay una antena de radio inservible, convertida en árbol gracias a todas las enredaderas que se apoderaron de ella. Una señora nos brindó batata con yucuta. Reconfortó bastante. Y luego, una hora más por carretera.

La carretera Yavita - Maroa, de 32 kilómetros, tiene su historia. Varios hombres murieron por distintas razones durante la ejecución de los trabajos. En los mapas de Amazonas aparece como una vía rural. En realidad es una vía “interselvática”, que comunica al puerto con el pueblo, como si se tratara de la autopista La Guaira - Caracas.

Codesur⁶, con sus proyectos de desarrollo del Sur, impulsados por el presidente Rafael Caldera en su primer gobierno (1969 – 1974), invirtió grandes recursos para hacer la carretera. Todavía se consiguen algunos vehículos de trabajo en estado de chatarra, abandonados en la selva cuando ya no sirvieron más. Luego otros gobiernos quisieron hacer lo mismo, pero el estado actual de la carretera da a entender que es un caso perdido. La arena medio arcillosa, es compacta y permite un recorrido en el que el mayor peligro no es pegarse, a pesar de que se cruzan morichales y grandes bajos inundados, sino voltearse por las irregularidades del terreno⁷.

De pronto un gaván caminando embobado por la carretera hace detener al chofer, quien se baja con su escopeta, apunta y acciona el gatillo. Pero no salieron los perdigones. El cartucho tiene problemas. Lo cambia, tres intentos más, hay que volverse a montar en el camión para acercarse al ave. Y por fin, dos disparos, el primero en un ala y el otro, fulminante. Recogerlo y listo, comida.

Al pasar frente al balneario de Bocachico (sitio donde los maroeños acostumbran ir los días de asueto y que se promociona en un tríptico turístico de la Alcaldía), todavía no había visto indígenas desde que salimos de Yavita y lo primero que consigo en la selva es un grupo de yalânawis (criollos), gente bañándose, bebiendo aguardiente y jugando con una pelota. Temporadistas, pensé, pero ¿tan lejos? El profesor sugiere que son guardias nacionales con sus amigas y tenía razón.

⁶ Comisión de Desarrollo del Sur, organismo perteneciente a Cordiplan (Oficina Central de Coordinación y Planificación), ambos creados para la planificación del desarrollo regional en Venezuela, desaparecidos en la actualidad.

⁷ Todavía según los testimonios obtenidos de los alcaldes de Maroa en el trabajo de campo (el fallecido Antonio Briceño y su sucesora Tahimir Briceño, entrevistados en 2003 y 2005, respectivamente), la carretera Yavita – Maroa sigue siendo la prioridad gubernamental, así como la pista de aterrizaje. Ambos son los más claros símbolos de todas las dificultades que guarda el viajar entre Maroa y Puerto Ayacucho: un día entero de viaje en voladora, dos días si es en bongo (el viaje más usual para los maroeños) que pueden convertirse en más de 20 días si el río Témi baja mucho su caudal en verano y hay que hacer el recorrido Orinoco-Casiquire-Guainía; hora y media en precarias avionetas si es por el aire.

El camión “aterriza” por la pista del aeropuerto, por donde caen igualmente las avionetas, para la recta final antes de llegar a Maroa. Desde el aeropuerto al centro de la ciudad hay una avenida con dos canales y una isla en el medio. Como sólo hay unos cinco carros en el pueblo, el camión se va por el canal contrario sin problemas. En el canal de la derecha hay un poste de luz atravesado, que no se mudó de lugar cuando se hizo la vía, por lo que no se puede desarrollar toda la velocidad que se alcanza en el otro canal. En el puesto de la Guardia Nacional, que queda en el centro, nos piden la cédula. El encargado es el guardia nativo, un gordo muy serio y que conoce de antes al profesor. Los demás guardias no son de Maroa.

Finalmente nos reciben el negro Angulo y su esposa, la señora Miriam Yavina. Luego de cenar con ellos nos acomodamos en las instalaciones del señor José Sánchez, comerciante ecuatoriano mejor conocido como “Putumayo”.

Esa noche me di mi primer baño en el río Guanía y así fue como concluyó el día de la primera vez que arrimé en Maroa.

MAROA INTERCULTURAL

De la interculturalidad precolonial

a la actual

Maroa, capital del municipio Maroa, suroeste del estado Amazonas, Venezuela (Ver anexo 1. Página 198). Esta remota localidad es uno de los asentamientos más importantes de los grupos arawakos del Noroeste Amazónico⁸, región caracterizada por su imponente naturaleza virgen como por su etnodiversidad multicultural y multilingüe.

⁸ Una definición apropiada de lo que se entiende en etnografía como “Noroeste Amazónico” es la siguiente:

En el propio casco central del pueblo, comparten criollos e indígenas pertenecientes a por lo menos cuatro etnias autóctonas: baniva, curripaco, warekena y yeral. A pesar de su aislamiento, el intercambio con Puerto Ayacucho e incluso con el centro del país, es bastante regular para la mayor parte de los maroeños por distintos medios y razones. Cabe destacar que conformar grandes poblados nunca fue costumbre arawaka. La mayoría de los habitantes de la zona se ha mudado de las aldeas para vivir en Maroa, la capital del municipio, el centro del poder político y económico.

Además, Maroa se encuentra en plena frontera con Colombia. Cruzando el río Guainía, ya es otro país. Por ese mismo río, la conexión con el Brasil es bastante regular. Así, esta población ha recibido constantemente influencias de ambos países. Misioneros salesianos y evangélicos de diversas nacionalidades también hacen su parte desde mucho tiempo atrás.

Por todo lo anterior, queda claro que esta población se encuentra en una situación de interculturalidad bastante dinámica y particular. Es posible que la necesidad de relacionarse con el exterior surja justamente de su apertura al contacto intercultural así como a su aislamiento geográfico y existiendo las facilidades económicas o tecnológicas para poder acceder a otras culturas, ya sea a través de los viajes o la misma televisión, además de la

Desde 1948, por lo menos, se conoce en la literatura antropológica la región "Noroeste Amazónico" (N.O. Amazónico) como unidad etnográfica, lingüística y territorial que comparten tanto Brasil (zona Noroeste), Colombia (Sureste) y Venezuela (Suroeste del Estado Amazonas, cuencas del Guainía-Río Negro, Municipio Autónomo Guainía). (...) Los grupos etnolingüísticos predominantes que habitan en esa región tri-fronteriza son fundamentalmente los de la Familia lingüística Tukano Oriental en Brasil (...) En Venezuela se localizan mayoritariamente grupos Arawako tales como los curripaco, baré, baniva, warekena, yavitero (este último ya extinto) y un grupo tupí-arawakizado denominado yeral o Nhengatú (...). (González Nájuez, 2001, 360)

Geográficamente la ubicación noroeste sería en función de toda la "Amazonía", con sus 5.750.000 Km2 de territorio, con su zona Sur en territorio brasilero y su zona norte mayoritariamente entre Colombia y Venezuela.

educación de muy poca concepción intercultural (en su único centro educativo⁹ predomina la visión criolla muy por encima del acceso a sus conocimientos locales), esta población vive un proceso de transformaciones culturales constantes que ha derivado, entre muchas consecuencias, en la pérdida casi total del idioma baniva, hablado por la etnia fundadora del pueblo.

En los actuales momentos se presenta un nuevo período histórico durante el cual, parte de una comunidad considerada de especial tratamiento cultural por su mayoría poblacional indígena, parece estar abandonando sus conucos y tradiciones milenarias para adaptarse a otra forma de vida: el clientelismo político. Así, los arawakos se incorporan a los mismos vicios de aquellos venezolanos “mantenidos” por el populismo de tantos gobiernos nacionales ricos. La vida de muchos gira en torno a lo que la Alcaldía y los partidos políticos disponen.

En el polo opuesto, los que no han sido beneficiarios del nuevo poder, representan además de la oposición al gobierno municipal, un foco de resistencia contra las amenazas de la globalización, con “un retorno a su indianidad ancestral, lo cual es notorio en el resurgimiento del sistema de creencias, particularmente de la denominada como “Religión del Kúwe”, aún cuando su ritual aparentemente sigue siendo secreto como lo fue en el pasado... casi a escondidas de los blancos, independientemente de que esos blancos sean hoy realmente indios” (González Nãñez, 2003, 4). En este sentido, internándose a través de los ríos y caños, por ejemplo, todavía es posible evidenciar que en algunas aldeas se lucha por mantener aquellos estilos de vida propios. Pero también, en las mismas festividades

⁹ En Maroa funciona el Grupo Escolar Mario Briceño Iragorri, ofrece todos los niveles de educación básica y diversificada.

patronales con toda la interculturalidad que las caracteriza, se puede observar mucha de esa resistencia casi inconsciente.

Es un escenario donde los poderes ancestrales se cruzan con los nuevos poderes políticos otorgados al indígena. Una imagen clara de esta realidad está en las grandes piedras de los ríos, por ejemplo, donde los valiosos petroglifos vinculados a la religión del Kúwe, ahora compiten con propaganda electoral pintada en otras piedras.

En las páginas siguientes se desarrollará un repaso a través de los estudios etnohistóricos realizados sobre estos pueblos, que ayudará a entender como la interculturalidad en Maroa tiene sus raíces en un antiguo intercambio entre etnias diversas, a través de ríos navegables en extenso, por lo que es una condición que sólo varió con el proceso de conquista española, pues ya tenía antecedentes ancestrales.

Según Zucchi (2000), Nimuendajú “fue el primer autor en señalar la importancia de la cuenca del río Negro como la región en donde se asentaron los primeros grupos Arawakos” (26). Se trata de una zona caracterizada por una extensa red de comunicación fluvial, que hizo de aquellos pobladores primigenios, inmigrantes generacionales de alta movilidad, que llegaron a habitar zonas tan distantes como la Florida (Estados Unidos) y las Antillas.

Los arawakos, descendientes lingüísticamente del Proto Maipure, constituyeron una civilización que evidencia su necesidad de expansión territorial debido a no ser dados a crear grandes concentraciones urbanas, a diferencia de civilizaciones como la Maya o la Inca. Por lo mismo no operaba en ellos la construcción de edificaciones de larga permanencia ni mucho menos monumentales. Los poblados siempre debían ser limitados en cuanto a su crecimiento. Al sobrepoblarse un pueblo arawako, la tendencia por parte de las nuevas generaciones era (en algunos casos sigue siendo así) la de fundar nuevos

asentamientos, mientras que los antiguos poblados podrían quedar abandonados en algún momento.

Desde los tiempos del Proto Maipure, 6000 a 4000 años A.P. según Zucchi (2000, 26), esta civilización prefirió una continua ocupación territorial. Ciertas condiciones climáticas de sequía los obligaron a realizar sus primeras movilizaciones, pero luego las razones que conservan hasta hoy día para darle forma a este sistema de ocupación territorial serían las siguientes:

- a) la ocupación y explotación de territorios más grandes que permitieran una mayor separación entre los distintos asentamientos, b) un mejor control de estos territorios ocupados mediante el establecimiento y/o refuerzo de reglas de territorialidad y de intercambio intra e intersocietario y c) una mayor eficiencia en la producción y/o un mayor control de la natalidad. (Zucchi, 27, 2000)

En otras palabras, los arawakos sobreviven en el ambiente de selva tropical gracias a su adaptación fundada en un equilibrio con el hábitat. Por esta misma característica y nuevas razones climáticas, como una sequía entre los 2800 y 2000 años A.P. (Zucchi, 28, 2000), progresivamente los arawakos se van reestructurando socialmente, derivando en nuevos grupos, hasta llegar a las numerosas etnias que se conocen hoy día, contando a las exterminadas por las invasiones extranjeras, responsables también de las grandes divisiones finales, como se verá en páginas siguientes.

En una visión etnohistórica y etnológica acerca de cómo era el mundo de interrelaciones entre los aborígenes de estas tierras en los momentos previos a la

colonización, la teoría de los “Macrosistemas Político-Económicos Amerindios” (Vidal, 2000) plantea la gran organización multiétnica que funcionaba en el Noroeste Amazónico antes del siglo XVIII. En específico, las sociedades arawakas que nos ocupan y que hacen vida actualmente entre los ríos Guainía, Negro, Casiquiare y Atabapo, entre otros, formaron parte del Macrosistema de Manoa (Vidal y Zucchi, 1999). Entre las características referidas a este macrosistema, comunes a otros macrosistemas del Noroeste Amazónico a pesar de la diversidad etnolingüística presente, se enumeran:

1) la multiétnicidad, 2) las jerarquías interétnicas y entre aldeas, 3) territorios claramente definidos, con zonas de amortiguación y pueblos o puestos fronterizos fortificados ocupados por guerreros, y destinados a la vigilancia y a la defensa, 4) la autoridad y el poder de los líderes supremos definida por el control sobre los recursos humanos, la mano de obra, y el dominio político de un grupo o sector sobre otras poblaciones, 5) especialización económica y producción de excedentes para el intercambio intra e inter macrosistemas, 6) interdependencia socioeconómica entre grupos ribereños y los que habitaban zonas interfluviales del macrosistema, y 7) una etnicidad que podía trascender las fronteras económicas, políticas y lingüísticas. (Vidal y Zucchi, 1999).

Esto duró hasta que, en palabras de Vidal (2000) “El siglo XVIII se inaugura con el fraccionamiento definitivo del macrosistema de Manoa en varias confederaciones lideradas por grupos poderosos como los Manaos y los Barés” (88). Una arrolladora invasión irrumpió en los territorios amazónicos y las nuevas divisiones étnicas serían indispensables

para sobrevivir, ya no ante las condiciones ambientales y multiétnicas originarias, sino ante una civilización con intenciones agresivamente dominantes.

El proceso de conquista y expansión de las Coronas de Portugal y España hacia las cuencas del Amazonas y del Orinoco, las contradicciones y conflictos internos dentro y entre las formaciones sociopolíticas amerindias, y el colapso demográfico de los pueblos indígenas debido a las epidemias, la esclavitud y las migraciones forzadas, se combinaron para producir la desaparición progresiva de estos macrosistemas políticos para fines del Siglo XVII. (Vidal, 2002, 3)

Una fuerte confusión tuvo que haberse desatado entre los pueblos amazónicos en general durante el período de la colonización. Por ejemplo, no deja de ser contradictorio el que formaran parte del negocio de la esclavitud con los europeos. Escritos de viajeros de la época, como el siguiente del geógrafo inglés Salmon (1752), refieren el propósito principal de las guerras entre indígenas:

...they make War on each other Boats than Canoes, which are great Trees made hollow: Whatever their Pretensions are for Ware, their principal End in it, is to make Slaves; however, it is fair they use their Slaves with great Humanity... (Salmon, 1752, 738)

Es decir, los indígenas hacían la guerra para conseguir esclavos, pero los mismos eran tratados “con mucha humanidad”. Lo relevante para la comprensión de estos momentos es analizar el laberinto que transitaban propios y extraños. Todavía hacia el siglo

XX continuaría este esclavismo, a pesar de haber sido abolido en 1680 por Carlos III en el caso de los territorios españoles y en 1760 por el Marqués de Pombal en Brasil (González, 1996, 70). Sin embargo cuando se habla de esclavos “bien tratados”, en el caso de los indígenas se hace en referencia a mujeres y niños tomados a la fuerza, cuyos maridos o padres eran derrotados para ser usados hasta en supuestos rituales caníbales, todo dentro de “una dinámica de relación entre las etnias y de procesos socio-culturales” (González, 1996, 71). Así, el europeo supo explotar algo que ya estaba asentado en la misma cultura de muchos de estos pueblos, pero lo llevaría a niveles de exterminio, sobre todo en la era del caucho, como se verá más adelante.

Es posible imaginarse el mundo que fue destruido a partir de la fase de la Colonia. No se puede pensar románticamente que era un paraíso el Amazonas anterior. Condiciones adversas existieron como se ha visto. Las guerras tribales se suscitaban por razones diversas. Pero, aunque para quienes manejan la historia de América parecerá trillado recalcar estos asuntos, se trataba de una civilización cónsona a los espacios que abarcaba y era necesario respetarla tal como se encontraba. Han pasado más de trescientos años en el caso amazónico y todavía no se termina de comprender en Occidente la gravedad de esta cuestión fundamental. Pero el contacto y la invasión eran inevitables...

Por su parte, la resistencia de los arawakos comenzó entonces con su reorganización en “Confederaciones Multiétnicas”. A través de los años se dan subdivisiones donde incluso se ven etnias pertenecientes a dos confederaciones. Por ejemplo, para el período 1755 – 1770, los baniva y los baré formaban parte simultáneamente de las confederaciones de los amuisanas y los madawakas (Vidal, 1999, 119). Se trataba de estrategias enfocadas hacia la incorporación a las reglas que se imponían por el coloniaje. Obviamente no todos los arawakos se prestaron a este tipo de sistemas, pero sí la mayoría.

En estas condiciones es fundada Maroa por un cacique baniva. En la “Información general sobre el Municipio...” de un tríptico preparado en el año 2003 por la Dirección de Turismo de la Alcaldía de Maroa, se lee “... fundada el 19 de septiembre de 1760 por el Cacique “Maruwa”, de quien se deriva su nombre”¹⁰. Eran los tiempos de reducción de los indígenas a poblados, reducciones promovidas por los colonizadores.

En 1756 incursiona en Amazonas la expedición española de límites encabezada por Don José Solano, enviado con instrucciones de José Iturriaga para, entre otros objetivos, establecer relaciones con los Guipuinabes, Guaypunabes o Guaipunavis (uno de los grupos arawakos más importantes de aquel tiempo) y consolidar San Fernando de Atabapo, en la misión de definir las fronteras amazónicas con el Brasil (Iribertegui, 1987, 58). Esta expedición contó con el relevo de Fray José Antonio de Xerez, quien en su informe de 1766 sobre las misiones del Orinoco a Don José Solano (citado por Iribertegui, 1987, 47) se da a entender cómo para ese año San Fernando de Atabapo había quedado en ruinas, es decir, los esfuerzos por la reducción de los Guipuinabes se habían de cierta manera complicado, y cómo todavía se estaba gestando la reducción de los pueblos en el eje Orinoco, Casiquiare, Río Negro. En el mismo informe de Xerez se lee el nombre “Maroa” asociado a uno de varios capitanes que lo recibieron en San Carlos de Río Negro en una convocatoria a varios grupos de la zona (Iribertegui, 1987, 49).

Pareciera que el cacique Maruwa bajó de Maroa hasta San Carlos, para colaborar con la Expedición de Límites en esa especie de política que podría llamarse de cooperación estratégica con los españoles, practicada por varios líderes arawakos de la zona, en

¹⁰ En González Nájuez (1997) se maneja el mismo año en base a Tavera Acosta (1927, 140) y en base a González Niño (1984) se afirma que “Maroa fue fundada en 1759 por iniciativa del explorador español Nicolás Guerrero, quien de visita en Tomo (o Temi) en la aldea del capitán Maruwa lo invitó a fundar la actual Maroa” (4).

continuidad de sus costumbres tendentes a conservar las relaciones entre sus pueblos, propensión que se mantiene hasta el presente y se refleja muy bien en las Fiestas de Mastro. Xerez refiere “claras pruebas de su docilidad y aptitud (que no debemos dejar perder) para abrazar el cristianismo”, en relación a los pueblos, en su mayoría arawakos, que se le acercaron en 1766, aunque posiblemente no tomó en cuenta que en medio de la diversidad de tantos grupos, muchos prefirieron permanecer al margen de estos vínculos con los españoles.

Por supuesto tal “docilidad” era una interpretación dominante, eurocéntrica, por parte de quienes entendían a su manera una condición sobre todo pacifista de estos pueblos, acostumbrados ancestralmente a la implantación y conservación de extensas relaciones interétnicas que superaban entre otros factores las diferencias lingüísticas (Vidal, 1999, 116). En efecto, aunque la condición guerrera de los arawakos siempre ha estado latente (el ejemplo de Cuseru y los Guaipuinabes es claro en este sentido, en su resistencia a la reducción en Atabapo, según Iribertegui, 1987, 58), no sólo ante los españoles, sino en sus mismas relaciones interregionales y multiétnicas durante las situaciones de tensión muy anteriores a la llegada de los conquistadores (Zucchi, 2000, 28), el denominador común en la evidencia de su interculturalidad ancestral aunada a un profundo respeto a sus etnicidades, sería el fomento de cierto equilibrio armónico a través de sus extensas redes fluviales a nivel continental. De otra manera no se explicaría, entre otras cosas, cómo los españoles no necesitaron en un principio el uso extremo de la fuerza militar, a diferencia de lo ocurrido con otros pueblos casi exterminados como los Caribe, por nombrar uno solo. Según Vidal, tomando las consideraciones de Whitehead:

... ante la expansión de las fronteras de los estados coloniales, los pueblos aborígenes adoptaron tres tipos de estrategias (...): 1) la resistencia militar abierta; 2) la alianza política y la cooperación económica con sectores de una o más potencias europeas; 3) la evasión del contacto directo. (Vidal, 2000, 87)

De las tres estrategias mencionadas, no sería atrevido pensar que las últimas dos contribuyen a subrayar la idea de que antes de la aparición europea en la amazonía, los pueblos ahí asentados durante más de diez milenios (Vidal, 2000), estructuraron sus matrices culturales en conformidad con el respeto al imponente medio ambiente que todavía los rodea y los equilibrios que en éste se ameritan. La cooperación con el extraño o la evasión no son más que las formas de evitar un enfrentamiento que traería consecuencias difíciles de estimar por los aborígenes, para ellos como pueblo y para sus selvas. Su comunión con la naturaleza se reflejó y se sigue reflejando en una cultura de afables relaciones sociales y económicas sembradas a través de siglos, entre la mayoría de los cientos de grupos multiétnicos que se desprendieron de los principales centros culturales formativos.

Sin embargo, la invasión europea al entrar en contacto con los pueblos del Guainía-Río Negro, del Casiquiare, del Atabapo y tantos otros sectores del territorio arawako venezolano, traicionó esa cultura del intercambio equilibrado. Reconocidos en los escritos españoles como "...la más dócil, laboriosa e industriosa que existe en Venezuela, en clase de indios." (Codazzi en Iribertegui, 1987, 90), los arawakos fueron sometidos a través de los años a sucesivos proyectos de dominación, promovidos por europeos inescrupulosos, que aprovecharon esta fortaleza laboriosa y la supuesta docilidad, sacando partido de la poca defensa que pudiese existir hacia estos pueblos por parte de los gobiernos regionales y

nacionales, que creaban algunas leyes pero no las hacían cumplir, frente a la nueva situación geopolítica y económica que colocó en la “periferia” a las otrora confederaciones multiétnicas del epicentro de las matrices culturales arawakas.

... en el contexto de la situación colonial-periférica, la Gran Región Amazónica y particularmente el Noroeste Amazónico, después de haber sido centros importantes de desarrollo y de influencias socioculturales, religiosas, políticas, y económicas amerindias, se convirtieron en zonas marginales y fronterizas del sistema colonial europeo y, posteriormente, de los estados-nacionales latinoamericanos”. (Vidal, 2000, 13).

Esta situación se mantuvo por muchos años, incluso arreció en la época post-independentista y todavía en la Venezuela del siglo XXI, tanto en lo que se refiere a la extrema periferia como a nuevas formas de dominación de las cuales se hablará más adelante, fundadas sobre todo en la dependencia de un Gobierno nacional, ahora con intenciones protectoras que no se afianzan y que tienden más bien a perjudicarlos¹¹, si no se toman medidas de fondo a tiempo.

No obstante, un pueblo de tan variada etnicidad no podía disponer de menos creatividad que la demostrada a través de más de trescientos años de atropellos. El ingenio del arawako ha derivado en la interculturalidad actual que los caracteriza y los sigue unificando. Se conserva esa capacidad de interrelacionarse en medio de tantas

¹¹ Para el año 2006, en Venezuela el gobierno del presidente Hugo Chávez sigue adelante con iniciativas que procuran nuevos tiempos para los pueblos Indígenas. La nueva Ley de Pueblos y Comunidades Indígenas (2005) es el instrumento jurídico más reciente.

particularidades formadas desde su consecutiva estructuración básica de grandes fraternías y sibs, es decir, las formas sociales de parentesco y filiación que conformaron a partir de la patrilinealidad y la exogamia (Zucchi y Vidal, 2000), pueblos tales como el baniva, curripaco, warekena y baré, entre otros, a raíz de la matriz común.

Esta creatividad e ingenio, al principio de aquella época de exterminio y dominación como un proceso asumido en el devenir natural de los tiempos, llegó a conformar prácticamente una nueva civilización que todavía tiene que estar organizándose en base a la paciencia y perseverancia típica de las culturas amerindias.

La participación e inserción de los líderes y grupos indígenas en este complejo proceso colonial incidió en la transformación de la antigua amerindia en la moderna y compleja civilización indígena amazónica. A su vez, este complejo cambio generó nuevas formaciones societarias indígenas, nuevas formas de identidad y nuevas modalidades de relaciones interétnicas. (Vidal, 2000, 13)

Esa nueva complejidad, con nuevas costumbres, sin perder su raigambre ancestral incorporando innovadores discursos y renovados imaginarios, es la creatividad arawaka al amparo de las fuerzas naturales inmanentes a la Amazonía. La abundante simbología sincrética o intercultural¹² de las Fiestas de Mastro, con la sucesiva incorporación de nuevos elementos a través del tiempo, son ejemplares en este sentido. Estas fiestas no pueden ser vistas como algo efímero, de unas pocas semanas al año. Por algo se celebran en tantos pueblos de la región en distintas fechas y siguen extendiéndose, aunque también

¹² En base a varios autores se manejarán con mayor precisión en el último capítulo estas nociones.

extinguiéndose en los casos de los pueblos con transformaciones globalizadoras más fuertes, como San Fernando de Atabapo y San Carlos de Río Negro, tomando en cuenta que al igual que el ecosistema de la selva, las culturas amazónicas son sumamente frágiles.

Pero obviamente este proceso de acomodados, de inercia, de interculturalidad, en el inicio del proceso colonial, dista todavía un poco de las festividades como parte de sus consecuencias más complejas, como lo fueron el surgimiento de confederaciones multiétnicas, sistemas de reorganización que vivieron transformaciones al igual que las festividades. De cierta manera ambos siguen vivos como el resultado más palpable de aquel proceso intercultural, donde la desigualdad entre dominados y dominantes no imposibilitó la permanencia de un sistema de interrelaciones y un imaginario colectivo poderoso.

Las nuevas confederaciones multiétnicas surgidas a través de ese encuentro de civilizaciones, como lo fueron la europea y la Orinoco-Amazonense¹³, se sustentaban en la importancia de su religiosidad y los líderes que la dirigían. Los chamanes, a través de su capacidad no sólo de entrar en contacto con lo sobrenatural, sino con las distintas etnias o pueblos, representaban ese horizonte fundamental en los paradigmas de cualquier cultura o pueblo.

Tanto las fuentes escritas europeas como las historias orales de los grupos arawakos permiten concluir que estos poderosos jefes indígenas o capitanes y sus seguidores celebraban grandes festivales y rituales multiétnicos relacionados con la religión del Kúwai, e incluían lugares sagrados, casas especiales para los hombres, ceremonias de ayunos y azotes y recitales musicales caracterizados por las

¹³ Vidal (2000, 87) habla de Horizontes Civilizatorios, planteados sobre el dominio forzado del Europeo y sobre el influjo del liderazgo religioso Orinoco-Amazonense.

danzas, los cantos y la ejecución de varios instrumentos.
(Vidal, 1999, 117)

Que una expresión del inconsciente colectivo como las Fiestas de Mastro, sea un posible remanente cultural de las antiguas confederaciones multiétnicas, tiene sentido en la medida que el proceso llevó a concentrar en términos ambiguos y simbólicos (eso que llaman el imaginario colectivo), muchas de las necesidades de unidad y equilibrio preservadas por las comunidades arawakas, que se vieron cada vez más enfrentadas a modelos culturales enajenantes.

Por otro lado estaba el papel de los líderes indígenas en el sistema económico y político colonial, como guerreros que llegaron a asumir importantes controles. Pero esto no duraría mucho tiempo. Los colonizadores terminaron por entender que no era conveniente tanto poder en manos indígenas, por más “dóciles” o “casi civilizados” que estos fueran. Poco a poco tomaron medidas de coacción.

... abolieron el recibimiento o saludo de sus Capitanes cuando se visitaban, que era, como V.S. lo experimentó, un pequeño combate en que salían muchos heridos del golpe de la flecha. Como así mismo la fiesta que llaman de látigo o azote. (Xerez en Iribertegui, 1987, 50)

Eran los primeros cambios en la ritualidad de los arawakos a partir de la intensificación en el coloniaje de mediados del siglo XVIII. Las confederaciones multiétnicas estaban siendo intervenidas hasta en sus más íntimas costumbres como la de

“los azotes”, por ejemplo, relacionadas con las ceremonias de iniciación, tan importantes para el paso de los jóvenes hacia la edad adulta.

Según los europeos estos cambios se daban de forma muy fácil entre los arawakos. Los comunicados anexados por Iribertegui (1987) lo demuestran. Se sabe de la capacidad estratégica de los arawakos para incorporarse a nuevos tiempos, aunque esto siempre generara pérdidas culturales que debían ser tratadas de una manera u otra. Pero no fue nada fácil ver cómo su poder en las redes fluviales iba siendo sustituido por la envergadura militar de los europeos. Según Vidal (1999) este proceso entre los arawakos en realidad fue bastante conflictivo (118). No obstante se trataba de conflictos más que nada internos, incluso a niveles subconscientes, que fueron manejados, si se permite el término, hasta de forma estoica, tal vez para no agravar más la situación.

Si bien los baniva y los baré, por nombrar dos pueblos arawakos, tomaron medidas de resistencia cultural, es posible que a muchos de ellos los deslumbrara muchos aspectos del europeo. Fueron amistosos con los europeos y recibieron a bien muchas de sus costumbres -al igual que el criollo en la actualidad evidencia la asociación de tantos elementos de la cultura indígena-, en continuidad de un proceso iniciado por los europeos desde los tiempos de la Colonia. El intercambio se ha planteado en términos diversos, pero en general el arawako fue más abierto a esto que otros pueblos indígenas y la mayoría de los arawakos que asumieron una postura rebelde, si no fueron doblegados durante la etapa colonial, lo serían bajo nuevas formas de explotación.

Las Fiestas de Mastro son incorporadas como se conocen hoy día de forma paulatina por los arawakos del sur durante el período más etnocida y genocida de toda su historia. Ni los colonizadores europeos ni los primeros caudillos esclavistas llegaron a

imponer un terror equiparable al que se estableció con la era del caucho, en la amazonía de finales del siglo XIX y la primera mitad del XX.

En 1987 se publica el texto *Amazonas, el hombre y el caucho*, libro cuya portada ha sido ilustrada por el baniva Liborio Guarulla (Ver anexo 2), pintor de larga trayectoria en Amazonas y ahora gobernador de ese estado, procedente de la comunidad de Isletas ubicada a una hora de camino en voladora desde Maroa, por el Río Guainía, personaje importante para comprender la situación actual de los arawakos del sur. En dicho texto, escrito por Ramón Iribertegui, el autor define en su introducción lo que representa la era del caucho:

El período de explotación cauchera en toda la Amazonia, no fue simplemente traumático, sino que cobró visos catastróficos; fue un vendaval, un terremoto, y para la mayor parte de las etnias aborígenes puede equipararse con el temido y cada vez más cercano desastre nuclear que tanta angustia genera en Occidente: genocidio de naciones enteras, etnocidio en las restantes poblaciones de las áreas caucheras, todas ellas fueron sacudidas fuertemente por un impacto que yo diría muy superior al producido en la conquista del siglo XVIII. (11)

Lo más importante de esta cita es que proviene de un antropólogo y sacerdote católico que hace vida en San Fernando de Atabapo desde 1973, el centro del poder cauchero del Amazonas venezolano. En la historia de Venezuela existe un personaje como Funes, que ejerció un terror en el Amazonas que aún se siente a niveles conscientes e

inconscientes de sus pobladores. Su base de operaciones estuvo en el mencionado pueblo de Atabapo. Y fue el más temeroso en la cadena despótica que imperó en Amazonas durante tanto tiempo. Iribertegui cuando escribe, bajo la influencia de ese día a día de un contexto como ese, lo hace decididamente conducido más que por la ciencia que estudió, por fuertes razones de compromiso personal, empujado por los testimonios que ha logrado recabar.

LA ERA DEL CAUCHO

Hacia mediados del siglo XIX y la primera mitad del XX, el fenómeno mono-productor cauchero, con sus altas y bajas, penetra y conmociona las selvas amazónicas bajo el control de comerciantes explotadores regocijados en el desamparo total de la Amazonía.

Las repúblicas a las que pertenecían estos territorios, luego de los respectivos procesos independentistas de la dominación transcontinental española y portuguesa, quedan sumidas en procesos sociopolíticos y económicos de mucha irregularidad. En medio de todo esto, la Amazonía siempre estaría marginada de mayores cuidados por parte de los gobernantes. Se trataba de la selva sin ley, no de la ley de la selva.

En el caso venezolano, el Amazonas no era en realidad una excepción. El latifundismo y el caudillismo sumían en la pobreza los campos de un país en reconstrucción crítica. Los campesinos venezolanos sufrían de un sistema económico casi esclavista. Además las epidemias hacían mella en grandes contingentes humanos.

La situación política del Territorio Federal Amazonas refleja también el ambiente de una Venezuela republicana en gestación, con los azares y revoluciones políticas, caudillismo

y luchas por el poder. A pesar de que en todos los informes, proclamas, tomas de posesión, cartas oficiales, etc., se reclama en todos modos la lucha por la justicia, el fin de la explotación del indígena y su situación de esclavitud, en la vida real nada cambió.(Iribertegui, 1987, 114)

En lo que respecta a Maroa, en su cercanía al Brasil por el Río Negro-Guainía, este país con sus grandes centros productores del caucho ejercerá una fuerte influencia, más que la Venezuela de aquel entonces. Los arawakos asentados en la cuenca del Río Negro-Guainía, sentirán el peso de una industria extractiva del caucho silvestre con visos claros de esclavista, que dio al Amazonas brasileiro un esplendor económico efímero, pero contundente durante el tiempo que duró y en sus consecuencias posteriores.

A finales del siglo XIX el descubrimiento del neumático para la rueda de bicicleta disparó la demanda, así como la expansión de la industria automovilística. Parecían tiempos gloriosos para las ciudades de Belem y Manaus, a principios del siglo XX el caucho era el segundo producto de exportación de Brasil después del café. (Scoles, 2003, 2)

El norteamericano Charles Nelson Goodyear inventó la vulcanización en caliente a mediados del siglo XIX (Scoles, 2003). Esto marcaría el paso del uso artesanal de la goma al uso industrial, por parte de un capitalismo que en el Amazonas se fundó sobre principios de explotación extrema de la mano de obra. Entre los seringueiros propiamente del Brasil, los trabajadores llevados a la selva desde el nordeste, la mayoría de descendencia mestiza, y

los indígenas esclavizados del Putumayo, se observan las dos formas de levantar la economía capitalista en el Amazonas y todo el radio conflictivo.

La expansión de la economía del caucho provocó serios conflictos con las comunidades indígenas y con los recursos naturales de los seringales nativos. (...) En la Amazonia peruana, la extracción del caucho se realizaba de forma diferente a la Amazonia brasileña. A diferencia de esta última, en la región de Putumayo el sangrado se efectuaba mediante corte y representaba la muerte del árbol del caucho(...). Con frecuencia los caucheros de la Amazonia peruana recurrían a la mutilación, la tortura y el asesinato como medios para intimidar y disciplinar la población nativa. Sin llegar a estos extremos, en Brasil el dueño del seringal ejercía formas sutiles de coacción con los *seringueiros*, como el endeudamiento o las amenazas veladas de violencia. La opresión al recolector de látex es históricamente incuestionable. El trabajo era solitario, duro, afligido por calor intenso y numerosas enfermedades tropicales; y en presencia de fauna mortal. Además, en general, sobre todo en el oeste amazónico, el seringueiro del período de expansión del caucho vivía solo, sin familia. A esta opresión de naturaleza psíquica se le unía otra de índole física: los *seringueiros*, si bien no se morían de hambre, sufrían alimentación desequilibrada y escasa, a base de yuca y carne enlatada con los consiguientes problemas de salud que se derivaban... (Scoles, 2003, 7-8)

Del nordestino brasileiro al nativo peruano, se trataba de un infierno que sepultaba a unos y otros en medio de una tragedia que parece difícil de creer. Una novela clásica para

apreciar uno de los puntos de vista posibles ante tal “realidad” es *La Vorágine* de José Eustaquio Rivera (1993), enmarcada en una literatura latinoamericana que se enfocaba en los problemas sociales regionales e impulsada por ansias de modernidad.

Los periódicos anunciaron la aparición inminente de *La Vorágine* con una nota que seguramente redactó Rivera y que insiste en el valor denunciatorio (...): “*La Vorágine*, Novela original de José Eustaquio Rivera, trata de la vida de Casanare, de las actividades peruanas en La Chorrera y en El Encanto y de la esclavitud cauchera en las selvas de Colombia, Venezuela y Brasil...” (Neale-Silva en Rivera 1993, XVII)

José Eustaquio Rivera, escritor colombiano fallecido tempranamente, en esta su obra literaria principal denuncia poéticamente los sentimientos de su vivencia en la época de la selva tomada por los caucheros. Desde su perspectiva se trataba de un infierno.

¡Nada de ruiseñores enamorados, nada de jardín versallesco, nada de panoramas sentimentales! Aquí, los responsos de sapos hidrónicos, las malezas de cerros misántropos, los rebalses de caños podridos. Aquí, la parásita afrodisíaca que llena el suelo de abejas muertas; la diversidad de flores inmundas que se contraen con sexuales palpitaciones y su olor pegajoso emborracha como una droga; la liana maligna cuya pelusa enceguece los animales; la pringamosa que inflama la piel, la pepa del curujú que parece irisado globo y sólo contiene ceniza cáustica, la uva purgante, el corozo amargo. (Rivera, 1993, 142-143)

Al final de la novela la naturaleza triunfa sobre el hombre. En este sentido, Rivera acepta la superioridad que muy bien han entendido desde siempre los indígenas. De ese “infierno verde” a los ojos del viajero blanco, muchas veces en situaciones de explotación muy parecidas a la de los indígenas, se desprende una necesidad intercultural en relación a la supervivencia en el entorno. Lo que para el de afuera era “un infierno”, para el indígena era su hogar. El blanco inteligente debió entonces apropiarse de los conocimientos del indígena para continuar sus esfuerzos ambiciosos y no morir en el intento, devorado por una naturaleza adversa a su cultura. El indígena por su parte, debió asumir costumbres de la otra cultura, la del blanco, para no morir ante las enloquecidas reacciones de los criminales desesperados ante tanta selva y contradicciones, estas últimas patentes en la forma de pensar del indígena, muy diferente a la de él y por ende con toda seguridad desesperantes. De ahí que en muchos casos la única solución fuera matarlos. No había más remedio para las almas perdidas en la vorágine.

Otros viajeros, aquellos como el venezolano Edgardo González Niño, quien recibió la selva por cárcel en la dictadura de la década de 1950, pudieron entender a estos espacios y a sus habitantes.

La vida en la selva, tentadora para muchos, no fue para Edgardo González Niño ese infierno peligroso, cruel, húmedo y caluroso del que habían hablado otros exploradores y viajeros. Vivir en ese territorio de mosquitos lacerantes, en el cual la muerte acecha por todas partes, quizás en el fino colmillo de las serpientes o en las crecidas repentinas de ríos de encabritadas aguas que arrastran a hombres y bestias hasta

sitios desconocidos, todo esto, para su sorpresa, lo condujo al descubrimiento de una forma inesperada de libertad.

La selva centra al hombre. El peligro lo hace astuto y la astucia lo dota de una particular confianza en sus propios medios de sobrevivencia. Por esto el hombre de la selva no se doblega ni obedece: pelea hasta morir. Sin embargo, ella no agrade a quien la llega a comprender, a quien no violenta el curso de las leyes del mundo natural. (Delgado, 235, 1993)

González Niño terminó haciendo antropología en el Amazonas. Su legado como investigador es reconocido. Llegó a lo que la etnografía tiene como fundamento, el adaptarse a las culturas donde se realizará el trabajo de estudio. Y así, como muchos otros antropólogos o viajeros con capacidad de adaptación, logró ver lo que muchos no pudieron, sobre todo lamentablemente las personas con poder.

Por su parte, el indígena en sus testimonios deja ver cómo sufría el “infierno” al que era sometido por los explotadores en la era del caucho. Lo siguiente es narrado por un indígena de la zona del Casiquiare-Río Negro en una entrevista realizada por Iribertegui para 1984:

Esa era una época también en donde uno estaba en la casa, así como estamos ahorita, llegaban de repente a buscarlos a cualquier hora, y a esa hora se lo llevaban, sea que tuviera la familia enferma o nada. (...) Llegaban cuando iban a recoger la gente, el personal, los que estaban dispersos por ahí, y ahí los llevaban por cinco o seis meses. Unos llegaban, otros no llegaban, se morían por ahí. Algunos llegaban y no encontraban la familia... (Iribertegui, 1987, 297)

Por supuesto la selva también se convirtió en un infierno para muchos indígenas, al ser obligados a abusar de ella, a rasgar sus árboles, a irrespetarla.

Yo lo digo claramente porque yo sufrí mucho en esos sitios. Los pies se me pusieron como una sola llaga de sabañón, hasta aquí se me pusieron. De tanto arrastrar las curiaras en los cañitos chiquitos, porque la embarcación se varaba mucho. A veces sin mañoco hasta que llegábamos a la boca de los caños grandes, donde estaban los depósitos de mañoco. (Op.cit. 298)

Eran las penalidades del indígena al entrar a la selva coaccionado, sometido incluso a formas de tortura como el hambre, al no poder contar con los alimentos de la manera acostumbrada. Y los incidentes naturales como la picadura de algún animal, debían ser sobrellevados con los insultos de los jefes, en un maltrato verbal donde lanzaban su desprecio contra el indígena.

Me picó una raya en la cabecera de un caño. Me puse a gritar y a llorar. Un compañero me puso en una curiarita y me llevó al rancho. ¿Qué pasó? Dijo el patrón. “A Rafucho le picó una raya”.

– “A este carajo lo tenía que haber picado en la cabeza. Flojos del carajo”. Así nos trataba todo el tiempo. Entonces no podíamos ir pa ninguna parte. Teníamos que aguantarnos todas esas amarguras en tiempo de goma. No podías irte. No había defensas. No había defensas. (Ibidem)

Sin embargo, así como se encuentran testimonios como los precedentes, destaca también la presencia de lo que Iribertegui (1987) señala como “la ideología del dominado” (300), refiriéndose a formas distintas de percibir el acontecer, en algunos indígenas donde podría estarse dando un discurso a la inversa de los anteriormente citados. “El indígena adoptó con frecuencia la ideología del patrón o dominador e interiorizó la división y la distinción entre “indio-indio” y “racional”. (Iribertegui, 1987, 300-301). Todavía es posible obtener testimonios de personas que establecen tales diferencias.

Cada quien tenía su personal. Naturalmente que agarraban a los indígenas y los hacían trabajar. Tenía que ser así. (...) Bueno, esos eran ya trabajadores antiguos de ellos. Ellos eran civilizados. Toda esa gente era personal. (...) Los Maquiritares trabajaban con “los racionales”. Piaroas eran muy pocos, porque esos estaban en esa época muy mañosos. (Op. Cit. 302)

Y en un diálogo o discusión entre marido y mujer en San Fernando de Atabapo, registrado por Iribertegui y transcrito para su texto *Amazonas: Diálogos de Ayer* (1989), se dejan ver las contradicciones propias en los recuerdos e interpretaciones de un proceso intercultural que no está terminado.

Doña Petra: Los primeros años que sacaron la historia de Funes, eso era un desastre; todo el mundo se asombraba; pero ahora en esta época le están reconociendo que ya no es lo que habían escrito de él.

Don Alberto: Pero chica, 400 muertos que sacrifica. Eso es asombroso. La mujer de Pulido, fijense. Según don Lucio Sánchez que estaba allí, Funes llamó a Avispa y Picure y le dice: “La van a matar”. Mi mamá la conoció, era guayanesa. Entonces estos le dijeron: “Coronel, nosotros matamos hombres, no mujeres, mándenlos matar todos los hombres, pero no a una mujer”. Entonces llamó a Lucio, fijate cómo murió Lucio, matado como un danto, el compañero que salió a cazar con él lo mató creyendo que era un danto.

Dijo la mujer suplicando: “Hagan conmigo lo que quieran pero no me maten”. Clavaron cuatro estacas, el tal aquel González Perdomo; la violaron, él primero y después la tropa. A él lo mataron en San Carlos, lo mandó a matar Funes, porque le tenía miedo. Lo mandó en una comisión y luego detrás mandó otra para que lo mataran. Todo eso lo hicieron; al muchachito también lo mataron.

Doña Petra: Bueno, Alberto, es que para llegar a esta época de democracia, había que matar gente.

Don Alberto: No, yo no comparto tu criterio. (en Iribertegui, 1989, 90-91)

Llama la atención la negativa de los secuaces de Funes de no matar mujeres. Recuerda aquellas observaciones sobre la esclavitud en la colonia, llevada a cabo por mediación de grupos indígenas en acuerdo con los comerciantes europeos, donde se le daba un trato diferente a las mujeres. Y luego la postura de la testimoniante, quien parece desestimar la acción perpetrada contra la mujer. Es el precio de los procesos interculturales que no dejan de ser irregulares y donde una cultura dominante se impone a la fuerza.

Para la época cauchera el proceso de transculturación había logrado graves avances en el sur del Territorio. En los testimonios vemos que con frecuencia se considera sólo “indio” al maquiritare o al piaroa, pues los Arawak (Curripaco, Baré, Baniva, Guarekena, etc.), los consideran “civilizados”. La aculturación cauchera tuvo dos frentes en el Territorio, el norte, desde Ciudad Bolívar y el suroeste por el influjo brasilero. (Iribertegui, 1987, 300-301)

Maroa, ubicada en el suroeste, demuestra con los elementos simbólicos de sus fiestas esa influencia brasilera. En el capítulo dedicado en específico al tema principal de este trabajo, se presentará el conjunto de derivados de aquella época donde podría pensarse que el volverse “rationales”, entrar dentro de los cánones de la cultura dominante, pasaba por integrar a las creencias del pueblo, el imaginario criollo del Brasil.

La progresiva sustitución de los idiomas autóctonos por el español puede considerarse como una de las últimas consecuencias de las estrategias interculturales asumidas por los arawakos. En Venezuela y específicamente en nuestra zona de estudio, cuando para mediados de la primera década del siglo XXI se empiezan a sentir los resultados de una política nacional donde se toma en cuenta de manera especial a los pueblos indígenas, la pérdida de los idiomas es sentida de forma dramática. Así se evidencia en los siguientes testimonios¹⁴ obtenidos de gente baré del Río Negro y el Casiquiare:

¹⁴ La forma en que se alternan los testimonios responde a la manera en que fueron editados para el documental *Somos Baré* (2006). Estos testimonios fueron recogidos con el apoyo de la investigadora Natalia Díaz y del baré Rodolfo Martínez.

Sabes que los viejos de antes, se han muerto casi todos, los que hablaban baré y nosotros, como somos los hijos, no buscamos la manera de aprender a hablar baré, pues, porque creíamos, bueno, digo yo en mis pensamientos, que eso no iba a salir más nunca... Manuel García, San Carlos de Río Negro, 2005.

Yo nunca lo hablé... Cuando yo estaba pequeñita, mi mamá me hablaba y yo le contestaba así, en idioma. Entonces mi hermano me dijo “¡Que no! Que no hablara eso, porque entonces yo no iba a hablar bien el castellano”, porque entonces yo iba a hablar puro atravesado ahí... no pronunciaba bien... que no lo hablara... entonces yo no lo hablé. María Yarumare de Piñate, San Carlos de Río Negro, 2005.

O sea que mi mamá y mi abuela no hablaban casi el castellano, eso hablaban puro baré. Ahora no... Manuel García, San Carlos de Río Negro, 2005.

Yo no entendía nada, yo hablaba y ellos contestaban pero en su idioma, entonces tú no sabías qué es lo que ellos decían. Tú le preguntabas y ellos contestaban, ellos decían y usted no sabía los que ellos decían. Lo que les pronunciaban. No sabían ni una palabra en castellano. María Yarumare de Piñate, San Carlos de Río Negro, 2005.

Estaban todavía vivos todos los baré, pues, cuando vivían aquí la gente de este pueblo, Río Negro. La finada mi abuela, estaba Don Rubén finado, Don Chambo, Don Nico, esos eran

los que sabían hablar baré, su gente. María García, San Carlos de Río Negro, 2005.

Se murieron todos. Aquí, aquí no hablaba nadie el castellano, todavía cuando yo por todo esto, no, todo era el baré. Simón García, Solano, 2005.

Cuando yo estaba pequeña, los que hablaban el castellano era la gente que venía por ay... Del centro... Muy bien de abajo, muy bien de arriba, era que hablaban el castellano, porque los vivientes de aquí hablaban era puro baré. Se ajuntaban ese montón... bueno una bulla hablando puro en idioma. Puro en idiomas que hablaban ellos. María Yarumare de Piñate, San Carlos de Río Negro, 2005.

Tras la pérdida de la lengua propia, por ejemplo hoy se hace misión cuesta arriba unir a dos hablantes del baré en San Carlos de Río Negro, uno de sus sitios históricos de asentamiento más importantes. En Maroa el baniva es hablado por las personas pertenecientes a esa etnia mayores de cincuenta años de edad en promedio. Muy pocas excepciones por debajo de esa generación. El warekena también ha sido progresivamente abandonado en la interculturalidad de Guzmán Blanco o Guayanapi. Aunque en todos los casos se dan iniciativas de tipo educativo que pugnan por rescatar la lengua en los niños, todavía las mismas están apenas comenzando y no terminan de tener un impulso oficial. Por su parte, el curripaco y el piapoco han encontrado su tabla de salvación para su lengua

en la catequización evangélica llevada a cabo en los idiomas propios, en medio de un proceso intercultural diferente al de las otras etnias arawakas¹⁵.

Las fiestas parecen haber permitido perdurar en sus simbologías la raigambre cultural, la identidad ancestral, que ve perder mucho de su autenticidad al desaparecerse la lengua propia. Por algo las comunidades curripaco o piapoco donde fueron evangelizados en su idioma, mantienen su lengua, pero no practican festividades como las de Mastro, abolidas por los evangelizadores, con todo ese agarre a los elementos de sus costumbres y creencias ancestrales. Posiblemente las fiestas sirven para drenar todos aquellos significados desprovistos de expresión, contenidos para siempre en lenguas que desaparecen.

Existieron y existen muchas formas de reelaboración intercultural por el indígena. Sus Fiestas de Mastro integran esa interculturalidad a la que se incorpora continuamente. Se trata de un proceso donde el indígena, adaptado desde siempre a su selva, al igual que antes, durante y después de la colonia, continuó haciendo más complejo su sistema, ya intercultural desde tiempos remotos.

Para 1920 comenzó el fin de la era del caucho, con la reingeniería de su producción en el sur de Asia por parte de los ingleses, que esperaron tener controlado el proceso industrial en otras latitudes y bajo otros parámetros, para denunciar las atrocidades de la explotación cauchera en el Amazonas. La “mudanza” de la producción significó el desastre comercial para los imperios caucheros, su debacle. No obstante pasarían muchos años para que terminara de una vez por todas. Nuevas situaciones mundiales como la Segunda Guerra

¹⁵ Muchos pueblos curripaco y piapoco fueron evangelizados por la misión de las Nuevas Tribus. En el siguiente capítulo se traerá nuestra experiencia en Victorino, comunidad curripaca adoctrinada por los oficios de la famosa misionera norteamericana Sofia Muller. El adoctrinamiento de estas misiones evangélicas era diferente al de los católicos.

Mundial asomaron cierto renacer (Iribertegui, 1987). Será hasta 1950 que esa industria podrá darse por desaparecida.

De todo esto, en el fondo quedaría mucho más que el amargo recuerdo. Las Fiestas de Mastro, que como veremos tuvieron sus momentos de máximo esplendor en el Río Negro para los años de la explotación cauchera, se podría decir que son uno de los remanentes positivos de este proceso, en el sentido unificador de los pueblos indígenas de la región y revitalizador de los imaginarios colectivos amazónicos.

www.bdigital.ula.ve

PARTE II

ESTRUCTURA DE UNA FIESTA DE MASTRO EN MAROA

Día 1

- ⌚ Cohetes en la madrugada
- ⌚ Búsqueda, arreglo y parada de los palos de Mastro
- ⌚ Procesión y Bendición de los Mastros
- ⌚ Noche de los yuices de Mastro
(Hasta el amanecer)

Días 2, 3, 4, 5, 6, 7 y 8

- ⌚ Siete noches de mordomos y mordomas
(Búsqueda de integrantes por parte de los yuices, rosario y fiesta de ocho de la noche a una de la mañana)
- ⌚ Serenatas casi todas las noches

Día 9

- ⌚ Día de la víspera
(Cohetes en la madrugada)
- ⌚ Sacada y disposición de la leña para el Boi o para cocinar
- ⌚ Arreglos de la Casa Cultural para la noche final
- ⌚ Recolecta de limosna
- ⌚ Encuentros deportivos
- ⌚ Fiesta de los yuices
- ⌚ Acto del Boi
- ⌚ Compadres, novios o amistades de fuego

Día 10

- ⌚ Amanecer en la Casa de la Fiesta
- ⌚ Comilona
- ⌚ Última procesión y tumbé de los Mastros

Día 11

- ⌚ El Entrego

Día 12

- ⌚ Los enmascarados

MOMENTOS DE LAS FIESTAS DE MASTRO

Maroa es una comunidad de río de aguas negras¹⁶, cuyo patrón de asentamiento es una constante a lo largo de afluentes como el Atabapo, Negro y Guainía. Los pueblos se fundan a la orilla de los grandes ríos, mientras los conucos se distribuyen selva adentro, buscando hacia los caños, con viviendas temporales y vías de acceso a manera de trochas (Zucchi, 2000, 30-31). En el caso específico de Maroa, similar al de San Fernando de Atabapo y San Carlos de Río Negro, el centro del pueblo (las cuatro cuadras más importantes, donde se presenta el mayor movimiento de gente), está definido por una plaza Bolívar al frente o muy próxima del puerto principal.

El asiento tradicional del período de la colonia, sin mestizos, de muchos de los baniva que pueblan hoy Maroa, se llamaba Macareo y se encontraba en el interior del Caño Aki (Âki, Aquio), territorio venezolano hasta el gobierno de López Contreras (1936-1943), cuando fue entregado a Colombia. “Los baniva del Aki supieron mucho tiempo después cuando comenzaron a llegar las autoridades blancas colombianas que ya no estaban en 'su país'” (González Nájuez, 1997, 4). Así se mudaron a Maroa. Todavía recuerdan muchos de ellos cómo era la vida en el caño, de total ocupación en los oficios tradicionales. Hoy día

16

Los ríos de aguas negras no contienen los niveles necesarios de nutrientes para la producción de grandes volúmenes de fitoplancton primario. Esto significa que la producción pesquera será limitada si depende únicamente de la producción primaria en el extremo inferior de la cadena alimentaria. Sin embargo, estos ríos tienen otra fuente de nutrientes en las «márgenes terrestres» del río que proporcionan nutrientes para los peces por medio de las hojas y la capa de desechos orgánicos, insectos, frutas, semillas, etc. Estos nutrientes ingresan al río principalmente durante las inundaciones periódicas. Cuando sube el nivel de las aguas, los peces se dispersan hacia el bosque inundado y «se alimentan de los abundantes alimentos ahí existentes» (Chernela citada por Warner, 1994, Web).

Así, las orillas bajas de los ríos son las áreas donde se alimentan los peces. Y los poblados pequeños, de pocas casas, se ubican en las orillas altas.

reconocen no sentirse seguros al ingresar a su caño originario, pues grupos irregulares colombianos mantienen el control de la zona.

Desde 1765, cuando contaba con 174 habitantes, 33 más que San Carlos y 14 menos que San Fernando (Iribertegui, 1987, 82), Maroa está entre los tres pueblos más importantes del Amazonas venezolano. Para 1906, plena época cauchera, la relación con los otros pueblos desciende (Maroa 210, San Fernando y San Carlos 300 cada uno), incluso por debajo de Guzmán Blanco (el poblado warekena más cercano, con 240 habitantes), pero hacia 1941 se observan números (392) que podrían corresponder al establecimiento de los baniva venidos de Aki.

Hacia finales del siglo XX, Maroa es la capital del recién creado municipio Maroa –al momento de su creación el municipio recibió el nombre de Guainía, pero lo cambiaron para diferenciarse del Departamento del Guainía colombiano, en la frontera vecina– y se habla de hasta 2000 habitantes. La mayoría de los caseríos de la zona han ido quedando casi en estado de abandono, asunto que será considerado más adelante.

El municipio Maroa ofrece contrastes en el paisaje tanto por las distintas horas del día, con amaneceres nublados y atardeceres crepusculares, como por las épocas del año, cuando en verano los ríos dejan al descubierto las playas y los raudales. Ubicado en la penillanura Casiquiare-Río Negro, llanos inundables y planicies altas y bajas, muy alejado de los complejos montañosos o tepuyes característicos del escudo guayanés, llanuras derivadas de una erosión “que hizo desaparecer todos los restos posibles de formación Roraima, dejando al descubierto las rocas del complejo basal precámbrico...” (Codesur, citado por Iribertegui, 1987, 24), piedras que se aprecian en el curso de los ríos y caños, muy modestas en tamaño frente a los grandes “monumentos naturales” como la Piedra del

Cocuy o el Curimacare hacia Río Negro, pero igual de ricas muchas de ellas en la simbología mitológica de los Arawakos del Sur.

En cuanto al clima, Maroa, junto a Democracia y San Carlos aparecen como los puntos de mayores valores de precipitación en el estado, llegando a registrarse una media anual de 3.500 mm. Se trata de la variedad climática tropical conocida como clima de selva tropical lluvioso (Iribertegui, 1987, 28), donde aunque la estación seca no está muy bien definida, pues llueve prácticamente todo el año, existen unos meses en que las precipitaciones en promedio son menores. Esta temporada definida comúnmente como “verano” por los maroños va prácticamente desde el mes de diciembre hasta el mes de marzo, con las respectivas “crecientes de garza”, momento en que los ríos y caños aumentan su caudal en medio del descenso del verano, pero es una subida que dura poco tiempo, para que continúe el descenso de los caudales hasta la entrada definitiva del invierno.

Estas estaciones climáticas (verano tres meses aproximadamente e invierno nueve meses), se relacionan estrechamente con la productividad de la selva en cuanto a frutos, peces y cacería. En cuanto a la pesca y caza, la época de verano resulta ser más abundante que la de invierno, pues el descenso de las aguas en el río causa la desaparición de las zonas de “rebalse”¹⁷, lo que va en paralelo al cumplimiento de ciclos de crecimiento de las especies y trae consigo la aparición de los peces y animales en abundancia, más al alcance de los pescadores y cazadores en los cauces principales de los ríos y caños. Y con respecto a la cosecha en la selva, la mayor productividad se da entre los meses de marzo y julio

¹⁷ Constituido por mangles y grandes árboles, el rebalse es la selva inundada durante el tiempo que el río esté creciac.

aproximadamente, entre la salida del verano y la entrada del invierno. Es justo en esta época donde se realiza el mayor número de festividades patronales de Mastro.

Dos características marcan la cotidianidad en Maroa, en la vida urbana, es decir, en el pueblo, sin salir a la selva. La primera es la alta humedad, que se traduce en un calor que bajo el sol del mediodía es muy fuerte. Pero para eso están las casas de palma, siempre frescas, construidas detrás de las viviendas de estilo criollo, éstas con techos de zinc y paredes de cemento, las de palma sin paredes, sólo el techo de ese material, sostenido por palos de madera a manera de columnas. La otra característica es la casi ausencia de mosquitos o zancudos, si se hace la comparación con zonas de aguas blancas como el Casiquiare. En cuanto a la “plaga”, se puede decir que Maroa es paradisíaca. Sin embargo, la acumulación de aguas estancadas en el pueblo, producto de un urbanismo descontrolado, parece haber generado brotes de zancudos. Incluso para el año 2005 se registró un alto número de casos de paludismo, cuando Maroa nunca fue zona palúdica.

Para el 12 de marzo de 2004 el viaje es por carretera en un vehículo de la Universidad de Los Andes, hasta Puerto Ayacucho desde Mérida, pasando por los estados Barinas y Apure. Salimos a las cuatro de la mañana de Mérida, a las nueve de la mañana estábamos cruzando el río Apure para entrar al estado del mismo nombre. El resto del día se iría atravesando Apure, el tercer estado más grande de Venezuela y el primero de todos sus estados llaneros.

Lo característico de los viajes por El Llano es tener mucho cuidado con la orientación. En algún lugar un llanero nos dio un “por allá” como indicación y ese “por allá” es igual al “ahí mismito” del llanero, la dirección más inexacta que cualquiera que no sea llanero se puede esperar. La ambigüedad de las direcciones y distancias llaneras

son una de sus distinciones culturales en sus relaciones con los de afuera. Y es que en El Llano, hacia donde se le mire, para el forastero casi todo es igual. Barinas por momentos parece un estado bastante productivo, pero hay zonas realmente paupérrimas. De Dolores a Bruzualito es la última recta para terminar de llegar a Apure.

Apure es infinito. La ruta que usamos para llegar a Amazonas fue la siguiente: Bruzualito, Mantecal, Achaguas, Biruaca (está muy cerca de San Fernando de Apure, ciudad por la cual no es necesario pasar cuando se viene de Barinas), Santa Juana (en pleno Cinaruco-Capanaparo) y cuando se pasa a Puerto Páez por el Orinoco, ya se está en Amazonas, a una hora de Ayacucho. Varios autobuses infernales que vimos pasar a pleno mediodía, nos hicieron sentir que la ruta por tierra en transporte público es para sufrir, propicia para hacer la etnografía de uno de los viajes más terribles de Venezuela: atravesar Apure en autobús, sin aire acondicionado, en pleno día.

Luego nos enteraríamos de que la mejor ruta para evitar el peor trecho del Apure, es entrando por el estado Cojedes y saliendo por el estado Guárico, ya que las carreteras del recorrido Bruzualito – Biruaca son pésimas. Sin embargo, podemos jactarnos de haber recorrido medio Apure.

Después de esta travesía, muy apresurada por cierto, quedan las ganas de volverla a hacer. En el camino dejamos atrás aldeas de guajibos y pumé, ubicadas a orilla de carretera; los ríos, las llanuras, los médanos. Todo está muy lejos. En el recuerdo algunas imágenes: Un niño solo, en su burro, con todo el llano de fondo. Va sentado de una forma muy particular, casi sobre las caderas del burro; los incendios en el Parque Nacional Cinaruco-Capanaparo (Santos Luzardo), levantan nubes de aves; en Biruaca: muchas bicicletas amontonadas frente a una escuela.

El 13 de marzo estamos en el aeropuerto Cacique Aramare de Puerto Ayacucho a las siete de la mañana. No hay manera de poder llegar a Maroa antes que la mercancía del comerciante Mario “Cachicure” Solórzano. Entonces nos quedamos en Ayacucho un día más y el 14 estamos vía Maroa. Buenas tomas desde la avioneta de Wayumi. El tobogán de la selva, el Autana, Atabapo con sus playas de verano, Yébaros floridos en las inmediaciones de Maroa. No habíamos terminado de llegar al pueblo cuando estamos montándonos en una voladora para ir a la comunidad de Crespo a almorzar, por invitación del alcalde Antonio Briceño, quien tendría una jornada política donde quería aprovechar la presencia del profesor Omar González.

El lunes 15 de marzo comienzan las “Fiestas de Mastro, en honor a San Gabriel Arcángel, 2004”. Primeramente, los hombres se reúnen en una casa del pueblo para prepararse y entonarse¹⁸. No hay corriente eléctrica en Maroa, por problemas con la planta de gasoil de Cadafe¹⁹, cuyo reemplazo espera por la subida de las aguas de los ríos que llevan a Maroa, para partir del puerto de Samariapo, Ayacucho. Una planta portátil sirve para hacer funcionar una vieja máquina de coser Singer, usada para elaborar las banderas que enarbolará el contingente de cortadores del Mastro o los maestreros. El que trajo la máquina de coser, se jugó conmigo haciendo el papel de camarógrafo con el aparato montado en su hombro, provocando la risa en más de uno. Yo le seguí el juego diciéndole “filmame tú a mí y yo te filmo a ti”.

Ya desde las nueve de la mañana varios hombres están con su botella de aguardiente “Guárico”, producida por Industrias “El Carmen” en el estado Carabobo.

¹⁸ “Entonarse” quiere decir alcanzar un estado más propicio para la fiesta, a través de la bebida alcohólica. Entonarse es embriagarse un poco.

¹⁹ La electrificación en Maroa depende de una planta a gasoil controlada por CADAFE (Compañía Anónima de Administración y Fomento Eléctrico) que suele dañarse y puede pasar hasta tres o cuatro días sin funcionar.

Esta bebida sustituyó desde hace tiempo al tradicional yarake (yaláki), que era la “gasolina” anterior para los hombres en estas fiestas. La botella es de plástico, eliminando la posibilidad de accidentes cortantes con los vidrios de alguna botella quebrada por una borrachera, sin contar con su potencial uso como arma punzo penetrante en un momento de pelea, las cuales sin embargo, suelen ser muy escasas, por lo menos entre los maroeños, aunque entre ellos y los guardias nacionales se han dado varios enfrentamientos²⁰. Mientras una mujer cose las banderas del Mastro, unos hombres preparan las astas y unas palomas de metal que adornarán la punta de los Mastros. El grupo de músicos ensaya sus temas, entre los que figura “El Araguato”. Los integrantes son un acordeonista, un tamborilero y uno con su charrasca. El resto de los hombres beben, joder²¹ y algunos sólo miran, esperando el momento de poder ser útiles o simplemente salir a cortar los Mastros.

Como a las 11:00 a.m. todo el personal almuerza en la casa del Yuis de Mastro. Varias mujeres de la nómina de fiestas colaboran en la comilona. Mi compañero y yo somos invitados cordialmente. Dos hermosas yuizas nos atienden a las mil maravillas. En el suelo está la gran olla de donde se sirve la succulenta sopa de cabezón (Palomedusidae Peltoccephalus tracaxa), quelonio abundante en los ríos por esta época, comida exquisita entre la dieta maroeña. El almuerzo también cuenta con su música en vivo por un rato, hasta que tienen que comer los músicos.

Caminando se busca y se traen los Mastros. En la selva, cerca del aeropuerto, se dividen en dos grupos. El que nombran “El Diablo” (Tomás Camico) consigue el suyo

²⁰ Este aspecto se comenta más adelante y no hay que perderlo de vista. Se trata de la armonía interna contra la desarmonía ocasionada por los agentes externos.

²¹ Pido excusas por la palabra, pero no hay otro verbo posible para expresar lo que muchos maroeños hacen casi siempre, divertirse en base a bromas de cualquier tipo, sobre todo metiéndose con los demás.

rápido y lo tumba. Casi me cae encima el palo de 14 metros. Para pedir “Guárico” a los mordomos, los hombres gritan: “¡Palo pichirre!”. Las mujeres no van a esta parte inaugural de las fiestas, pero Desiree Briceño, la hija del Alcalde, está por ahí cerca. Tal vez no se da cuenta de que es la única mujer.

Hasta las seis de la tarde, más o menos, estuve con todo el proceso. Ahí está el video. Un señor estaba empeñado en tirarme la cámara al suelo. Según la interpretación de otro maroeño, el “Guárico” le ocasionó un “corto circuito” entre sus ceremonias sagradas anteriores y éstas que para muchos no parecieran tener nada de sagrado, aunque en definitiva lo tienen. Yo siempre evadí al señor y alguien lo atajó a tiempo. Durante el resto de las fiestas los maroeños me estuvieron jodiendo con frases tales como: “Voy a mandar a llamar a (prefiero reservarme el nombre)”. Pero el señor no volvió a aparecer durante todas las fiestas, supuestamente al enterarse de lo que hizo, optó por ocultarse en la selva, tal vez por vergüenza o quizás por miedo a recibir alguna reprimenda. Todavía se mantiene viva la complejidad de las relaciones entre el venido de afuera (blanco, caraqueño, gringo, etc.) y el indígena...

El día inicial de las Fiestas de Mastro los hombres llevan a cabo su primer “trabajo” colectivo. En Maroa los Mastros deben ser lo más altos e imponentes posibles, al nivel que las mismas fiestas en su conjunto exige. Las de Maroa son las más prestigiosas del Amazonas venezolano. Antes, cuando la época del caucho, sitios como Manaos en Brasil irradiarían esta tradición río arriba, por el Negro, el Guainía, el Casiquiare, el Atabapo, etc. Probablemente este tipo de fiestas se difundieron en sentido contrario al que seguían los cargamentos de goma hacia sus centros de distribución en Brasil.

¿Cuándo la época de la prosperidad, cómo era la vida social acá, los bailes, las fiestas?

Ah... la vida social. Hay siempre una gran diferencia, porque en ese tiempo había esas fiestas, esa música antigua, clásica, chotís, cuadrillas, polkas, tango argentino... y así sucesivamente.

¿Dónde hacían los bailes, en los sitios o pueblos?

A veces en pueblos, o si no había, algunos las hacían en sus sitios²², convidaban mucha gente, familias... eran bailes.

Tenían esa fiesta de Junio, la fiesta del Mastro. Se seguía a las curiaras llenas de banderas²³, con el Santo. Los limosneros, sacaban por ahí enseres y frutos de toda calidad, maíz, plátano, etc., y los frutos para ornamentar los Mastros. Interesante. Salas enormes de fiestas.

¿Marabitana tenía vida?

En aquellos tiempos sí, tenía mucha importancia, mucha gente. Marabitana entonces era muy famosa. Eran famosas las fiestas de allí, venían venezolanos de San Carlos, hasta de Maroa; colombianos también venían, y allí permanecían durante un mes viviendo, bailando y comiendo gratis. (Iribertegui, 1989, 174)

González Nájuez recoge esta entrevista que es acogida por Iribertegui (1989). El citado es apenas un fragmento de la misma, realizada a Herminio Ambrosio en 1975, durante un viaje por el Río Negro hacia Manaos, siguiendo la ruta del caucho con los

²² “Sitios” en el Amazonas son por lo general las fincas, conucos o espacios usados para la agricultura.

²³ En las Fiestas de Mastro de Guzmán Blanco en mayo de 2005, los hombres decidieron subir a un bongo para sacar los Mastros de algún sitio. Prometía ser una llamativa faena por el río, a la manera antigua, pero la embarcación estaba en malas condiciones y podía hundirse. Todos la abandonaron y cambiaron los planes. Los Mastros se buscaron caminando detrás del pueblo, hacia los conucos.

recuerdos de la primera mitad del siglo XX, en el testimonio de este descendiente de explotadores caucheros brasileros de la época.

Entre los datos que se desprenden de esta entrevista, sobresale la mención a los géneros musicales que se conservan en lo que los maroños llaman “música tradicional de las fiestas”, la larga duración de esos encuentros con visitantes de muchas partes, los bailes en grandes salones de fiesta; la comida (y la bebida) gratis, los limosneros y los frutos para adornar los Mastros, la presencia de venezolanos y colombianos, que hasta llegaban de Maroa. Pero algo clave en cuanto a la etnohistoria de las Fiestas de Mastro es la fecha, se dice que eran en junio.

Este dato es fundamental para ir hacia los antecedentes y paralelismos de las Fiestas de Mastro. Las “Festas Juninas representam uma das manifestações culturais brasileiras mais expresivas” (Vitalli, 2006, Web). Claro está que las carnestolendas como las de Río de Janeiro, superan en fama mundial a las Juninas, pero todas tienen un motivo, representan una gama de significados, que las iguala en el valor hacia lo interno del presente colectivo y su pasado histórico.

... as comemorações de São João (24 de junho) fazem parte de um ciclo festivo que passou a ser conhecido como festas juninas e homenageia, além desse, outros santos reverenciados em junho: Santo Antônio (dia 13) e São Pedro e São Paulo (dia 29). (Vitalli, 2006, Web)

Así, la importancia popular de estas fiestas se encuentra en los homenajes que se le rinden a los distintos santos católicos, teniendo el 24 de junio, día de San Juan, como fecha

central tomando en cuenta el solsticio de verano (22 al 24 de junio), días universales para agradecer la prosperidad de la naturaleza (Frazer, 1944).

CULTO A LA ARMONÍA Y A LA SELVA

Siguiendo estudios clásicos en la materia como los de James Frazer, se constata la primigenia relación entre los rituales más importantes de todas las culturas con la celebración de momentos identificados como de estrecha comunión entre el hombre y los designios de su hábitat. Todas las culturas han dividido el tiempo de acuerdo al comportamiento de la naturaleza. De ahí las estaciones del año, con sus días medulares conocidos como equinoccios y solsticios y los respectivos rituales para cada momento.

Las Fiestas Juninas serían el origen más próximo de las Fiestas de Mastro. Pero hay que ir más atrás. En las regiones del mundo donde se marcan las cuatro estaciones del año, la primavera representa la revitalización del entorno. A partir del mes de marzo el reverdecer y florecer de las plantas se compagina con el deshielo invernal. De acuerdo a los ciclos agrícolas, dentro de las culturas agrarias occidentales nacidas en el antiguo Egipto, es tiempo de la fertilización en los cultivos fundamentales para la vida.

Como se dijo, en Maroa con su ubicación ecuatorial, las estaciones del año serían dos, invierno y verano, aunque por el alto índice pluviométrico la diferencia entre las dos temporadas no sea tan marcada, por lo menos en comparación a otras regiones venezolanas como los llanos, por ejemplo, donde la ausencia drástica de lluvias en verano, con la sucesiva sequía, cambia el paisaje radicalmente de verde a amarillo, cosa que no sucede en el Amazonas siempre verde.

No obstante, cuando se trata de la cosecha, la pesca y la cacería, el contraste entre las dos temporadas es notable. Y como si fuera la primavera a efectos de las regiones

templadas del mundo, la naturaleza comienza a hacerse más benigna con las necesidades del hombre a partir de marzo. Por consiguiente, el maroeño celebra la abundancia de su selva, le rinde los respectivos homenajes.

En uno de los testimonios obtenidos, se comparan las Fiestas de Mastro con la Navidad y el Año Nuevo (Eufemia Vásquez, Maroa, 2005). Para la mayoría de los venezolanos, estas son las dos fechas del calendario festivo más importantes del año.

No obstante, ni la movilidad del principio del Nuevo Año (marzo-abril, 19 de julio —como en el antiguo Egipto—, septiembre, octubre, diciembre-enero, etcétera), ni la diversidad de las duraciones atribuidas al año por los diferentes pueblos, conseguían reducir al mínimo la importancia que en todos los países tenían el fin de un periodo de tiempo y el *principio* de un nuevo periodo... (Eliade, 2001, 47)

Por esta razón, en Maroa se asistiría a por lo menos dos años nuevos más que en toda Venezuela. Ya veremos la importancia de la “última noche” de las fiestas, con la medianoche como momento ritual culminante, que recuerda a la medianoche de cada año nuevo, aunque sea muy diferente. Pero como dice también Eliade (2001), hay que tener cuidado en adjudicar la visión occidental a la utilidad del ritual. Son muy distintas las condiciones en las zonas templadas a las tropicales.

En los lugares en que se cultivan varias especies de cereales o de frutas, que alcanzan madurez en diferentes estaciones, asistimos a veces a varias fiestas de Año Nuevo. Eso significa

que “los cortes del tiempo” son ordenados por los rituales que rigen la renovación de las reservas alimenticias; es decir, los rituales que aseguran la continuidad de la vida de la comunidad entera. (No estamos autorizados, sin embargo, a considerar esos rituales como simples reflejos de la vida económica y social: lo “económico” y lo “social” revisten en las sociedades tradicionales una significación totalmente distinta de la que un europeo moderno tiende a concederles). (Eliade, 2001, 46)

En el caso de Maroa y su cultura ancestral, la influencia de los cambios del tiempo siempre ha sido menor que en las regiones templadas. La selva, en base al equilibrio hombre-naturaleza, constantemente sería prístina en mayor o menor medida para las necesidades de las comunidades. Siendo además pueblos con una concepción cíclica del tiempo, que nunca se preocuparon por la linealidad de la historia como en Occidente (esto según los diversos análisis etnológicos), siguiendo a Eliade estamos frente a la certeza de la repetición, de la regeneración constante sin mayores riesgos. La selva difícilmente cambia y si se dan períodos excepcionales, por lo menos el sentimiento “catastrófico” se debería aminorar gracias a la certeza de ese “eterno retorno” que analiza el mismo autor.

Sin mayores esfuerzos, sólo con el consuetudinario equilibrio, el maroño, como la mayoría de los indígenas arawakos, obtendría de la naturaleza lo suficiente para vivir durante todo el año, con la misma ropa vestiría en todas las épocas y las viviendas serían siempre iguales, nunca un tiempo con calefacción y otro con aire acondicionado. Pensando en estos aspectos es posible tratar de adentrarse en la valoración de los frutos aportados por la naturaleza, cuando eran si se quiere hasta fáciles de conseguir, siempre y cuando se mantuviera, repetimos, el debido equilibrio. Por ello la importancia de las fiestas en estas

sociedades va más allá de las razones para las culturas eminentemente agrícolas. El culto a la selva siempre tendría preeminencia, pues es el hábitat fundamental, pero la relevancia está en la conservación del equilibrio, por lo cual lo que se celebra es “la armonía” en la comunidad, reflejo de la que existe en la selva.

La *Fiesta de Dabukuri* parece ser la versión arawaka anterior y a la vez paralela de las Fiestas de Mastro. De acuerdo a González Nãñez (1980), “parece estar muy difundida en numerosas sociedades indígenas de la Amazonía. Consiste fundamentalmente en una fiesta de la cosecha y recolección de los frutos y de la pesca.”(p. 102). Ahora bien, mientras en las Fiestas de Mastro actuales se le rinde culto a San Gabriel Arcángel o a la Virgen del Carmen, las de *Dabukuri* agradecen a *Nápiruli*²⁴ *el Creador* mitológico “...por haber logrado el éxito en sus actividades económicas...”(ibidem). Según testimonios obtenidos, pues en el campo quien escribe no ha podido asistir a una fiesta de *Dabukuri* actual, sería en las aldeas donde se practica todavía este ritual, mientras en Maroa ha sido sustituida totalmente por las Fiestas de Mastro.

...esta es una fiesta copiada del Brasil, esta parranda pues. Ahora, el dabukuri es otro, ese es con el Kuwe, cuando por lo menos todavía se hace en Guzmán Blanco, ahorita que hay bastante ceje o fruta e'palma, entonces ellos invitan a otro grupo de hombres a recoger bastantes frutos, ¿ves? Y llegan del monte, forman un baile en la plaza, después llaman a las mujeres, ellos salen y agarran el catumare. Todo el mundo se va para el río a preparar, o sea, preparan la yucuta, la comida, porque no solamente ceje traen, traen también

²⁴ Nápiruli (Kuwe, Kuwai, Iñapirriculi, etc.) es una de las divinidades fundamentales de la religión ancestral arawaka. Más adelante se detallará lo respectivo a la mitología de la cual descende la tradición maroeña.

cacería y pasan la noche entera bailando el WAYANÚA, YUGRIGUÍ, que son los bailes warekena, ese es el dabukuri, porque las fiestas patronales es muy diferente que el dabukuri. (Miriam Yavina, Maroa, 2005)

Siendo más específicos, el *dabukuri* pertenecería al pueblo warekena, mientras los curripaco han practicado en el mismo sentido el *pudáli* (Hill, 2005), ritual transformado en función de la religión evangélica en los caseríos controlados por la Misión Nuevas Tribus, con la ausencia de los santos y muchas otras particularidades. Al fundirse en las Fiestas de Mastro en Maroa, *dabukuri* y *pudáli* dan paso a una celebración con símbolos diferentes, pero el espíritu que las motiva es el mismo.

Con la introducción del catolicismo, el culto a la naturaleza y a la armonía se transforma paulatinamente y surgirán las Fiestas de Mastro. Todo lo que el catolicismo arrastra de las transformaciones que implicó su instauración en el mundo durante el medioevo, se repite de una u otra forma en la conformación de estas fiestas como una de las consecuencias de la evangelización cristiana entre los arawakos.

Tomadas conjuntamente las fiestas paganas y cristianas, vemos cómo tienen coincidencias demasiado estrechas y demasiado numerosas para considerarlas accidentales; ellas muestran el pacto a que se vio obligada la Iglesia en la hora de su triunfo con sus rivales vencidas, pero todavía peligrosas. El inflexible espíritu de protesta de los misioneros primitivos, con sus fieras denuncias del paganismo, fue tornándose en conducta flexible, tolerancia cómoda y comprensiva caridad de los eclesiásticos solapados que percibieron con claridad que para que el cristianismo

conquistara el mundo le era preciso atenuar las demasiado rígidas reglas de su fundador, ensanchando algún tanto la puerta estrecha que conduce a la salvación. (Frazer, 1944, 417)

Esto resume el camino transitado por el cristianismo para su instauración en el mundo. No se trató de una “tabula rasa”, de una hora cero, como es bien sabido. En todas las culturas del mundo donde se impuso debió hacer concesiones. Los pueblos en sus particularismos así lo exigían. El culto a la naturaleza era demasiado fuerte para pasar sobre él. Así, Frazer señala todas las progresivas sustituciones que hicieron los católicos de dioses paganos por santos, vírgenes y Cristo. En la historia de las religiones esto está suficientemente documentado.

Volviendo a las Fiestas Juninas brasileiras, nos encontramos con la remembranza a los cultos europeos ligados a la naturaleza. Luego la religión católica hizo lo propio con los santos. En Portugal, como nación conquistadora de los territorios amazónicos hoy brasileiros, surgieron estas fiestas.

Na Europa, os festejos do solstício de verão foram adaptados à cultura local, de modo que em Portugal foi incluída a festa de Santo Antônio de Lisboa ou de Pádua, em 13 de junho. E a tradição cristã completou o ciclo com os festejos de São Pedro e São Paulo, ambos apóstolos da maior importância, homenageados em 29 de junho. (...) Mesmo que no Brasil essa época marcasse o início do inverno, ela coincidia com a realização dos rituais mais importantes para os povos que aqui viviam, referentes às colheitas e à preparação dos novos plantios. (...) Esse é um tempo bom para pescar e caçar. Uma

série ritual, que dura todo o período, inclui um conjunto muito variado de festas que congregam as comunidades indígenas em danças, cantos, rezas e muita fartura de comida. Deve-se agradecer a abundância, reforçar os laços de parentesco (as festas são uma ótima ocasião para alianças matrimoniais), reverenciar as divindades aliadas e rezar forte para que os espíritos malignos não impeçam a fertilidade. O ato de atear fogo para limpar o mato, além de fertilizar o solo, serve principalmente para afastar esses espíritos malignos. Houve, portanto, certa coincidência entre o propósito católico de atrair os índios ao convívio missionário catequético e as práticas rituais indígenas, simbolizadas pelas fogueiras de São João. Talvez seja por causa disso que os festejos juninos tenham tomado as proporções e a importância que adquiriram no calendário das festas brasileiras. (Vitalli, 2006, Web).

Esta es la historia de las Fiestas de Junio en Brasil. Muchas coincidencias con festividades venezolanas en general, tomando como base en común la religión católica del proceso colonizador. "...llegadas a nosotros como legado, nos identifican como nación y nos vinculan con otros pueblos y culturas del mundo" (Fuentes y Hernández, 2005, 3). En los pueblos del sur del estado Amazonas venezolano, correspondió darle cabida a las tradiciones portuguesas, por encima de las españolas. Como ya se dijo el influjo portugués y brasileiro ha sido fundamental en esta región no sólo por su cercanía, sino también por su aislamiento en cuanto a las principales urbes venezolanas. Y esto explica la exclusividad de este tipo de fiestas con respecto al resto de Venezuela.

Continuando con los antecedentes que aporta la cita anterior relacionada a las Fiestas Juninas, vale entonces extrapolar sus equivalencias y especificidades con respecto al noroeste amazónico:

Entre 1798 y 1851 varias fuentes históricas señalan la importancia que tenían los rituales del Kúwai y los líderes-chamanes en la región Alto Río Negro-Guainía (Humboldt 1956; Spruce 1996, Wallace 1892). También se indica que entre 1831 y 1851, los indígenas continuaban celebrando importantes ceremonias multiétnicas y multiculturales en el Vaupés, en el Isana y en el Negro (Spruce 1996, Wallace 1892; Wright 1981; Chernela 1993), y se menciona que: 1) los Baré, Tariana, Kurripako, Marepisana y sus descendientes, así como los caboclos o mestizos, con o sin la presencia de sacerdotes, efectuaban en sus pueblos fiestas en honor a los santos católicos, y 2) los Kurripako, Tariana, Baré, Warekena y Tukano realizaban ceremonias del Kúwai y alianzas políticas. (Vidal, 2000, 7)

En los arawakos del sur y su sistema multiétnico, la religión anterior a la católica era la del Kúwai, ser mitológico de la “creación arawaka”, conservado en las creencias de los distintos pueblos descendientes de este Dios. Los baniva, curripaco, baré, warekena, yeral-nhengatú y piapoco lo mantienen en el primer orden de su mitohistoria, a través de versiones con algunas variantes, incluso donde Kúwai recibe otros nombres. En Maroa, con la confluencia de miembros de casi todas las etnias mencionadas, aún es posible obtener en la historia oral narraciones sobre el Kúwai, pero sobre todo reinterpretaciones interculturales. Siendo los baniva quienes fundaron Maroa, vale traer la versión del mito

conservada por los “antigueros” de este pueblo y sintetizada por González Nãñez hace casi cuarenta años de la siguiente manera:

La mitología baniva comparte en común con muchos pueblos indígenas americanos o del mundo, la idea de las tinieblas, de la oscuridad, en donde el Creador se crea así mismo (recuérdese la creación entre los guaraníes o los mayas). Sin embargo, lo particular de la creación entre los banivas es la idea primigenia de una gran roca o piedra, residencia del Dios creador, donde no existía cielo, no existía tierra, no existían hombres, animales ni plantas, solo Nápiruli se movía dentro de ella. Esta piedra, según la leyenda, estaba ubicada en lo que son hoy en día las cabeceras del río Isana, en Colombia y cerca de la frontera con el Brasil. (González Nãñez, 1968, 89)

En la mitohistoria baniva, Kúwai recibe entonces el nombre de Nápiruli. Desde esa piedra crea a los hombres, al mundo y si se quiere la religión que comparten los arawakos amazónicos nace en ese momento también. Así fue la creación del mundo para los baniva, según una de tantas versiones del mito:

Nápiruli es el Dios dueño y señor del universo. En los comienzos no había luz y él solo habitaba en una casa de piedra, donde únicamente él podía ver, ya que sus primeras criaturas -los seres humanos- no tenían vista suficiente para ver dentro de ese albergue de piedra. Nápiruli creó primero a *Dzuuli*, su hermano menor. Luego creó a todos los seres humanos, primero a los hombres y después a las mujeres. *Dzuuli* no sabía que Nápiruli había creado a los seres

humanos y le preguntó:

-¿Qué son esas voces que estoy oyendo?

Eran las voces de los seres humanos. Y entonces Nápiruli le dijo:

-Voy a crear el mundo para que pueda vivir la gente.

Luego dentro de la piedra hizo una mención en cruz con la mano y se abrió una grieta en ella, apareció la luz en el cielo y por primera vez los hombres se vieron la cara en el mundo. Nápiruli creó entonces la tierra, el agua, luego las plantas y los animales. (Ibidem)

Existen casi tantas versiones como narradores del mito, algo típico en la tradición oral de estos pueblos, aunque por supuesto las variantes significativas son las que se dan entre cada etnia. Esta diversidad es propia de la interculturalidad arawaka. Los pueblos warekena, baniva, curripaco y yeral-ñengatú, se podría decir que narran el mito de origen cada uno a su manera. Incluso cada narrador, en cada caserío, podría presentar variantes. Sin embargo hoy día lo “viven” (Clarac, 2003) de forma muy parecida, a través de las Fiestas de Mastro y la confluencia de tantas etnias en Maroa.

Aquí, como en *Dioses en exilio*, cuando se habla de religión se hace en referencia a “toda actividad que implica: a) la creencia en seres sobrenaturales capaces de favorecer o desfavorecer al hombre, b) ceremonias (rituales) en honor a tales seres a fin de aplacarlos y de traer sus favores.” (Clarac, 2003, 29). Y en cuanto al mito de origen protagonizado por Kúwe, del cual existen tantas versiones, se mantiene de igual forma la esencia sobre “todas las creencias que implican una práctica simbólica muy viva y relacionada de algún modo con el mito de origen” (ibidem). En las creencias latentes en las Fiestas de Mastro se da lo

que Clarac denomina como “mito vivido” (ibidem). Los elementos que quedan de aquella religión representados en los nuevos imaginarios colectivos que se expresan en las Fiestas de Mastro, serán analizados en las páginas por venir, cuando corresponda hablar de los elementos actuales y sus equivalencias con aquella simbología antigua.

Lo primero en esta religión serán entonces los hombres y los elementos de la naturaleza, el universo y todo lo que lo compone físicamente. Luego el trabajo, también instaurado por las reglas del Dios creador para los hombres.

Primero fue a medir su propio conuco, y para ello usó tres animales: la viudita (un mono), el conoto (un pájaro) y el araguato. Se colocaron los animales en forma de triángulo y dieron la pauta para el trazado del conuco. Nápiruli creó una semilla para cada planta: una de yuca, una de piña, caña, cambur, etc.; las llevó al tumbado o conuco y las dejó en todo el centro del mismo. Regresó a su casa y al día siguiente invitó a su mujer a cosechar. Al llegar al sitio, todas las plantas se habían expandido y cargado. Luego le enseñó a su esposa los oficios de la agricultura. Él movió una mata de yuca y apareció un montón en el suelo sin necesidad de arrancarlo, como ahora. Luego creó un catumare o cesto mágico que iba a realizar como una persona la recolección de los frutos y transportarlos a la casa. Nápiruli invitó a la mujer a regresar y se dieron un baño en la playa del río. Mientras tanto, y sin que lo supiera la mujer, la cesta caminó transportando los frutos a la casa. Al salir del baño, ella se dio cuenta de que en la casa había de todo. Le entró curiosidad y le preguntó a Nápiruli:

-¿Cómo llegó hasta aquí la cesta que tú hiciste y dejaste en el conuco? Y él le dijo:

-Eso es un secreto que usted no puede saber.

De todos modos la mujer quedó intrigada. Pasaron los días y ocurrió lo mismo con la comida. Un día la mujer regresaba del conuco con Nápiruli y dejó que este se fuera adelante. Se escondió cerca de la casa para ver qué ocurría. En eso se volteó y vio que venía la cesta caminando y cargada de frutos, y al verla, la cesta quedó paralizada. La mujer siguió hacia el río, regresaron nuevamente a casa y no encontraron nada. Nápiruli ya sabía que la mujer había visto la cesta y entonces le dijo:

-Por tu curiosidad descubriste el secreto, de ahora en adelante pasarán trabajo caleteando la yuca y los frutos.

Este fue el comienzo del trabajo entre los hombres. (González Nãñez, 1968, 89)

De esta cita podrían analizarse muchos elementos. Uno de ellos, la culpabilidad de la mujer en la imposición del trabajo por parte del Dios, una de las razones por las cuales el lugar de las mujeres y los hombres en los rituales está muy bien definido en muchos momentos, aunque según Hill (2005), esto pueda parecer paradójico, ya que en el día a día de los arawakos no existe una diferenciación tan marcada entre el hombre y la mujer, pues aunque sus actividades suelen ser separadas, confluyen en muchos momentos y nunca se hace tan palpable la diferencia de géneros.

Ver a un grupo de mujeres curripaco cosechando y “caleteando” yuca en el sitio, caminando largos trayectos con una watura con más de veinte kilos de yuca desde el conuco hasta la curiara –gracias según el mito a la actitud de aquella mujer- y luego remando hasta el pueblo, y por otra parte observar a un hombre subiendo un alto árbol de ceje, para cortar los racimos con el machete, muestran a ambos sexos en un nivel similar de

esfuerzos físicos. Sólo la mujer encinta, cargando su watura igual a las demás, tal vez a pocos meses de parir, podría resultar duro para algunos feministas, pero por supuesto para los curripaco sería muy normal un adelanto del parto y si el niño es capaz de nacer en el mismo conuco, bienvenido²⁵. Muchas veces, ambos sexos confluyen. El hombre tumba el racimo de ceje, la mujer junto a los niños recogen los frutos y los depositan en la watura, luego la mujer se encarga de llevar el cargamento, los niños en el medio y el hombre sólo con su machete, vigilante, nunca se sabe cuando puede aparecer un tigre.

Y es que sin mayores dogmatismos o fundamentalismos, se trata de una religión donde hay dos preceptos elementales por encima de todo: el primero sería la comunión hombre-naturaleza, las creaciones iniciales del Kúwai. Lo segundo será el trabajo del hombre, la siguiente creación del Dios. Kúwai deja entonces a la naturaleza y al hombre en conjunción, en base al trabajo. Todo lo demás vendrá por añadidura, pero repetimos, sin definiciones en extremo conservadoras. En las fiestas se verá cómo hombres y mujeres coinciden en muchas instancias, aunque haya los momentos reservados para cada sexo. La armonía está primero.

En resumen, esta será la base mítica de la religión que se mezclaría con la católica en el momento de la colonización. Sus rituales antiguos se reinterpretaron en los nuevos tiempos a través de las hoy conocidas como Fiestas de Mastro.

González (1996) habla de los mesianismos promovidos entre los arawakos desde los siglos XVIII y XIX, como una combinación de “elementos del cristianismo y de la tradición indígena” (ibidem) de donde surgieron Mesías importantes como el baniva Venancio Cristo Camico para el caso de Maroa y cuyo radio de influencia fue bastante

²⁵ Las mujeres fueron observadas en la comunidad de Victorino y están registradas para el documental Somos Curripaco (2005) y el hombre subiendo ceje es curripaco pero participó en el documental Somos Nhengatú (2005), filmado en la comunidad de San Pedro del Guainía, donde hace vida con su familia.

amplio. “Los movimientos socioreligiosos constituyen una forma de resistencia mediante la cual los amerindios adoptan una dinámica social que les permite combinar actitudes diferentes frente a una situación de opresión” (ibidem). El fenómeno del mesianismo estaría también relacionado a las festividades de Mastro, hoy día visto más que nada como otro antecedente, pues pareciera que el mesianismo estuviera siendo sustituido por otras formas de liderazgo, representado por los políticos en el poder. Pero esto es un tema que se abordará en la próxima parte de este trabajo. Lo importante es tener presente que “... la práctica religiosa y la vida social colectiva son prácticamente indisociables” (Journet, citado por González Nãñez, 1996, 125) y siempre la religiosidad entre los arawakos ha atravesado por sucesivas transformaciones interculturales.

LA NÓMINA, SE CONSTITUYERON LAS FIESTAS

Retomando el influjo brasilero para la versión actual de las fiestas, los testimonios que afirman esta ascendencia son una constante.

Cuenta mi abuela que derivan es del Brasil, esa tradición es traída del Brasil para acá. (Nilvio Camico Yanave, Maroa, 2005)

Bueno, como vino una gente del Brasil, que la pidieron, bueno, allá pasan esas fiestas patronales así, y llegaron unos baniveros aquí que lo pidieron, pa' que vinieran pa' acá a recoger unos, una limosna y les gustaron la gente de aquí y comenzaron a pedir a la santa, para que viniera todos los años. Uno de esos “vamos a hacer unas fiestas patronales aquí” y comenzaron a fundar la fiestas y se pusieron a

anotarse uno por uno se anotaron, un par era, primero, una mujer y un varón, pa' doce noches, pa' pasá esas fiestas, primero fueron cinco días y después, el otro año, sí comenzaron las doce noches. Bueno y comenzó por la Virgen del Carmen, la primera fiesta que tuvo, el siete de julio, comenzó esa fiestas patronales aquí. Cuenta mi abuela que eso fue bellissimo, vinieron la gente de allá de Brasil vinieron pa' acá, a pasá esas fiestas aquí con ellos, acompañados, trajeron la Santa de allá también, aquí se ajuntaron, bueno pues eso fue fiesta bien grande, que fueron, recogieron la limosna también, porque las fiestas de allá, que están pasando allá, aquí también se pasan. Bueno y así se hizo esa fiesta aquí comenzando las fiestas patronales. Vino, esas fiestas patronales vienen del Brasil, no es de aquí de Venezuela. (Tomás Camico -alias El Diablo-, Maroa, 2005)

Las fiestas patronales son copiadas del Brasil. Decía mi abuela porque... antes Brasil llegaba hasta Victorino por ahí... Pero yo te voy a hablar de los ocho años de Yuiza que yo estuve pues. (Miriam Yavina, Maroa, 2005)

De ahí, entre otras cosas, la utilización del idioma portugués en tantos elementos de las fiestas. En la “nómina” festiva el Yuiz y la Yuiza, juez y jueza en la traducción del portugués al castellano, son los mayores responsables de las festividades, lideradas por una “nómina” constituida al final de las fiestas anteriores. Por supuesto, antes de las primeras “nóminas” en Maroa estuvo el proceso de instauración definitiva de las fiestas en el pueblo. Cuenta Miriam Yavina como comenzó todo, de acuerdo a lo conservado por su memoria:

... lo trajeron los abuelos, que por lo menos iban a trabajar para allá el balatá y entonces ellos... o subían los santos a recoger limosna en cada pueblo y entonces ellos se quedaban y a lo mejor ellos se fueron copiando y se quedaron con su fiesta. Después los padres comenzaron a repartir los santos en cada comunidad. En Santa Rosa está una santa que se llama Santa Rosa, lo pasan en el mes de agosto, en Travesía está San Antonio, en junio, en la Isletas está San Antonio también, que es en junio, en Guzmán Blanco están San Miguel y San Antonio. Y así en todas las comunidades, sólo en las comunidades evangélicas, que es Victorino, ahí sí no pasan nada. (Miriam Yavina, Maroa, 2005)

El balatá, otro producto de recolección como el caucho y con implicaciones sociales similares, aunque en una menor dimensión, trae de nuevo a colación la estrecha relación entre las redes comerciales y la difusión de las festividades. Miriam Yavina habla del balatá, pero da lo mismo que dijera caucho. Todas las comunidades, inmersas en el sistema de explotación del caucho o el balatá, recibieron las fiestas. Incluso las ahora “evangélicas” como Victorino, cuando eran católicas las celebraban. Y buscar limosna en las comunidades río arriba suena hasta paradójico, pues río abajo es que estaba el dinero. En Maroa, la “limosna”, dinero o cualquier otro aporte como velas y alimentos, se recoge para la última comilona, se busca de casa en casa y de negocio en negocio. Ya se volverá sobre este momento de las fiestas.

La nómina, los responsables de llevar adelante las festividades, son los “promeseros”, quienes se comprometen con el santo o la Virgen a celebrar la fiesta en su honor, sea asumiendo la jefatura de las mismas (Yuiz y Yuiza) o como “fiesteras” y “fiesteros” o “mordomas” y “mordomos” (del portugués que significa “mayordomos”),

quienes son la mayoría numérica. Otros integrantes de las fiestas son los Yuices de Mastro, jefes de los mastros, quienes se encargan del símbolo central del evento.

Las fiestas patronales... se constituyen de esta forma, hay unos Yuices de Fiesta, perdón, hay unos Yuices de Mastro, que son los que van a cortar el palo. Que son los que se hacen responsables de las frutas, de subir el palo. Después, al día siguiente, le entregan al Yuiz de Fiesta, que ya es el ¡Yuiz de la Fiesta!, el Yuiz, el responsable de la fiesta, el responsable de que todas las noches tienen que ir a cumplir sus promesas, que el que se inscribió ahí de una u otra forma tiene que pasarlo, que tienen que hacerle el rosario al santo. Todas las noches hay diferentes grupos, que cumplen con su promesa. La promesa la saben solamente ellos... y la fiesta dura hasta la una, solamente la de los yuices que es hasta amanecer. Hay que respetar al Yuiz. Los fiesteros, los mordomos que llamamos nosotros, ellos de antemano saben que tienen que respetar al Yuiz. (Eufemia Vásquez, Maroa, 2005)

Toda nómina toma posesión al final de la fiesta predecesora. Es en realidad la última noche de todo el evento. Es decir, para comenzar a hablar de la organización de cada fiesta, es necesario ir al final de la fiesta anterior. Quienes le hacen la promesa a San Gabriel Arcángel se anotan en la nómina durante sus fiestas en marzo, para organizar las de marzo del año próximo, en su honor. De igual forma los que le hacen la promesa a la Virgen del Carmen, pagarán en julio del siguiente año. El día del entrego entonces es el final de una fiesta y el comienzo de otra. Cuando se preparaba el burechi o yarake y no se

bebía el aguardiente “Guárico”, la cachaza brasilera o la cerveza, los promeseros usaban ese año entero para sembrar la caña y preparar la bebida tradicional.

Los nuevos fiesteros están en posición de organizar la noche del entrego. Por lo general contratan el sonido profesional o miniteca de los hermanos Clarín y se ameniza el evento, aunque muy poca gente del pueblo asiste. En realidad se trata de un momento casi exclusivo para los fiesteros, “los viejos” y “los nuevos”.

A la hora convenida, ocho de la noche por lo general, llegan ambos bandos a la casa de las fiestas. Se lee la nómina en voz alta, la de los fiesteros salientes y la de los entrantes. Conformarán dos filas, frente a frente. Cada quien con botella y vaso en mano, listos para brindar entre predecesores y sucesores. Con gritos de ¡Arriba los nuevos!, ¡Arriba los viejos!, compiten a ver quienes demuestran más energías, mayor ánimo. Deberían ser los nuevos, pues los otros ya estarían cansados de tanta fiesta. Pero sucede que están parejos y a veces podría sentirse que los viejos están más alegres. Es natural, han logrado pagar su promesa exitosamente.

La ceremonia comienza con la entrega de las banderas, la roja y la blanca, del Yuiz de Mastro saliente al entrante. Luego los Yuices Principales o de fiesta, hacen entrega de los instrumentos musicales tradicionales, sobre todo del tambor y el acordeón.

Las obligaciones de los integrantes de las fiestas se inician con los paradores de Mastro, en eso hay dos que son los jefes que inician la fiesta el primer día. Su responsabilidad es buscar la gente para ir a buscar los dos palos del Mastro, tener las frutas, que es la comida, que se amarra en los palos del Mastro e iniciar la primera noche de las fiesta, donde en realidad se está continuando una fiesta que se inició un año

atrás, cuando se realizó el entrego, el entrego que recibieron lo están continuando con la parada del Mastro... (Balduino Áñez, Maroa, 2005)

En estas fiestas se presenta el eterno retorno de Eliade, el eterno retorno de las culturas amerindias y muchas otras, donde el orden de los acontecimientos es circular. Por lo mismo, será al final de este capítulo cuando volvamos al punto del entrego, en oportunidad de saber mucho más sobre todos sus elementos.

Todo ritual tiene un modelo divino, un arquetipo; el hecho es suficientemente conocido para que nos baste con recordar algunos ejemplos: “Debemos hacer lo que los dioses hicieron al principio”. “Así hicieron los dioses; así hacen los hombres.” Este adagio hindú resume toda la teoría subyacente en los ritos de todos los países. Encontramos esta teoría tanto en los pueblos llamados “primitivos” como en las culturas evolucionadas. (Eliade, 2001, 17)

Para Maroa, con la presencia de la mayoría de los arawakos, todas las versiones del mito podrían ser válidas para comprender la base de las Fiestas de Mastro como el ritual central de la actualidad.

Nápiruli está en el principio y en el final de todas las cosas. Para los warekenas y quizá para los grupos arahuacos vecinos, toda actividad sagrada lo regenera, lo re-crea. Es como si el tiempo no hubiera transcurrido y la creación volviera a comenzar. Es el círculo, es el pensamiento mandálico. (González Nández, 1980, 109)

Entregados los elementos rituales, ambas filas se encaminan una hacia otra para encontrarse en el centro del salón y brindar. Todos los fiesteros entrantes brindarán con cada uno de los salientes, intercambiándose bebidas. Así, hasta el último de cada fila, corresponderá con su “palo” de “Guárico”, vino brasilero, tatuzinho o cualquier otra bebida con cada una de las variadas opciones de los miembros de la otra fila. Mientras, el sonido de la miniteca le aporta más alegría al momento con su música. La gente del pueblo que se acerque, tendrá la oportunidad de ser brindado por los nuevos fiesteros. En fila, uno tras otro, brindará un “palo” de aguardiente a quien se encuentre por ahí listo para beber gratis. Luego toca bailar por lo menos al ritmo de la miniteca. Esa noche los nuevos no contratan a ningún grupo para música en vivo. En realidad son los estertores de la festividad.

Mujeres y hombres se unen en las fiestas, constituyendo una “nómina” que recuerda la existencia de divinidades de ambos sexos en el panteón mitológico arawako.

DIVINIDADES ARAWAKAS

1. AMALUYAWA. Primera Diosa. Madre de los Dioses.
2. ELIAWAU. Hermana de AMALUYAWA, y tía-madre de los Dioses.

LOS DIOSES-HERMANOS

1. INAPIRRÍKULI o NÁPIRULI. DIOS-CREADOR.
2. PURUNAMINALI El Dador de los Nombres de los Caños, Jefe de los animales y Señor del Día y de la Noche.
3. DZULI. Hermano menor de INAPIRRÍKULI; PRIMER BRUJO
4. WASRABUNIWALI. Hermano mayor de INAPIRRÍKULI.

5. PUMÉYAWA. Princesa-Diosa de quien se dice que era muy hermosa.

*LA DESCENDENCIA DEL DIOS-CREADOR
NÁPIRULI*

PROTO-HIJO (Embrión animado y pensante).

1. DIJWIYAWA (en warekena).

2. WAMODANA (Wamúdana) (en baniva).

*HIJO o CRÍA DE NÁPIRULI EN EL REINO DE LOS
HOMBRES*

(Nombres que recibe NÁPIRULI en diversos pueblos)

KÚWE. (warekena). Entre los maipures, ya extintos era Kuwéti.

KÚWAI. (curripacos, arawaks de la amazonía brasileña, piapocos; también ha sido adoptado como héroe cultural de parcialidades no arahuacas, como es el caso de los Cubeo de la región del Vaupés en Brasil).

YURUPARÍ. (yeral o ñengatú).

(González Nãñez, 1980, 96)

Zucchi (2000) en su reseña de los rituales warekena dice que “el jefe del grupo y el resto de los migrantes se transforman simbólicamente en el Kúwai y su tropa...” (32). Se refiere a los integrantes del rito de paso de ese pueblo. “...re-crear o reorganizar a la gente...” (ibidem) sería uno de los elementos simbólicos presentes en la conformación de la nómina y el entrego. Es probable que se recreen aquellas migraciones con sus simbolismos. Las reubicaciones necesarias para la reproducción social y el aprovechamiento de la selva, que les fueron negadas a través del reduccionismo colonizador, se ven simbolizadas en la conformación de las nóminas. Toda nueva fiesta comporta un volver a empezar, nuevas “tropas del Kúwai”. Si no todos los años sería la misma gente organizando las fiestas en

Maroa, sin alternabilidad. Desde este punto de vista resulta positivo que cada vez haya más gente en el pueblo. Antes, Miriam Yavina por ejemplo, fue Yuiza durante ocho años seguidos. En ese entonces Maroa era más pequeña. Sin embargo, ni siquiera en los caseríos los organizadores siempre son los mismos. Miriam Yavina es un caso particular, su entusiasmo hacia las actividades colectivas es de los más destacables en Maroa.

La re-creación societaria en el entrego toma forma festiva. El fundar un nuevo caserío venía precedido del abandono por parte de una familia o un grupo de otro pueblo, donde por una u otra razón se decidía que lo más conveniente era salir a buscar un nuevo asentamiento. Por lo general, una pelea causaría la ruptura de la armonía en el pueblo de origen. Era el momento de migrar, si la armonía era rota, quería decir probablemente que el pueblo se estaba haciendo pequeño para el número de habitantes. Natural sería entonces la mudanza, con todas las creencias a cuestas, para renovar el mundo en un nuevo punto.

Conservar la armonía en Maroa pasa por mantener las fiestas vivas. De ahí la complejidad de las mismas y su importancia. El pueblo crece y con él las fiestas.

Los estudios sobre mitología indígena han de hacerse sin desvincular este aspecto de la creatividad de nuestros pueblos aborígenes y de las demás facetas de su cultura. (...) Creemos, que sin necesidad de pensar en su retorno a "mejores tiempos" en la historia del pueblo baniva, este grupo está en condiciones de guiar su propio destino mediante la participación de sus miembros en los planes de desarrollo. (González Nãñez, 1968, 96)

En el entrego, final y principio de las Fiestas de Mastro, está la última fase de la renovación siempre necesaria. Aparte de la alegría de entrantes y salientes, en el ambiente

también se siente cierta nostalgia por unas fiestas que se acabaron, sobre todo si es en julio, pues si son las de marzo apenas faltan tres o cuatro meses para las de la Virgen del Carmen, que según los entendidos, son las mejores del año, pues muchos de los jóvenes maroños que viven en Puerto Ayacucho, van a su pueblo a pasar las vacaciones escolares y pagan su promesa o por lo menos le dan vida a la fiesta todas las noches y todos los días.

LOS MASTROS

Son dos Mastros los que se erigen en el centro de Maroa, frente a la Casa Cultural o Casa de las Fiestas (el primero es el nombre oficial y el otro es el tradicional), en la calle que pasa entre la Plaza Bolívar y la Alcaldía, donde siempre están listos dos huecos hechos en el pavimento, que entre fiesta y fiesta son tapados con tierra. Siendo los que dan el nombre a la celebración, aunque ubicando al santo o a la Virgen como el motivo central se le llama también “Fiestas Patronales”, ellos representan el elemento simbólico más conectado con el culto a la selva, el culto a la fertilidad característico de tantos pueblos del mundo, desde tiempos remotos, mucho antes del cristianismo (Frazer, 1940). En específico, en los Mastros estaría representado el culto al árbol en que tanto énfasis hace en sus estudios James Frazer (1940):

Si en la obra presente me he espaciado algún tanto más en el culto de los árboles, no es por exagerar su importancia en la historia de la religión, y menos todavía porque yo desee deducir de ello un sistema completo de mitologías: es simplemente porque no puedo pasar por alto el asunto al intentar explicar la significación de un sacerdote que lleva el título de rey del bosque y uno de

cuyos requisitos para el puesto era arrancar una rama, la rama dorada de un árbol del bosque sagrado. (12)

El cerro Autana es el monumento natural y cultural más importante del estado Amazonas venezolano. Varios pueblos de la región fundan sus mitos de origen en esta particular formación montañosa, muy parecida a las que abundan en La Gran Sabana del estado Bolívar, pero con una forma específica, tal vez única para cualquier cultura de medio selvático en el mundo. A los ojos de cualquiera el Autana es un gigantesco tronco de un árbol cortado al nivel usual para hacerlo caer en toda su extensión. Continuando con la mitología warekena, encontramos que esta etnia se incluye entre las que veneran este cerro, a pesar de la larga distancia entre sus principales asentamientos actuales y el lugar donde se encuentra.

... (su) nombre auténtico es el de K'WAI o como señala Pablo J. Anduze en su trabajo sobre los Piaroas "el cerro Kuawai", situado en las inmediaciones del Río Autana, al norte del Territorio Federal Amazonas, y que según nuestros datos de mitología warekena fue EL ÁRBOL DE LA VIDA en los tiempos primordiales o en el ILLO TEMPORE de los Dioses warekenas. (...) En el ritual y la mitología warekena el KANIKE o ÁRBOL DE LA VIDA tiene una función fundamental fertilizadora, regeneradora de los alimentos, de la creación de las especies. Tiene una importancia similar al árbol de maíz y las ideas de la fertilidad entre los indígenas de Centro América. (González Nãñez, 1980, 76-78)

En toda la obra de Frazer, *La Rama Dorada*, en lo que respecta a la adoración a los árboles presente alrededor del mundo, no aparece referencia alguna al Autana, cuando podría ser este el “Árbol Mitológico” más grande e imponente de todos. Pues bien, en los testimonios maroeños sobre los Mastros de las fiestas, siempre se les relaciona con el Árbol de la Vida. Es importante acotar que el Autana, reconocido como Monumento Natural y Cultural por el Estado venezolano, es uno de los principales atractivos turísticos del estado Amazonas. Por lo menos su imagen es usada recurrentemente al promocionarlo y el mito del “árbol de la vida” es manejado de manera popular, más que cualquier otro mito del Amazonas.

No obstante, los warekena, descendientes de los maipure como los demás grupos cercanos, en cuyos dominios se incluía la zona donde se encuentra el Autana, manejan un mito que podría ser bastante parecido al original, por lo que se constata que el mito que manejan otras etnias es de origen arawako o maipure-arawako. El mito es como sigue, de acuerdo a la narración del shamán warekena que repite las palabras de Nápiruli, quien se dirigió a su tropa como en el testimonio recogido por González Nãñez durante una ceremonia de iniciación presenciada:

... nos uniremos para trabajar, para que no sigan comiendo únicamente frutas porque los blancos dicen que eso es lo único que hacemos. Por eso, vengo a descubrirles la PLANTA DE LA VIDA, de ella se irán a mantener toda la gente que se encuentra en esta tierra. De hoy a mañana marcharemos a rozar". Entonces recogió todas las tribus del Área amazónica ...y se fueron a rozar al lado de un gran Árbol de planta de yuca hacia las cabeceras del Sipapo. Al llegar al tronco, llegó y se sentó Dzúli y sus demás compañeros, entonces Nápiruli le dijo:

"Ya que estamos todos reunidos así, esta es la PLANTA DE LA VIDA. ¡conózcanla!" (...)

Al terminar la roza volvieron al Árbol y comenzaron a hacharlo (con hachas de piedra *ipadukáyu*). El palo se balanceaba en todas las direcciones. En ese palo se encontraban toda clase de semillas para el conuco: yuca, cambur, plátano, arroz, frijol, maíz, mapuey, auyama, ají, tomate, cebollín, etc. (...) y en lo que el palo comenzó a caer se trabó en las ramas de otro y la brisa se llevó una rama del gran árbol y fueron a caer el arroz, la cebolla, la caraota, el maíz, el tomate y otros frutos hacia afuera, tierra de blancos; luego siguió cayendo y continuó regando frutos y bajó, bajó hasta caer en el Amazonas y allí regó fundamentalmente la yuca, la piña, el mapuey, el ají, el túpiro, etc. (González Nãñez, 1980, 83)

Llama la atención la incorporación de los "blancos", la cultura criolla, en este mito, lo que da a entender su actualización natural. Algunos baniva de Maroa han manifestado su descontento por el uso constante en la cocina del maroeño actual de productos ajenos a su dieta tradicional, traídos incluso a altos costos vía aérea desde Puerto Ayacucho.

Por otro lado, según la narración mitológica baniva citada en páginas anteriores, las semillas serían creación de Nápiruli, con lo que se evidencian los cambios entre las versiones, que probablemente no impliquen más que la incorporación de la catequesis católica, según la cual Dios sería el creador directo de todo lo que existe, quedando por fuera el origen en un árbol primordial, aunque éste haya sido creado por el mismo Nápiruli, enredo que no hace otra cosa que ejemplificar uno de los rasgos de la interculturalidad, su complejidad, sus múltiples trenzados.

El primer día de las Fiestas es entonces el día de los Mastros, toda la mitología que arrastran contribuye a fortalecer los ánimos de los hombres que han hecho un alto en sus actividades cotidianas para comenzar las fiestas como es debido, con total entrega.

Eso se inicia en horas de la madrugada, cuando empiezan a sonar los cohetes, que son los que indican que ese día se están iniciando las fiestas patronales, comienzan a partir de las cuatro o cinco de la mañana cohetes durante todo el día, para que la gente ya amanece, hay alegría porque se inician las fiestas patronales. A partir de la mañana, los paradores de Mastro ya tienen la mayoría las frutas que van a adornar el palo del Mastro, algunos lo han comprado con antelación, otros lo buscan en horas de la mañana y a partir de las doce comienzan a concentrarse en la casa del parador de Mastro principal, el que llamamos el cabecilla, que es el que va a dirigir para buscar los palos de Mastro. Ahí en esa concentración se prepara la comida y se les da el almuerzo a las personas que van a buscar el palo de Mastro, que son bastantes, almuerzan y parten rumbo a donde tienen ubicado, ya con antelación, los dos palos del Mastro... (Balduino Áñez, Maroa, 2005)

Los palos del Mastro, una vez derribados en la selva, son medidos para asegurar el éxito en su elección, pues mientras más altos mejor. Catorce metros sería un buen tamaño. Luego se despojan del ramaje, para sacarlos a hombros de la selva en ardua labor a través de la trocha, entre tantos otros árboles, enredaderas, bejucos, hacia una claridad cercana, donde se le quita la corteza con machete al primer tramo de los palos, tres metros

aproximadamente, parte que no se adornará con frutos pues en su mayoría quedará bajo tierra una vez erigido el Mastro y el resto recibirá los hachazos el día del tumbe.

En la ocasión registrada en audiovisual, las banderas quedaron en la entrada a la trocha, en la claridad de la pista del aeropuerto. El Mastro conseguido por Tomás Camico se encontraba más cerca y fue más fácil de sacar, mientras que para el otro grupo de mastros encargado del segundo palo, la labor resultó mucho más complicada, pues el Mastro estaba un poco más lejos. No obstante se supone que antes de ese día ya los Yuices de Mastro debieron elegir el árbol correcto, caracterizado sobre todo por su altura y por ser lo más recto posible.

Además de los Mastros, algunos hombres también se encargan de sacar las varas que servirán para levantarlos, mientras grupos de niños participan buscando bejucos y ramitas que servirán para adornarlos. Mientras los hombres van al pueblo a pie con su cargamento, en medio de la música de acordeón y la bebida de “Guárico”, los niños con sus aportes van sobre un camión. En el primer tramo de la avenida entre el aeropuerto y el centro de Maroa, los Mastros van uno detrás del otro, pero luego de la redoma, donde se hace una escala para descansar, se toma el impulso para la recta final y ambos Mastros juntos, en paralelo, uno al lado del otro, encabezando el desfile de hombres que termina en el lugar de siempre, frente a la Casa de las Fiestas.

Mientras los varones están buscando los palos de Mastro, las mujeres, que son las acompañantes de los paradores de Mastro, están adornando la Casa Cultural, limpiando la Casa Cultural y dejarla listo para cuando llegue el Mastro esté todo limpio e iniciarse con la primera noche que es de paradores de Mastro. (Balduino Áñez, Maroa, 2005)

Continuando con el mismo espíritu alegre, cada vez con mayor fuerza gracias a la proximidad de la elevación de los Mastros, momento culminante, los hombres se encargan de adornar con mucho cuidado cada uno de los palos. Racimos de cambur, piñas y palos de caña, son amarrados con bejuco entre ramitas y hojas que sirven para la decoración, tomando en cuenta que si no se hace bien este trabajo cualquiera de las frutas podría desprenderse –peligrosamente sobre todo si es una piña- del Mastro. En la cúspide, con el máximo cuidado, se ajustarán las banderas, la roja en uno y la blanca en otro, ambas coronadas por las palomitas de metal elaboradas antes, pero agregadas en ese momento y con un cambur o plátano verde clavado en el pico, como si llevaran la fruta a su nido. Las palomitas, en la cúspide, refuerzan el anhelo de armonía perseguido. Como símbolo occidental de paz, los maroños las prefieren a la imagen de los santos para coronar sus Mastros, a diferencia de lo acostumbrado en las fiestas brasileras descritas en el texto siguiente:

No topo do mastro, que deve ter mais ou menos cinco a seis metros de altura, fica a bandeira do santo padroeiro da festa, símbolo da sua presença durante a festividade. A crença popular é de que o mastro tem o poder de sinalizar, dependendo do lado para onde virar a bandeira que está no seu topo, muita prosperidade ou morte. (Vitalli, 2006, Web).

En Maroa, el santo o la Virgen, según sea el caso, esperan por su procesión en la entrada de la iglesia, presenciándolo todo. Su relación con los Mastros no parece ser tan estrecha. Por otra parte, las banderas son casi rígidas debido a un armazón que las

mantiene en una sola posición, por lo que no se aprecia ningún significado sobre su orientación. La música de acordeón no para hasta que suenan las campanas desde la torre. Es el momento de levantar el primer Mastro y llevarlo hasta su hueco. Pasan delante de la iglesia, el santo o la Virgen están ahí, observando. Largas varas entrecruzadas servirán para impulsar los Mastros hacia arriba, poco a poco, con mucho esfuerzo. Cuando el Mastro está casi en su posición final, “parado”, recto, con los últimos impulsos puede ser que se desvíe hacia el otro lado. En la ocasión registrada, un grupo de hombres, entre risas nerviosas, corrieron con sus varas para evitar un garrafal desplome. Ya en pie, se rellena el hueco con la misma tierra que lo tapaba en la calle de cemento. Está firme el Mastro, se escuchan los aplausos y ahora viene el segundo, con el mismo proceso.

Erigidos los dos Mastros, sacan al santo o a la Virgen en procesión. Saliendo de la iglesia se dará lectura de la aparición de San Gabriel Arcángel a la Virgen, la escena bíblica de la “Anunciación”. Participan un hombre y dos mujeres, el primero lee las palabras del Arcángel y entre las otras el texto de la Biblia y las palabras de la Virgen. Luego el sacerdote dará las instrucciones respectivas para continuar con la procesión.

Con ese pensamiento bíblico, iniciamos esta procesión, pequeña procesión, para bendecir los Mastros, van primero las flores, después la estatua y nosotros vamos detrás. Y rezamos y cantamos. (Padre Antonio Van Maanen, Maroa, 2004)

Se le olvida mencionar a los abanderados, dos niños que portan las mismas banderas de siempre y que también estuvieron de primero en el desfile con los palos

antes de la paradura. La procesión dará una vuelta por el pueblo, con rezos y cantos dirigidos por el padre Antonio. Al final de la procesión, cuando el grueso de la gente se detiene antes del Mastro erigido de segundo, el grupo constituido por el hombre que lleva el báculo con el Cristo, el padre con una ayudante que porta un recipiente con agua bendita, más los cuatro hombres que transportan al patrón o patrona, den la respectiva vuelta a cada Mastro, en la participación más importante de todas las fiestas por parte del párroco de la iglesia, quien rocía cada palo con agua bendita, no sin antes pronunciar palabras de mucho valor simbólico, diferenciando las bendiciones por cada Mastro.

El primer Mastro, para nosotros, representa la riqueza de la naturaleza como don de Dios. Dios nos ha regalado esta tierra tan hermosa, tan fértil y nosotros la cultivamos. Bendito seas Señor por la creación entera, reflejo de tu grandeza; Bendito seas señor, por las lluvias y las aguas del Guainía, que riegan nuestros conucos para que den frutos de tantas especies en abundancia; bendito seas Señor, por los peces en el agua y los animales del campo; Bendito seas Señor, por los hombres y mujeres que cultivan la tierra para que haya comida en todas las familias y sobre todas las mesas...

En este segundo Mastro queremos bendecir el trabajo en común, el ser social de la gente. La unión en el trabajo, en la vida y en ese sentido lo bendeciremos. Nadie podría levantar a solas un Mastro, necesitamos muchos brazos, mucha colaboración y esa es la vocación del hombre, vivir en comunión con sus hermanos. Bendito seas señor, por los

hombres y mujeres que viven unidos, que viven en fraternidad... (Padre Antonio Van Maanen, Maroa, 2004)

Es así como quedan bautizados los símbolos más importantes de estas fiestas. En los testimonios relacionados al Mastro, Miriam Yavina dice: “Pienso que los Mastros son como un homenaje al santo. De los frutos, de su trabajo...”; en sus palabras se confunden las dos visiones. Está el santo (o la Virgen), a quien se le rinde la promesa y están “los frutos” y “el trabajo”. ¿Al final a qué se le rinde culto? Posiblemente pocos lo sepan a nivel consciente.

Como os demais elementos das festas juninas que estão diretamente relacionados com a época da colheita (do milho, principalmente, no Brasil), os mastros são símbolos da fecundação vegetal, segundo o folclorista Câmara Cascudo (1988, pp. 481 e 482). (Vitalli, 2006, Web).

Es conveniente para esta tesis mantener la cita anterior presente, pues ayuda a conservar también la claridad en los orígenes más cercanos. Se trata de la esencia del tema central, pero hay muchos otros elementos que deben ser descritos y en la medida de lo posible, analizados.

FIESTAS PATRONALES: EL SANTO Y LA VIRGEN

Los mejores meses del año son para las Fiestas de Mastro. En el Noroeste Amazónico los arawakos cuentan con varios meses para festejar la abundancia. Por eso no se puede hablar de “Árbol de Mayo” o “Fiestas Juninas”, pues no es sólo en mayo o junio. Y es muy

maroeño y arawako el poco interés por fijar mayores precisiones en cuanto al manejo del tiempo. Las fechas importantes se respetan, pero probablemente desde un comienzo su imposición fue algo arbitrario por parte de los misioneros católicos, simplemente apegada al patrón o patrona y su día. Pero pudo haber sido cualquier otro santo o Virgen en cualquier otro mes dentro de la temporada de abundancia.

San Gabriel le da nombre a un lugar muy importante en las márgenes brasileras del Río Negro, São Gabriel da Cachoeira, hoy constituida en la ciudad de mayor influencia para el sur del estado Amazonas venezolano, después de Puerto Ayacucho, aunque en San Carlos de Río Negro la presencia de San Gabriel supere a la capital del estado Amazonas venezolano, sobre todo en cuanto a las relaciones comerciales. Para Maroa tal relación fronteriza fue similar durante mucho tiempo. En la memoria colectiva maroeña, el ascendente brasilerero es tan marcado que incluso se piensa que esos territorios antes pertenecían a Brasil, cosa que según la historia oficial y los límites geográficos registrados a lo largo del tiempo nunca ocurrió, pues Maroa siempre estuvo dentro de los límites venezolanos, colindando con el territorio colombiano de un tiempo para acá.

Las fiestas patronales son copiadas del Brasil. Decía mi abuela porque... antes Brasil llegaba hasta Victorino por ahí... (Miriam Yavina, Maroa, 2005)

Recordemos que esto iba a ser como, territorio antiguamente brasilerero, aquí iba a ser la capital de San Gabriel, de Brasil. ¿No? (Balduino Áñez, Maroa, 2005)

La fuerte influencia de un Brasil amazónico como máximo centro del poder cauchero en

un tiempo en que Manaos y San Gabriel eran la máxima referencia geopolítica para la gente del sur de Venezuela, producen este tipo de testimonios un poco confusos. Ahora bien, en lo que no cabe duda alguna es que la mayoría de los santos patronos de los pueblos y caseríos a lo largo del alto Río Negro y el Guainía llegaron de Brasil, al igual que las mismas fiestas. Según los testimonios citados líneas atrás “arrimaron” juntos. Otros testimonios refuerzan esta idea:

En muchos casos, en mucha ocasión, este, según nuestra costumbre, nuestra tradición, en realidad en casi todo el estado Amazonas existen diferentes clases de fiestas y en los municipios, sobre todo en nuestra capital que es Maroa y todas las comunidades que lo integran, existen fiestas patronales. La fiesta patronal, hoy en día se llama tradicional, pues, de cualquier tipo de ídolo que se adoran, como santos. Por lo menos en este caso Maroa es San Gabriel, la Virgen del Carmen y así sucesivamente pues, en las comunidades que integran el municipio. Por lo menos Guzmán Blanco, San Antonio de Padua que se celebra en junio y San Miguel Arcángel en septiembre. Nuestra tradición viene, su origen, a través pues, de una generación, que anteriormente fue heredada a nuestros antepasados. Nosotros en realidad no podemos decir que es netamente propio nuestro, sino que viene heredada a través de una tradición, una cultura, brasilero, que ya, anteriormente, había mucho intercambio de ideas, la gente se casaba con la gente del Brasil y así sucesivamente pues, hacían intercambios de vida, cotidianamente en todo tipo de trabajo. Entonces nuestra fiesta fue heredada de una tradición brasilera y hoy en día la utilizamos como fiesta patronal, que

hoy en día se celebra con distintos tipos de personajes que la integran. En realidad no es tradicional, típico, a nivel cultural pues, sino que es una tradición que viene heredada de otro tipo de personas pues, de otro tipo de cultura, de otro tipo de sociedad. Entonces para nosotros eso es las fiestas patronales, que ahorita se integran y se pasa casi durante todo el año. (Ulizer Bernabé, Maroa, 2005)

Ahora el intercambio comercial más cotidiano con Brasil se resume a unos pocos bongos que llegan a vender productos en la isla que se encuentra frente a Maroa, pero del lado colombiano. Cuando llegan, los maroeños hacen lo posible para ir a comprarles productos. Los favoritos son los chocolates, vinos y ropa. No arriman en Maroa porque tendrían problemas con la Guardia Nacional y los guardias no impiden en ningún momento al maroeño cruzar el río para comprarles a los brasileiros, aunque de acuerdo a la cantidad de productos que compren, podrían estar cayendo en una especie de contrabando. No obstante hay todavía otros nexos importantes con Brasil.

Se dice que la actual Alcaldesa del municipio Maroa viajó con un grupo a San Gabriel para pagar una promesa en las fiestas patronales de ese pueblo, probablemente por petición o indicación de un espiritista brasileiro que estuvo un tiempo prolongado en Maroa, antes de las elecciones de 2004. Los opositores atribuyen en parte su derrota al trabajo de este espiritista en Maroa. Tomás Yusuino, testimonante curripaco y muy importante dentro de la oposición, dice que *“faltando apenas dos días para las elecciones todo cambió misteriosamente”* (Maroa, 2004). El espiritismo brasileiro del Río Negro es considerado por los maroeños como altamente poderoso.

Además, poco a poco Brasil se convierte en un mito de progreso y tecnología en relación a lo que puede conseguirse en Venezuela y Colombia. En los maroños se presenta una atracción por el Brasil que se acentúa conforme se les hace más difícil pasar la frontera bajando por el Río Negro y se les facilita ir a Puerto Ayacucho y otras ciudades de Venezuela. Para algunos la única excusa para hacer un viaje hasta San Gabriel sería la de llevar gasolina de contrabando y traer alguna mercancía de allá, lo cual resulta un negocio muy rentable, pero de riesgos innecesarios, si se toma en cuenta las facilidades para hacer el mismo contrabando con los colombianos, sobre todo porque “los federales”, las autoridades brasileras según dicen, son mucho más difíciles de corromper que la Guardia venezolana, quedando totalmente descartada la presencia de autoridades oficiales colombianas y aunque los frentes guerrilleros asumen cierto tipo de autoridad, el contrabando de gasolina por supuesto no tiene ningún control de su parte. Además, siempre es mucho más lejos Brasil, en comparación a un simple cruce de orilla a orilla para ir a Colombia.

En todo caso, los santos y las vírgenes llegaron para quedarse y con ellos las fiestas patronales. La promesa hacia ellos como motivo consciente de las celebraciones es la evidencia más relevante de su férrea ascendencia en el pueblo. Independientemente de si fue primero San Gabriel Arcángel y luego la Virgen del Carmen, ambos representan para la fe cristiana y para el imaginario maroño elementos culturales de mucho peso para su aceptación ritual.

San Gabriel Arcángel, es “Uno de los tres ángeles citados por su nombre propio en la Sagrada Escritura. 'Gabriel' significa 'héroe de Dios'.” (Gros y Raguer, 2002, Web). Se trata del encargado de “anunciar” a la Virgen María su estado de gestación.

Gabriel es el "angélico mensajero". La máxima de sus intervenciones en la Historia de la Salvación es aquel sublime diálogo con María, encuadrado en toscos muros nazaretanos, pero reconocido por los cristianos de todo tiempo y lugar como el momento centro de la Historia humana. (...) Es uno de los siete ángeles que asisten a la presencia de Dios, como Rafael, dispuestos a llevar los más altos mensajes del Señor. Son los más sublimes arcángeles. (Ibidem)

El Santo Patrono de las Fiestas de Mastro, con su día central el 24 de marzo, es pues el mensajero supremo del Dios católico. No podía ser alguien más poderoso en un lugar donde todavía en los comienzos del siglo XXI, a duras penas existe el teléfono. Inculcar una nueva religión a un pueblo como el baniva debió ser todo un reto para los misioneros en aquel tiempo. Un santo angelical como Gabriel puede maravillar a cualquiera con una historia tan plena de importancia para la religión cristiana. La conexión con la Virgen del Carmen como patrona de las fiestas de julio es clara. Se continúa con el desarrollo bíblico que encuentra su momento culminante en la natividad decembrina.

La Virgen Inmaculada, Estrella del Mar, es la Virgen del Carmen, es decir a la que desde tiempos remotos se venera en el Carmelo. Ella acompañó a los Carmelitas a medida que la orden se propagó por el mundo. A los Carmelitas se les conoce por su devoción a la Madre de Dios, ya que en ella ven el cumplimiento del ideal de Elías. Incluso se le llamó: "Los hermanos de Nuestra Señora del Monte Carmelo". En su profesión religiosa se consagraban a Dios y a María, y tomaban el hábito en honor a ella, como un recordatorio de que sus vidas le pertenecían a ella, y por ella, a Cristo.

(Galindo y Rivero, 2006, Web)

Siendo los Carmelitas los primeros misioneros llegados desde Brasil a la zona de influencia del Río Negro, la devoción a la Virgen del Carmen en Maroa se presenta con una vieja data. La Virgen del Carmen además es la patrona de muchos marineros, lo cual crea una especial significación para un pueblo como el arawako, ancestralmente de vida navegante.

La Virgen bajo la advocación del Carmen es intercesora nuestra ante Dios Padre. Ella nos acompaña constantemente en nuestra vida. En las alegrías y en las penas, en la soledad y en la compañía. Siempre recurrimos a Ella para que intervenga en nuestro favor. *¡Cuántas veces recurrimos a Ella! y ¡cuánta seguridad, fortaleza y esperanza encontramos en Ella y por Ella!* Que también la experimenten los enfermos, los que se sienten solos, los que no experimentan la cercanía de Dios, los pobres... todos los que necesitan el cariño como es el de una Madre. (Borobia, Web)

Su día es el 16 de julio. En ella parece concentrarse una mayor cantidad de promesas que en San Gabriel, según una percepción que podría ser acertada, considerando la magnificencia otorgada al poder de la Virgen para ayudar a los fieles. En julio además son las vacaciones escolares, lo que permite que muchos jóvenes maroños puedan integrarse a las fiestas e incluso pagar sus promesas. Como varios vienen de Puerto Ayacucho u otros lugares a pasar la temporada en su pueblo natal, está además presente la alegría del encuentro con los parientes.

Oración a la Virgen del Carmen
SÚPLICA PARA TIEMPOS DIFÍCILES

"Tengo mil dificultades:

ayúdame.

De los enemigos del alma:

sálvame.

En mis desaciertos:

ilumíname.

En mis dudas y penas:

confórtame.

En mis enfermedades:

fortaléceme.

Cuando me desprecien:

ánimame.

En las tentaciones:

defiéndeme.

En horas difíciles:

consuélame.

Con tu corazón maternal:

ámame.

Con tu inmenso poder:

protégeme.

Y en tus brazos al expirar:

recíbeme.

Virgen del Carmen, ruega por nosotros.

Amén." (Galindo y Rivero, Web)

Oraciones como ésta pueden ser escuchadas en las sucesivas procesiones de la festividad. El maroeño encuentra en la Virgen esa protección espiritual ante los nuevos tiempos. Ahora bien, son de marzo y de julio, de San Gabriel Arcángel y de la Virgen del Carmen, pero sobre todo son de Mastro.

Como se dijo en páginas precedentes, a través del proceso de formación del imaginario colectivo, los patronos (santos y vírgenes) de todos los caseríos y pueblos llegaron para sustituir a las divinidades arawakas, igual que en tantos otros pueblos colonizados de América. “Los develo aquí un momento, para reconocerlos, para comprender también a los hombres que los han creado y que los han escondido; pero luego los dejaré regresar a sus disfraces, a sus escondites... (Clarac, 2003, 12). Está claro para la etnología en general el papel de héroes sustitutos que juegan los personajes bíblicos impuestos por la cristiandad en los pueblos adoctrinados. San Gabriel Arcángel en Maroa no escapa a este rol que paulatinamente, de acuerdo a una mejor conciencia sobre el pasado, el pueblo maroeño podría ir catalogando como de imposición, a pesar de haberle rendido tantas promesas y fiestas. También el santo podría ser un Nápiruli o Kúwe falso, como el del Raudal de Jípana, creado para mostrarlo a las mujeres (Ortiz y Pradilla, 2003, 15), pues sólo los hombres podrían ver al auténtico Dios (González Nãñez, 1980). Para los baniva, Nápiruli como creador de todo, fue sustituido por el Dios católico. San Gabriel Arcángel sería un enviado del Dios, con similitud de poderes. Pero hacia las noches centrales, ubicadas en el día Patronal (24 de marzo o 16 de julio para Maroa), el santo es olvidado por completo, ante la aparición de otro Ser muy poderoso, para darle mayor peso a la dualidad del bien y del mal.

SIETE NOCHES ANTES DEL BOI

(No ha terminado el martes 15 de marzo de 2004, dejado atrás en el presente capítulo cuando se elevaron los Mastros.)

Juan Ramón, el que le dice “Juan B” a todo el mundo, me brinda dos cervezas. Sus frases favoritas son “Hijo de máquina” y “Cara e’ cumbia”. Esa noche estaré hasta las tres y media de la mañana, recibiendo palos (aguardiente) de los mordomos. No había luz eléctrica, así que opté por no usar las cámaras, previendo que la situación se extendiera por varios días²⁶ y me quedara sin grabar cosas más importantes. La primera noche no hay muchas reglas. Lo importante es beber y bailar. Yumi, amiga bionalista de Puerto Ayacucho que trabaja en Maroa, es la compañía perfecta para un recién llegado. Muy buena informante para no ser propiamente maroeña, aunque tiene ya dos años en Maroa y se ha adaptado al pueblo, tanto así que es miembro de la nómina de las fiestas. Bailé con ella una pieza, creo que de merengue. No sé bailar.

Martes, 16 de marzo de 2004; la fiesta de la primera noche es para amanecer y muchos lo hicieron. Por todo el pueblo hay gente amanecida y muy enratonada. Los borrachitos se quedan dormidos en cualquier parte. Pero en la noche hay fiesta de nuevo. Y la noche siguiente, y la que le sigue también. En total son diez noches de fiesta, aunque sólo la primera y la última son hasta amanecer. Las demás empiezan puntualmente a las ocho de la noche y terminan a la una de la madrugada. Antes, los fiesteros van casa por casa buscando a sus compañeros de nómina para ir a la misa de las seis de la tarde, que también se hace todos los días.

²⁶ Algunos comerciantes disponen de generadores eléctricos caseros y son la alternativa para resolver este tipo de inconvenientes. Uno de ellos me permitió luego conectar mis equipos para cargar las baterías.

Full bailes, raspa canillas y pare de contar. Mucho “Guárico”. Creo que aprendí a bailar...

Miércoles, 17 de marzo de 2004; llevo ya tres días confrontando borrachos. El lunes fue el que me quería tirar la cámara, el martes fue otro baniva, uno no parecía muy cordial cuando me reclamaba que yo me estaba enriqueciendo a costa de ellos. Y hoy es otro borracho que se cae y al levantarse cree que fue por mi culpa, porque soy el primero a quien ve. Pero todo se pudo controlar. El hombre quedó con un fuerte golpe en la frente.

Jueves, 18 de marzo de 2004; el baile de ayer fue tipo ejercicio físico, sin empujar mucho el codo, sólo unas dos cervezas. Hoy amanecí medio restablecido. Baño en el Guainía, completo. Luego, arepotas hechas por la señora Magalis donde la familia Cipriani, a Bs. 1.500 cada una. Es la casa de mi entrañable amiga Elizabeth, nieta de Banivas por línea materna y de caraqueños por la paterna. Es decir, es una caraqueña baniva. Tiene un piercing en la lengua y otro en la nuca. Me propuso ponerme uno.

Viernes, 19 de marzo de 2004; quinto día de fiestas. Mi cerebro debe estar cada vez más inservible. El día de hoy lo paso trabajando en casa. En el desayuno donde los Cipriani me entero que Elizabeth, quien es una de las yuizas de la fiesta, tiene problemas con su cargamento de “Guárico” que le corresponde brindar. Su hermano debe viajar en avioneta desde Ayacucho con el mismo y no lo dejan venirse por problemas con el permiso. Pero al final todo se arregla en base a “contactos”.

Sábado, 20 de marzo de 2004; no existiendo baños públicos para las fiestas, desde muchos rincones cercanos a la casa cultural se hace sentir un hedor a orines muy fuerte.

Domingo, 21 de marzo de 2004; en este primer domingo en Maroa, de acuerdo a la costumbre del profesor Omar González, hay que hacer algún paseo. Y lo hacemos. El destino es Victorino, el pueblo de Tomás Yusuino, donde la religión evangélica prohíbe

bailar y tomar aguardiente. Pero regresamos ese mismo día a Maroa, todavía queda fiesta por delante.

Lunes, 22 de marzo de 2004; según me informan, restan tres días y una noche (la de hoy) para que termine esta bacanal. A partir de este momento dejo de enumerar los días, ya que me doy cuenta que me queda mucho tiempo en Maroa y prefiero escribir en función de temas específicos...

Los días de las fiestas transcurren entre la cotidianidad del pueblo, donde no se detienen las actividades normales de todos los días, incluyendo el trabajo en la Alcaldía, a excepción de los dos días de amanecer, que de no caer en sábado o domingo, se dan feriados. Como está en el diario de campo, será alrededor de las cinco de la tarde que comienza el itinerario festivo de cada una de las noches que van desde el primer día de amanecer hasta el último. En específico son siete días iguales.

Carlos Gómez: -Ajá. Después de esa primera noche son siete días...

Miriam Yavina: -Siete días de mordomo.

CG: -¿Qué empiezan cuando salen a recogerlos? ¿Cómo empieza cada día?

MY: -Bueno, todos los días, por lo menos hoy en la tarde yo soy mordoma y después el yuiz sale a recoger los mordomos para rezar el santo rosario en la iglesia y después los mordomos se van para su casa a preparar todo lo que se tengan que llevar. Ya a las ocho de la noche todos tienen que estar allá pues. Pasan la lista, llaman y el que no está inmediatamente salen a su casa a amarrarlo. A multarlo.

CG: -¿Multa?

MY: -Bueno, que pague, que dé algo. Bebida... algo para la fiesta.

CG: -Ah bueno... ¿Y todos los días se termina la fiesta a qué hora?

MY: -Hasta la una, las dos, depende de la yuiza. Depende la hora que fijen. A la una o a las dos.

CG: -Y cómo es eso que tienen que estar todos sentados y el que quiera sacarlos a bailar...

MY: -No pero es que... Ahí tienen que estar bailando, porque si no se aburren... Tienen que estar bailando... la miniteca, si no acordeón, conjuntos, Maroa swing...

CG: -¿Cuál es mejor, Maroa swing o... (Ritmo Baniva)?

MY: -¡Los dos son buenos!

CG: -¿Y por qué pura raspa canilla?

MY: -Bueno porque eso sí es tradi... es lo que bailan en la fiestas patronales, raspa canilla... Cuando tocan merengue los viejitos se ponen bravos, porque ique se le cansan las canillas bailando merengue. Raspa canilla ellos brincan tranquilitos bailando pero merengue se les cansan la las piernas, las canillas y se ponen bravos. Y cuando tocan mucha raspa canilla los jóvenes se ponen bravos. Y así... Entonces tocan una parte raspa canilla, merengue, para que todos bailen. Complacen a todos.

CG: -Y la otra música de acordeón. ¿Cómo le llaman? ¿De donde viene?

MY: -Bueno, eso son música brasilera también, copiado del Brasil. O tocan raspa canilla también, con acordeón. Pero los abuelitos esos de Guzmán, que eran Lino y Bau, ellos tocaban muy... o sea, no tocaban raspa canilla si no la golondrina, el araguato, otro que se llama la pantaleta... que

era rapidito para que se le cayera la pantaleta... o los pantalones a los hombres. Y le decían la pantaleta. (Miriam Yavina y Carlos Gómez, Maroa, 2005)

Cuando saqué a bailar a Elizabeth Cipriani por primera vez, me amarraron una cinta en el brazo izquierdo al mismo tiempo que me indicaban la obligatoriedad de bailar diez piezas más sin salir de la Casa Cultural. Esto me ocurrió por no ser maroño y por estar “nuevo” en las Fiestas. Si no cumplía con las diez piezas la multa podría ser muy fuerte. Ser obligado a beberme una botella de “Guárico” completa en una sola sentada sería una opción.

La cantidad de normas que rigen las festividades podría ser un reflejo de los muchos tabúes ancestrales que mantienen los maroños, los cuales escapan de los alcances de este trabajo. Pero más que eso, son el reflejo de una necesidad por conservar los compromisos asociados a necesidades colectivas.

No se puede dejar pasar por alto la varita, un palito adornado con papeles de colores que cada fiestero debe portar de su casa a la casa de las fiestas siempre, de ida y vuelta. Las varitas, de diseños diversos, durante el recorrido para recoger a los fiesteros, son llevadas por cada uno y se cuelgan en un espacio de la pared del salón de fiestas previsto para eso, junto a los pliegos donde están anotados los miembros de la nómina. Este elemento podría no ser más que un distintivo, aunque hizo falta para este trabajo indagar si tiene un significado más preciso. En todo caso, representa una responsabilidad más el estar pendientes de su respectiva varita, como parte del serio compromiso del cual se forma parte.

Un solo testimonio asomó la posibilidad de sacrificios humanos en relación a las Fiestas de Mastro. Una madre entregó a su hija como ofrenda al “Divino” y así se acrecentó la fe del pueblo. Como quiera que pueda tratarse de una interpretación sobre la muerte de una niña después de alguna de las primeras fiestas, se deja ver una muestra del alto valor que sostiene al sacrificio personal en torno a la celebración. En otro testimonio la señora Miriam Yavina comenta que nunca, durante las fiestas, muere alguna persona, por más enferma que esté. Si su muerte es inminente, ocurre luego del final de la fiesta. El testimonio se debió a la muerte de un curripaco en Maroa justo a los días del término de las fiestas de marzo 2005, luego de estar convaleciente durante todos los días del evento.

Sí, eso comenzó porque... cuando vino esa santa, el santo de allá, el Divino, vino aquí y una muchacha, una mujer, como tenía una niñita, y dijo, yo no tengo pa darle al Divino. ¿Será que le doy a mi hija? Le dijo. Y se lo prometió. Y bueno, ahí estuvo, el Divino, hizo, cómo se llama, haciendo la limosna y cuando se fue murió la niña, se lo prometió. ¿Ve? Por eso es sagrado las fiestas patronales. Malo decir, cuando es la limosna, “no, yo no tengo qué regalarle”, nunca diga... eso es una falta de respeto. Y la niñita murió, y después de eso la gente comenzaron a tener fe en la santa y fe es todo lo que hacen. Eso es sagrado, eso es promesa, por eso es que lo amarran, eso antes era un castigo, un castigo eso... (Tomás Camico, Maroa, 2005)

Toda la fiesta es regida por numerosas normas cuyo cumplimiento es acatado con firmeza ineludible. A cualquier persona llena de prejuicios acerca del cuestionable apego del indígena a las leyes y responsabilidades sociales, le causaría sorpresa tanta seriedad y

solemnidad con respecto al orden y la reglamentación de las Fiestas de Mastro. Las reglas de las fiestas son esas leyes que el indígena se pone así mismo, aunque no sería extraña la participación de algún sacerdote católico en la formulación de algunas de ellas. El asunto es que se trata de la ley oral, no está escrita en ninguna parte. Son las leyes de los arawakos y cumplir la promesa sería la ley primordial. Si la importancia de la promesa se pierde, se pierde el poder de la palabra, el compromiso sin firma. Y en cada uno de los fiesteros se reconoce el compromiso, su preocupación por quedar bien es evidente en la mayoría de los casos.

POLKAS, RASPA CANILLAS Y MERENGUES

Las flautas que se tocan en el dabukurí, así como instrumentos arawakos como el pilón, han cedido espacio a nuevas formas de hacer música, las cuales a su vez han variado a través del tiempo. Sólo la música y los bailes de las Fiestas de Mastro podrían ser objeto de una tesis relacionada a la variedad de sonidos y danzas practicadas en estos pueblos, que van desde los kamararatas netamente vocales, pasando por la imitación del canto de los pájaros por los niños, hasta el uso del acordeón y los teclados electrónicos.

Los ritmos brasileiros y colombianos musicalizan la interculturalidad en Maroa y se manifiestan con el aditivo de la fe durante las fiestas. Si no que lo digan los únicos acordeonistas del pueblo, los baniva Alexis Áñez y José Luis Caidana, cuyo instrumento es tan sacralizado como las banderas y otros símbolos de las fiestas. Estos músicos, acompañados por el tamborilero, el cuatrista y el charrasquero, mantienen a través de un esfuerzo difícil de equiparar con cualquiera de los demás maroeños durante las fiestas, la sonoridad reconocida por todos como la más auténtica del evento. En casi todas las fases, ahí está el cuarteto, siempre presente, tocando sin descanso. A veces puede

hacerse incluso un trío, excluyendo el cuatro y tanto la charrasca como el tambor pueden ser tocados por cualquiera que tenga algo de oído musical, pero el acordeón sólo dos en el pueblo²⁷.

Esta música conocida como “de acordeón” o “tradicional”, como lo dijo antes Miriam Yavina, viene del Brasil. Hablar de su historia sería remitirse a la historia musical del Amazonas brasileiro, con la influencia nordestina y los vínculos con las Festas Juninas. Las polkas y los valeses, se remontan a la música y los bailes de salón traídos por los portugueses, con el acordeón como el instrumento más popular. Ni las Festas Juninas brasileiras ni las de Mastro maroñas pueden ser concebidas sin la música de acordeón. Pero mientras en Brasil este género musical conocido como música nordestina ha producido discos y cantantes importantes a nivel nacional, en Venezuela este tipo de música es prácticamente desconocida, encontrándose circunscrita a las festividades de Mastro.

No obstante la notable influencia brasileira, en Maroa se percibe un proceso de apropiación que no escapa de la creatividad característica ligada a la tradición. Los títulos asignados a cada uno de los temas grabados para efectos de esta tesis, tras la solicitud de un apoyo en este sentido por parte del grupo musical Ritmo Baniva, muestran pistas sobre la arawakización de las composiciones brasileiras: 01.- El Araguato; 02.- El Chiruchiro; 03.- Cabeza de Bagre; 04.- Cari Waitá; 05.- La Pantaleta; 06.- Paso Doble; 07.- Pa'ya y pa'ca (Golpe); 08.- Polka (Paso Doble); 09.- Buy; 10.- Para recoger mordomos y mordomas. Resalta que incluso lo que pudieran guardar del portugués ya casi no se nota. “El araguato” se baila haciendo movimientos que remedan a un mono,

²⁷ Los acordeonistas oficiales de las fiestas son dos, aunque uno que otro hace sus intentos. En el relevo podría estar un niño que se registró tocando un pequeño acordeón. Aparece en el documental Fiestas de Mastro en Maroa pero se escapó su identificación.

causando muchas risas en algunos, aunque los maroeños que lo bailan se lo toman muy en serio; “La Pantaleta”, como lo dijo Miriam Yavina, recibe este nombre porque a las mujeres se les puede caer su prenda íntima debido a lo rápido del baile... Y así cada título podría ser motivo de una investigación más detallada, incluso aquellos que pudieron ser inventados por los muchachos de Ritmo Baniva el mismo día de la grabación.

Luego, en orden de importancia, estaría el raspa canilla, música de origen colombiano, que también utiliza el acordeón como instrumento importante, pero el teclado le disputa el primer plano. Valdemar Clarín y Richard Camico, jóvenes baniva, se comparten el arte de tocarlo, cada uno para su grupo, el primero para Ritmo Baniva y el segundo para Maroa Swing. Llama la atención que Ritmo Baniva está integrado casi en su totalidad por los hermanos Clarín, apellido perteneciente al linaje baniva del mismo nombre, con la jerarquía de “Dueños de Canto”, al igual que el apellido Caidana, de José Luis, el acordeonista de Maroa Swing, esto de acuerdo a la estructura social baniva identificada por Silvia Vidal en 1987, citada por González Nández (1997), con lo que se hace patente la posibilidad de cierto carácter hereditario en los aspectos tradicionales de Maroa, tomando en cuenta que de acuerdo a las otras jerarquías –capitanes, brujos y servidores- la tradición dentro de cada linaje también pareciera mantenerse, a casi veinte años del trabajo de campo que generó estos datos²⁸. Tan es así que el padre de los hermanos Clarín, el señor Marcos Clarín, en los testimonios de sus hijos aparece como el primer ejemplo artístico a seguir.

²⁸ Los linajes Gusamana y Yavico aparecen con la jerarquía de capitanes; los Kerebi y Camico como brujos; los Cipriani y los Macuribana como servidores. En todos los casos, se puede observar mucha coincidencia con la actualidad de dichas familias y la jerarquía que detentaban en aquel entonces, pero valdría el esfuerzo para otro trabajo el precisar con más especificidad las estructuras sociales de la Maroa de hoy con la de hace veinte años.

Hoy día el raspa canilla es lo que se toca en vivo, aparte de la “tradicional”, por los grupos del pueblo. Pero ya se comienza a hacer sentir el interés por los más jóvenes hacia el merengue, la salsa y otros géneros bailables. El sonido o la miniteca de los hermanos Clarín se encarga de complacer los nuevos gustos, durante las pausas de los grupos, que tocan en casi todas las fiestas intermedias y nunca faltan en las veladas más importantes.

Una que otra noche se pueden dar serenatas en algunas casas. La fiesta se prolonga más allá de la Casa Cultural. Las salas o la calle frente a cualquier vivienda son ocupadas por los serenateros y cualquier otro que quiera participar. Pero sólo se toca la música tradicional, la de acordeón. La serenata es un gesto de amistad por parte de quien la contrata. El que la recibe debe ofrecer por lo menos tragos a quienes lleguen y las pequeñas fiestas semiprivadas se pueden extender hasta las tres de la mañana o más. Varias casas serán visitadas, encontrando un pretexto para no levantarse tan temprano en esos hogares.

EL BOI

Los maroños pronuncian “buy”, pero se debería escribir “boi”, siendo fieles a la morfología del portugués. Es el símbolo central del cierre para las Fiestas de Mastro y después de los dos palos y el santo o la Virgen, es posible que sea el más importante de los elementos simbólicos de la celebración.

En julio de 2005 asisto a la parte final de las fiestas de Mastro en honor a la Virgen del Carmen²⁹. En específico estoy un día antes de la ida a la selva para cortar la leña de las fogatas que se le encenderán al Boi y además servirán para sellar amistades y

²⁹ En marzo de 2004 también lo hice, pero para efectos de la tesis preferí citar el diario de campo de julio 2005.

noviazgos. El día de mi llegada hay un juego de fútbol entre las selecciones de Maroa y San Carlos de Río Negro, “los eternos rivales” del Amazonas según Alexis Añez y Antonio Camico, los baniva narradores del encuentro realizado en la cancha principal del pueblo, amenizado como siempre con el sonido de los locutores³⁰. Empezó ganando Maroa con un gol de Leomar Clarín, uno de los integrantes del grupo Ritmo Baniva, pero en el segundo tiempo San Carlos se iría arriba y ganarían el partido. Entre el público hay gente de muchas partes. Reconozco a varios amigos curripaco de Victorino. Los encuentros deportivos han pasado a integrar la programación de las Fiestas de Mastro. También se dan partidos de futbolito y voleibol masculino y femenino.

En la madrugada del día de la víspera, hacia la noche final de la fiesta, se escuchan unos cohetes que llaman a levantarse para comenzar todos los preparativos. Alrededor de las diez de la mañana, antes de salir a la selva para la búsqueda de la leña, mientras todos los hombres almuerzan cabezón en la casa de uno de los Yuices para ir bien alimentados a la faena de leñadores, aparece una motosierra como nueva aportación de la tecnología, en sustitución del hacha. Claro que muchos todavía usarán la antigua herramienta, la cual se puede ver apoyada en la pared o en las manos de sus dueños.

También aparecen los acordeones, son dos, uno tocado en serio por José Luis Caidana, mientras que otro es tocado como en juego por uno de los yuices de la fiesta. El trío de músicos son en esta oportunidad José Luis Caidana, Tomás Camico (tambor) y Richard Camico (charrasca). Pero ya la música del acordeón no se escucha igual. La motosierra hace mucho ruido. Claro que ayuda a que el trabajo sea más rápido. Pero era muy distinto cuando sólo el ruido de las hachas servía de compás adicional al tambor.

³⁰ Para los juegos de fútbol menos importantes en Maroa, por lo menos llevan al campo de juego un equipo de sonido y escuchan música a todo volumen durante todo el partido.

Como diría el abuelo Sandalio... "Otro cambio ya..."³¹. Una botella de aguardiente apretada contra el pecho de un muchacho que viste su franela vinotinto con el logotipo de la Federación Venezolana de Fútbol y otras franelas rojas con el texto "Venezuela ahora es de todos", resaltan dos de las pasiones maroeñas: el fútbol y la política. Por supuesto, las visten para cortar la leña de las fiestas.

En el pueblo mientras tanto, las mujeres arreglan la Casa de las Fiestas con cintas de papel y globos. Llega el grupo de cortar la leña. Varias horas bebiendo aguardiente bajo el sol se notan en su estado de euforia mezclado con cansancio. Aparecen sin la leña porque la trae un camión que se usó para eso. Un dúo de "jodedores" se juega conmigo y el sonidista³² remedándonos con palos, potes de plástico y bejuco utilizándolos como trípode, boom, cámara, audifonos y cableado. Hacen que graban al grupo que llega y a nosotros, bromeando para la hilaridad de todos.

Pero en la plaza del pueblo hay un acto público con una gente que ha llegado de Caracas. Hasta un grupo warekena vino de Wayanapi a hacer una demostración de su rito de paso. Según la lamentable apreciación de los organizadores, el acto es tan importante que no debía ser "importunado" por el jolgorio tradicional y alguien se acerca para mandar a callar al Diablo, a Richard Camico, a José Luis Caidana... No sabían con quienes se estaban metiendo. La crema y nata de los baniva. Y el diablo con su aguardiente respectivo en la cabeza... "¡Respeten la tradición! ¡Yo indio baniva!" Y los warekena haciendo su simulacro para los de la capital... "Banivero propio, nativo de aquí de Maroa" insiste El Diablo. Cuando llega el camión con la leña se apaciguan un poco los ánimos caldeados. Política y tradición se cruzaron.

³¹ Testimonio presente en el documental Las Advertencias de Mandú (2005).

³² Me refiero a Jhonatan Freitas, con quien tuve el gusto de trabajar en este viaje para la realización de la serie Somos, producida por el Ministerio de la Cultura a través de la cooperativa Estrella Films.

Entre dos o tres hombres se encargan de ordenar cada uno de los diez montoncitos de leña. Los niños merodean observándolo todo. Luego parte del grupo se va a la casa del Yuiz Principal (en este caso es Lázaro Bueno, indígena yeral) para refrescarse con lo que éste les pueda ofrecer. La búsqueda de leña es un evento muy parecido al de la búsqueda de los palos de Mastro. En ambos se trata de algo encomendado sólo a los hombres, mientras las mujeres se dedican a los preparativos en la Casa de las Fiestas. Y no es que en lo cotidiano las mujeres no puedan tomar un hacha e ir a cortar madera en el conuco para hacer carbón, cosa que practican todavía varias baniva. Como ya se dijo, los rituales festivos separan a hombres y mujeres en contradicción a la cotidianidad, donde por lo general hacen las cosas juntos. Tal vez se trata de algo práctico simplemente, así como cuando los hombres van a cazar y las mujeres deben quedarse en casa con los niños, no se hace por dogmatismos, si no por razones prácticas. Aunque también está el factor mítico. En la mitología, hombre y mujer tuvieron diferencias que en las festividades actuales se reviven.

Por supuesto, siendo parte de la festividad, en la búsqueda de leña también hay mucho aguardiente, incluso más que cuando los palos de Mastro, pues se trata de una faena un poco más larga y complicada. Un balde grande, de esos que aguantan hasta 50 litros de agua, está repleto de “Guárico” mezclado con jugo de parchita. El que quiera va y llena su vaso improvisado, sacado de una botella de plástico cortada por la mitad o de cualquier otra cosa. Tumar árboles, cortarlos hasta llevarlos a los trozos del tamaño justo y amarrar los bojotes con bejuco para tener suficiente material tanto para las fogatas del Boi, como para preparar la comida del día siguiente, implica una entrega colectiva que cada vez es más conmovedora, en tiempos que la desunión podría estar marcando a los maroños, por

razones que se terminarán de abordar en el capítulo que sigue. En julio de 2004 un hombre lloraba en medio de su borrachera, bailando frente a los músicos cuando se buscaba la leña, diciendo frases incoherentes sobre su orgullo de ser indio y de su tradición. La proximidad del final de la fiesta por ese año y el saber que los hombres no volverán a tener un momento de tanta unidad hasta el otro año, sobre todo allí, en la selva madre, bien pensado podría arrancarle lágrimas a cualquiera. Cuestiones de sensibilidad o de algo latente en el inconsciente, que aflora en algunos de vez en cuando.

Quedan las pilas de madera listas en la calle que pasa frente al puerto y el día continúa con la recolecta de limosna, como se dijo una de las costumbres más antiguas de las relacionadas a la versión actual de las fiestas tradicionales, de hecho podría ser la que originó o la que llegó junto a la intención de festejar a los santos patronos. El momento de la limosna comienza casi a la par que se termina de ordenar la leña. El sol pareciera estar siempre radiante para acompañar al grupo que lleva al santo o Virgen de casa en casa por todo el pueblo. Las sombrillas abundan. Siempre es una mujer quien lleva al patrono. A ésta alguien la cubre con una sombrilla, pues lleva las dos manos ocupadas con una versión pequeña de la Virgen o el santo. En el caso del santo se trata de una figura de madera sobre la cual se dice que fue la que llegó a Maroa originalmente.

Y después sale la limosna, en todas las casas con el santo... y la gente dan... lo que puedan dar. Dinero, o casabe, aguardiente, mañoco, caramelo, chicles, cigarros, velas, lo que puedan dar. Esa es una ayuda más para la fiesta. Porque ya esa noche es la noche buena de la fiesta, como un 31 de diciembre. (Miriam Yavina, Maroa, 2005)

Bueno la limosna, eso se agarra pa la comida, mañoco, casabe, plátano, si dan yuca, si dan mapuey, ñame, eso se va recogiendo, para después compartirlo el día de los mordomos, de las ayudantes, de las yuizas, del yuiz, de totitos esos se les reparte. Si dan real una parte pa la yuiza y otra parte pal padre pa que compre velas pa la santa. Ajá, y ahí se comparte todo eso. (Tomás Camico, Maroa, 2005)

Los Yuices Principales, el día de la víspera, también salen mientras unos van a buscar la leña, como decía anteriormente, salen las yuizas, con los mordomos y mordomas, y comienzan de casa en casa a buscar la limosna, esto se inicia a la una de la tarde, cuando el párroco da la campana para que está saliendo el santo patrono de la iglesia, y van de casa en casa donde uno llega y entra una persona, que es el que pide la limosna a nombre del santo patrono, uno llega y puede ofrecerle lo que es velas, dinero en efectivo, puede dar comida, mañoco, casabe, lo que era tradicional antes, ahora se da pasta, arroz y ellos van de casa en casa, recorriendo todas las casas y pidiendo la limosna. El santo después cuando le cumplen les desea al que está, o el que está a nombre del santo pidiendo la limosna, le desea lo mejor para toda la familia. Y así van hasta que terminan de entregar la limosna. Se concentran en la Casa Cultural y ahí hacen repartición en el sentido de que cada integrante o yuices debe llevar algo para cuando preparen la comida. Tiene arroz, tiene casabe y si falta algo, en dinero, se lo dan. Igualmente, el dinero de la limosna, sirve para dejarle al santo patrono en la iglesia y una parte se le da a veces a los maestros de sala, que son los que siempre están pendientes de la limpieza de la Casa Cultural todos los días,

que son maestros nombrados por los mismos integrantes de la fiesta y ellos tienen que estar todas las noches. Su función a veces es evitar que los animales perros entren a la Casa Cultural y si hay personas en estado ebrio que se están durmiendo, ellos ayudan a sacarlos hacia la parte de afuera, para evitar... (Balduino Añez, Maroa, 2005)

La limosna es la recolecta en pro del máximo compartir del pueblo que representa la comilona del día siguiente, en la cual, si bien los yuices como principales responsables son quienes muchas veces terminan dando el mayor aporte, la limosna es una contribución relevante para repartir el sacrificio de la promesa. Los yuices se encargan de administrar todos los recursos. Sólo las velas tienen un destino único, que es el santo o la Virgen. Todo lo demás es repartido a los distintos responsables de cada mesa a servir para la comilona.

Luego de un rosario final de víspera, el santo o la Virgen en su tamaño grande, quedan iluminados por varias velas cerca de la puerta de la iglesia, pero del lado de adentro, porque al día siguiente, luego de la última procesión antes del tumbe de los Mastros, la estatua será ubicada del lado de afuera, con gran cantidad de velas encendidas a sus pies, colocadas por los fieles tras dejarse llenar de esperma las manos durante todo el recorrido de la procesión y los rezos finales frente a la iglesia.

LA NOCHE DE LOS YUICES

Como todas las últimas ocho noches, los integrantes de la nómina hacen presencia puntual a las ocho de la noche en la Casa de las Fiestas, con su respectiva varita, que cuelgan en la pared al fondo del salón, en el lugar dispuesto para ello. Como todas las noches, el Yuiz lee la nómina completa en voz alta y sirviéndose del sonido de la miniteca, comprueba nombre

por nombre que todos estén presentes. La diferencia de esta noche con las demás es que desde los vestidos de los fiesteros y público en general hasta la decoración de la Casa de las Fiestas, son como de gala. Lo que se viene es la gran noche final.

En esta ocasión, al fotógrafo y camarógrafo que anda en el pueblo –es decir, quien escribe– no se le hace nada difícil hacer fotos. La gente quiere ser retratada con su elegancia, su maquillaje, sus peinados. Y si es junto al Santo mejor. El Diablo Tomás Camico esa noche aparece con camisa y pantalón blancos, de punta en blanco pues.

Poco a poco llega todo el pueblo a instalarse en la plaza Bolívar, de cara a la Casa de las Fiestas, con los Mastros en el medio, en la calle. Varios traen sillas desde sus casas y hacen pequeños grupos. Otros se sientan en la acera o en los bancos de cemento de la plaza. Todos aguardan el momento de entrar a bailar con la aparición del primer grupo, sea Ritmo Baniva o Maroa Swing. Incluso para esta noche pueden ser invitados grupos de San Carlos, San Fernando o Puerto Ayacucho. Todo depende del presupuesto o las diligencias de los yuices. También aguardan por los pasapalos y bebidas de los yuices, quienes esta noche no escatiman esfuerzos por hacer la mejor de todas las noches. Además de “Guárico”, esa noche pueden brindar cerveza, ron y vino. Lluvias de caramelo caen en la calle y en seguida una nube de muchachos aparece para no dejar ni uno solo en el suelo. Cuando comienza el baile de raspa canilla, las parejas también reciben su porción de caramelos. Del lado opuesto a la tarima donde están los músicos y el sonido, se disponen varias mesas, una al lado de la otra, conformando un largo mesón donde el que quiera puede llegar a pedir aguardiente. Si los convences, tal vez ofreciendo algo a cambio a posteriori –las primeras copias del video de las fiestas, por ejemplo–, los yuices podrían regalarte una botella de vino de Brasil para ti solo. Muchas gracias Yuiz Principal.

Una hilera de sillas que rodea todo el salón, sirve de asiento a todos los fiesteros. En estas sillas no se debe sentar nadie que no sea de la nómina. Sólo la noche principal se ubican nuevas sillas junto al mesón, más que nada para las madres que andan con sus niños. Pero lo ideal para los fiesteros es no estar sentados mucho tiempo. Lo ideal es que los saquen a bailar. De un lado están los hombres sentados y del otro las mujeres. Sirve que bailen entre ellos, pero lo mejor es si viene alguien de afuera.

En los alrededores de la plaza, teniendo la calle donde están los Mastros como eje central, se instalan varios puestos de comida y bebida. El colombiano que vende hamburguesas “24 horas” monta su puesto junto al de unos warekena maroños que tienen un restaurante muy recomendable y aprovechan la fiesta para vender platos de arroz con pollo. Una señora baniva instala su venta de empanadas también, la misma que tiene todas las noches en la puerta de su casa. Del otro lado de la calle, otra señora baniva vende empanadas y refrescos a muy buen precio. Más allá hay un puesto donde se vende cerveza. Esto es lo que se acerca más a una feria en las Fiestas de Mastro. Pero todavía faltaría mucho para eso. A diferencia de la mayoría de las celebraciones en el país, las de Maroa siguen siendo fiestas y no ferias. Como ejemplo las de los pueblos merideños, donde desde días antes ya decenas de comerciantes venidos incluso desde Colombia, guardan sus puestos en las aceras de la plaza Bolívar. Además, la Casa de las Fiestas en Maroa sigue siendo imponente ante cualquier kiosko improvisado.

... la fiesta, en sí, la Casa de la Fiesta, es como muy sagrada, no se baila con gorra, no se baila totalmente descotada, la gente que llega a ver la fiesta no puede ir a sacar a una mordera porque eso es como delicado pero, en realidad no es que sea delicado, sino que, en otras palabras, eso es como

una ley que le ponen allí para que esa persona que está llegando y va a bailar con uno de estos, ok, que siga bailando, lo amarran, le ponen su cinta y que siga bailando, no es que no, usted no puede bailar con ella. ¡No! Sino que esa es una forma de atraerlo, de amarrarlo pa' la fiesta. Y así va a tener que ir todas las noches. Y bailar toda esa noche, depende de la penitencia que le pongan los Yuices ahí...
(Eufemia Vásquez, Maroa, 2005)

Como la iglesia, la Casa de las Fiestas se inviste de un valor simbólico especial, con normas y controles específicos y espacios bien definidos. Las reglas en la Casa de la Fiesta, la solemnidad en su uso, recuerda a la iglesia y el respeto que se debe guardar en el momento de entrar, pero incluso, por lo menos en la noche final, la Casa de las Fiestas pasa a ser mucho más importante que la iglesia, en la cual el santo recibirá pocas visitas, para hacerse fotos con él, por ejemplo, o recibir alguna vela y oración. La Casa de las Fiestas es sagrada también, pero esta noche está repleta de gente, mucho más de la que cabe en la iglesia de Maroa.

Durante las Fiestas de Dabukurí, es en el centro del pueblo, en el patio central, donde se organiza todo el evento, depositando las frutas sobre esteras para el convite. La Casa de las Fiestas se encuentra en pleno centro de Maroa y es, junto a la Alcaldía, de las construcciones más “monumentales” a la par de la iglesia. En el centro de los poblados tradicionales, sin necesidad de otra cosa que el suelo, ocurrían los eventos más relevantes del día a día arawako. “Hasta el presente no nos ha resultado tan sencillo, como lo planteaba el abate Gillij, observar la curación chamánica que según él se efectuaba en aquel entonces en medio de la plaza del pueblo” (González Nájuez, 1980, 100). El mundo mágico religioso del arawako encontraba su lugar de proyección en un sitio de

total dominio público, en el lugar preferencial. Hoy el ritual chamánico, en manos de pocos conocedores, se practica en el patio de sus casas, casi a escondidas, casi en secreto, en los barrios periféricos de Maroa, por parte de sabios de la etnia curripaco. De chamanes baniva, por ejemplo, se tiene noticias de uno que vive y trabaja en Comunidad, aldea situada aguas abajo por el Guainía, pero ya en Maroa no quedan, aunque el menos pensado tiene grandes conocimientos sobre las yerbas y las curaciones.

En la sociedad primitiva el rey suele ser hechicero, además de sacerdote; es más, con frecuencia parece haber obtenido su poderío en virtud de su supuesta habilidad en la magia, blanca o negra. Por esto, y con objeto de comprender la evolución de la majestad y del carácter sagrado que de ordinario investían el cargo a los ojos de los pueblos bárbaros o salvajes, es esencial familiarizarse con los principios de la magia y tener alguna idea del ascendiente extraordinario que este antiguo sistema de superstición ha tenido y tiene en la mente humana en todos los países y en todos los tiempos. (Frazer, 1941, 34)

Omitiendo algunas nociones de Frazer como la de “bárbaros”, “salvajes”, “superstición”, para no caer en discutir las pues obviamente hoy día no pueden ser admitidas por la etnología, considerar estos “sistemas” y su ascendiente universal citando a quien hiciera un recorrido importante por numerosos rituales del mundo a principios del siglo XX, hoy en pleno comienzo del XXI llama a la reflexión las transformaciones de tantos ritos y sin embargo, cómo por ejemplo las esferas de lo sagrado se transfieren a otros

símbolos, nuevos representantes, lugares diferentes. Ya el chamán no atiende en el centro del pueblo, pero tampoco el poder se encuentra en el párroco de la iglesia cristiana, quien a duras penas bautiza los Mastros al inicio, para luego alejarse de todas las celebraciones. El poder podría estar ahora en el Alcalde o la Alcaldesa, con su oficina en la Alcaldía, junto a la Casa de las Fiestas, en pleno centro del pueblo. Pero el valor mágico religioso jamás podría transferirse a una persona asistida por intereses tan distintos a los dictados por la tradición ancestral. Más bien, el poder en estos días, por lo menos durante las fiestas, lo tiene el colectivo, ocupando el centro del pueblo para la celebración, creyendo en la armonía por encima de todo.

LAS FOGATAS

A las doce de “la noche de los yuices”, “la gran noche”, saldrá el Boi. En ese momento lo mágico religioso encuentra en un animal su máxima representación. En él se concentran todas las energías renovadoras que persigue un colectivo arrastrado por la fe en el pueblo, más allá de la fe cristiana o la fe en cualquier otro Mesías.

Antes de salir, el Boi es terminado de elaborar en una morada oscura, preferiblemente una casa abandonada, donde sólo los hombres pueden entrar. Este sitio puede estar en cualquier calle del pueblo. Apenas unas velas sirven para iluminar el espacio. El Boi es como un toro, se hace con tela negra, una cabeza de cartón adornada con cachos y lentejuelas y hacia el otro extremo del alargado y robusto cuerpo un rabo muy real. La estructura es de suficiente tamaño para que entren tres hombres, quienes semidesnudos se introducen agachados dentro de un animal con mucho significado. Estos hombres deben permanecer de incógnitos, prueba de la entrega anónima al sacrificio físico más fuerte de toda la fiesta. Bailar al Boi implica estar durante casi una hora moviéndose

con el cuerpo doblado por la mitad, sometidos al fuerte calor producido por la tela negra que los cubre, sin descuidar los “mugidos” que deben emitir con fuerza constantemente, ni los pasos del baile.

La casa oscura donde aguarda el Boi por su aparición ante el público, recuerda la gran roca o piedra donde habitaba Nápiruli, el Dios creador baniva -según el mito citado páginas atrás- en tinieblas, donde no estaba más que el Dios en un principio y luego sería ocupada por los hombres. Casi ciegos y desnudos en el interior del Boi, donde la visión es muy limitada, los “promeseros” estarían representando a aquellos primeros humanos.

Al mismo tiempo, en el escondite del Boi están dos animales que lo escoltarán, de los cuales “La Matraca”, hombre disfrazado de pájaro, parece ser el mayor responsable de que nadie interfiera con el baile del Boi. La Matraca y su compañero, un disfraz de hombre lobo, podrían ser la reminiscencia de aquella tropa de Nápiruli, constituida por animales pensantes.

...podemos señalar que es de especial trascendencia, sobre todo en sus ceremonias rituales, la vigencia de sus antepasados míticos. Al parecer, según sus relatos míticos, en la época primordial de NÁPIRULI "EL CREADOR", los animales eran seres pensantes "como la gente" y el alma de esos antepasados míticos constituye su *IMAKANASI* o su TOTEM, es decir, ese animal fue su padre o su progenitor y desde aquel tiempo de él desciende. Los banivas también lo poseen y le llaman *ULUNASRI*, y los indígenas yeral (tupi-brasileros) le llaman TAPUYU. Los caboclos o criollos brasileros (región amazónica) confunden taptiyu con "apellido". (González Nãñez, 1980, 128)

La relación de los arawakos con el inframundo y los animales-humanos o seres antropomorfos, plantea la cuestión de los procesos que llevaron a transformar consciente o inconscientemente, a los seres mágicos de las creencias mitológicas, en símbolos si se quiere extraños como el Boi. Estas transformaciones simbólicas los ubican en análogas circunstancias universales de la historia de tantos pueblos del mundo.

...El mito es el dominio de las identificaciones múltiples: Proteo nunca es Proteo, unas veces viejo, otras ola, otras serpiente”. No tiene identidad precisa, de ahí la imposibilidad de las definiciones a priori, o de los conceptos asegurados por lo que enloquece el pensamiento moderno: el de la Historia, de lo político y de lo social racional. (Maffesoli, 2001, 17)

Agustín Martínez (2006) advierte que se puede dar por terminado el empeño del pensamiento moderno por lograr la unidad de lo diverso. La diversidad pasa a ser indomable, comenzando por los mismos animales que aparecen en Maroa para representar la continuidad de las más arraigadas creencias. Acompañado por la música de acordeón, con el cuatro y la charrasca respectivos, “la tropa” encabezada por los abanderados de siempre, una bandera blanca (el bien) y otra roja (el mal), custodia al Boi, que es sacado con dificultad a través de la puerta de su escondite. Unos cincuenta niños o más, aguardan por esta aparición con pasión desenfrenada. Más que al Boi, le temen a los guardianes, en especial a la matraca, que con su pico de madera operado a través de un mecanismo de cuerdas por el disfrazado, puede herir a cualquiera que se propase.

El contingente de niños corre por todas las calles, huyendo de esa tropa monstruosa y sagrada que irrumpe en el salón de fiestas ante el aplauso del pueblo, para bailar de un

lado con los gemidos del Boi y la música tradicional. Unos baniva exultantes se acercan para tocar al Boi aunque sea por un momento, para bailar con él. Si lo hacen de buena manera o son hombres de respeto y jerarquía, la matraca no se mete con ellos, pues sabe diferenciar cuando se le acercan al Boi con verdadera devoción. El Boi a su vez necesita de guías, varios hombres que le dan indicaciones a quienes conducen al toro. Un animador montado en la tarima dice palabras al público a través del micrófono, enaltecendo “la tradición del pueblo arawako: los baniva, curripaco, yeral, baré, warekena...”. Se termina la pieza y hay una pausa. “Agua, el Boi quiere agua, agua para el Boi”. Los ayudantes del Boi le pasan a sus ocupantes vasos con agua por debajo de la tela. No se asoman ni siquiera las manos. También reciben “Guárico” y luego vuelven a bailar un poco más, antes de salir por una puerta de la sala diferente a la que usaron para entrar, en dirección hacia las fogatas encendidas hace instantes, conservando la mayor candela posible para el recorrido de la tropa.

... a ciencia cierta, no se sabe muy bien qué representa el Boi, si es que al pasarlo por la hoguera representa que están quemando el mal, o es que están saliendo del mal, que el santo está aplastando el mal, o sea de repente pueda que pase eso, ves, o sea, simboliza al Diablo en la hoguera, pienso yo... (Nilvio Camico Yanave, Maroa, 2005)

“Que el santo está aplastando el mal...”. La esencia de Nápiruli podría estar en el santo. San Gabriel Arcángel en su papel de héroe bíblico, reemplaza o representa al héroe civilizador arawako llamado con tantos nombres de acuerdo a los distintos pueblos.

Sin embargo, no es de sorprender que para el maroeño actual, su antiguo Dios creador haya pasado a ser el Diablo. Al preguntarle a los baniva quién es Kúwe o Nápiruli, aseguran sobre todo que es un diablo o el Diablo, aunque está como flotando la versión donde lo asocian con las creencias antiguas, pero sin mayor precisión. Por otra parte, en la mitología oral de años atrás, se menciona un diablo creado por Nápiruli, con lo cual se refuerza la necesidad de la dualidad o el juego de los opuestos. Según aquella mitología, Nápiruli no sería el Diablo para los baniva, pues ya existe otro personaje que se llama Katsimanali.

...resulta casi inconcebible que con los continuos atropellos de los misioneros, soldados y colonos se pudiera mantener la estructura religiosa y cultural aborigen inalterada. Los daños ideológicos son evidentes por ejemplo en el caso de una divinidad arahuaca conocida por *Kúwe* entre los warekenas, *Kúwai* (curripacos y piapoco), *Katsimanali* (entre los baniva), *Yurupari* (entre los Yeral) y *Kúweti* (entre los maipure según el Padre Gillij). Pues bien, los misioneros le dieron a esta divinidad el nombre de "DIABLO" y así la llaman hasta nuestros días los propios indígenas. Este ejemplo nos parece una buena prueba estereotipada del etnocidio cometido IN PRINCIPIUM ERAT VERBO. (González Nãñez, 1980, 86)

La fuerza del Boi, su presencia, la fascinación despertada en la gente, hacen ver a tal etnocidio como algo no concretado, un intento fallido. En la mitología baniva registrada por González Nãñez (1980), la presencia de Katsimanali, definido como un diablo creado por Nápiruli, con los mismos poderes que éste menos el del fuego, se presenta una figura maligna opuesta al bien.

Lo que existe del diablo es sólo su alma, porque el dios Nápiruli se vio en la obligación de matarlo ya que hacía mucho daño a los seres humanos, llegándose incluso a tragar a unos muchachos.

La muerte del diablo según la leyenda ocurrió así:

"Ya estaba por amanecer y Katsimanali tenía frío. Entonces le dijo a la gente presente (Nápiruli y su familia)

-Yo me iré de aquí. Nápiruli le contestó:

Baila con nosotros si quiera una vez más. Katsimanali contestó:

-Parece que me quieres matar. Yo soy el agua, el árbol, la piedra, la tierra, el hierro, el mundo. Si me quieres matar, hazlo con el fuego.

Y Nápiruli le respondió:

-No, no lo vamos a matar, lo vamos a prender una hoguera para que baile a su alrededor y se lo quite el frío.

Entonces bailó con la gente y lo llevaron muy cerca de la hoguera y lo empujaron. Entonces se quemó y su espíritu se fue hacia el cielo".

Entonces el Boi sería la transfiguración de Katsimanali. La adoración que se le rinde tiene que ver más con la reminiscencia inconsciente a la ya muy lejana mitología en general, pues no se ven muestras de odio hacia lo que es un símbolo del mal. De acuerdo a lo observado en la fiesta, los niños le temen es a la matraca o al hombre lobo, no al Boi. Los hombres gustan bailar con el Boi, que junto a los santos o vírgenes, representa todo aquello dejado muy atrás por el devenir y la funcionalización de lo apropiado durante los procesos de colonización (Martínez, 2006). En la búsqueda festiva de la armonía, el mal

debe ser derrotado por el bien. La simbología sería secundaria ante tal propósito. Esto es lo que debe prevalecer sobre cualquier confusión a la que se pueda prestar toda esta complejidad de tiempos e imaginarios superpuestos en un subconsciente como el del maroño actual. No obstante, el combate contra lo negativo, no implica un acto fuerte, violento o agresivo. El Boi es bailado con alegría, se le rinde respeto al enemigo, el pasarlo por el fuego es un acto de purificación, más que de eliminación física.

...el recuerdo de un acontecimiento histórico o de un personaje auténtico no subsiste más de dos o tres siglos en la memoria popular. Esto se debe al hecho de que la memoria popular retiene difícilmente acontecimientos “individuales” y figuras “auténticas”. Funciona por medio de estructuras diferentes; categorías en lugar de acontecimientos, arquetipos en vez de personajes históricos. El personaje histórico es asimilado a su modelo mítico (héroe, etcétera), mientras que el acontecimiento se incluye en la categoría de las acciones míticas (lucha contra el monstruo, hermanos enemigos, etcétera), (...) el recuerdo de los acontecimientos históricos y de los personajes auténticos es modificado al cabo de dos o tres siglos a fin de que pueda entrar en el molde de la mentalidad arcaica, que no puede aceptar lo *individual* y sólo conserva lo *ejemplar*. (Eliade, 2001, 42-43)

Un animal tan atípico en la fauna amazonense como un toro, no podría ser motivo de veneración por sí solo. Por algo el intento de introducir la ganadería en el Amazonas no ha funcionado. A los indígenas por tradición no les interesa la cría de animales. Eso suena a cautiverio, es anti natura. El Boi que anda por las calles fascinando a los niños no es un

toro. Los que asustan son las matracas, que cuidan la majestad del Boi. El Boi que colma la Casa de las Fiestas en el momento de su presentación tampoco es un toro. El Boi no es un toro en ningún momento, es el símbolo negativo que debe ser aplacado, mas no sacrificado. Ni para el arawako antiguo, ni para el maroëño actual, existió esa capacidad de odiar al enemigo, que caracteriza a otros pueblos del mundo más avenidos hacia las posiciones radicales de enfrentamiento o dominación.

Terminada la aparición del Boi, quedan los niños jugando a saltar las fogatas, burlando las llamas sin percatarse de que la suela de sus zapatos queda chamuscada. Pero en tono más serio, parejas de hombres con mujeres, mujeres con mujeres y posiblemente algún hombre con hombre, unidos por un cinturón o una cinta que sujetan con las manos, pasan a los lados de cada fogata, sellando amistades, noviazgos o compadrazgos al calor del fuego. Esta costumbre también viene del Brasil y representa la necesidad del compromiso amistoso entre las personas de estos pueblos, donde sobre todo el ser “compadres” implica un vínculo inquebrantable de por vida.

Havia duas formas principais de tornar-se compadre e comadre, padrinho e madrinha: uma era, e ainda é, através do batismo; a outra, através da fogueira. Nas festas de São João, os homens, principalmente, formavam duplas de compadres de fogueira: ficavam um de cada lado da fogueira e deveriam pular as brasas dando-se as mãos em sentido cruzado... Os laços de compadrio eram muito importantes, pois os padrinhos podiam substituir os pais na ausência ou na morte destes, os compadres integravam grupos de cooperação no trabalho agrícola e os afilhados eram devedores de obrigações

para com os padrinhos. A instituição beneficiava os patrões, que tinham um séquito de compadres e afilhados leais tanto nas relações de trabalho como nas campanhas políticas, quando se beneficiavam do voto de cabresto. (Vitalli, 2006, Web).

Resulta significativo que estas parejas ahora “bautizadas” por el fuego, hagan su ritual luego de la purificación del “maligno”. En el ambiente habrá quedado, más limpio que nunca, el clima de fraternidad y armonía para las uniones más sinceras. No obstante, es posible que este aspecto tradicional esté cayendo en desuso y no se le dé la misma importancia de antes. La ausencia de parejas varoniles, comprueba que el sello del compromiso entre dos hombres como compadres para toda la vida, tiene que ver con nuevas formas de sociabilidad que podrían ser perjudiciales. Esto se aplica tanto a la realidad maroña como a la brasilera.

O compadrio ainda vigora em muitas localidades, mas o processo de urbanização que hoje atinge todas as regiões do país enfraquece essa instituição e promove diversas mudanças nas formas de sociabilidade. Atualmente, os favores (doações, pagamentos, promessas) têm sido mais importantes nas eleições do que a lealdade advinda dos laços de compadrio. (Vitalli, 2006, Web).

Así, se ve cómo los compromisos políticos, por encima de todo, se configuran como la novedad en las relaciones entre individuos. Ya no hace falta saltar hogueras para tener alguien en quien contar. El líder político se sustenta en el intercambio con sus “compañeros”, a través del voto directo recibido, así como las contribuciones en la

campana para atraer a más adeptos. Tras la elección, el votante y colaborador irá a pedir algo a cambio. Un chamán curripaco habitante de un barrio de Maroa, aportó con sus rezos y esfuerzos una ayuda para el triunfo de la alcaldesa Tahimir Briceño. A cambio, recibió de ella un puesto como obrero de la Alcaldía, con lo cual garantiza un ingreso monetario mensual. Al chamán se le ve por las calles limpiando en compañía de su esposa, exhibiendo su franela partidista. Sin tener mayor participación en la festividad del Mastro, probablemente por tener, como chamán, una posición más reservada para este tipo de rituales, le toca al día siguiente del “tumbe” de los Mastros formar parte de la cuadrilla encargada de recoger los palos de la calle, sacar los troncos que quedan clavados y volver transitable el pavimento hasta las próximas fiestas. El chamán, colaborador de importantes antropólogos que han trabajado con anterioridad en Maroa, dice no estar muy de acuerdo con el desempeño de la Alcaldesa, pues “tiene que trabajar con la gente de verdad”³³.

Desaparecido el Boi de la escena, la emoción de los niños es completada con la repartición de los globos que adornaban las entradas de la Casa de las Fiestas. En la plaza continúa el público y en el salón el baile. Unos cuantos ya no pueden permanecer de pie. Un adolescente muy ebrio es conducido a su casa por su madre. Otro borracho se sostiene de un poste de luz haciendo un gran esfuerzo por no irse al suelo. Niños de algún barrio o aldea, duermen en el piso a los pies de su madre. Quizás no recibieron globos. Los “promeseros” son los únicos obligados a no embriagarse ni a quedarse dormidos, todavía queda una larga jornada. Cuando el raspa canilla es interrumpido por un toque de música de acordeón, la sala queda con los pocos que se atreven a bailarla. En especial, el baile del “araguato” causa risa en muchos de los presentes. Dos Camico lo hacen muy bien. La risa

³³ Testimonio presente en el documental Las Advertencias de Mandú (2005).

ayuda a subir los ánimos. Así, sucesivamente, se hará todo lo posible por conservar la vigilia festiva hasta el amanecer.

LA COMILONA

Hay que estar pilas, súper pilas. El que no está pilas en Maroa, no come. Claro, durante las fiestas, en la comilona, come todo el mundo. Sólo hay que datearse para saber quien va a servir cabezón. Y hasta te puedes sentar más de dos veces.

Se fue otra vez la luz en Maroa. Dentro de la nevera que dejaron a mi disposición, se empiezan a dañar los pollos. Al tercer día llega un Yeral, con cara de circunstancia, preguntándome si había revisado la nevera. Pasa y revisa. Los pollos están a punto de perderse. Se los vende a una afortunada warekena en nombre de la dueña de la nevera, quien me prestó su casa para quedarme en Maroa mientras ella viajaba para Ayacucho. Me recomienda que me quede con uno. Pero también hay mucha carne y unos pescados. El pescado se lo da a una señora por 1.000 bolívares. La carne también se la lleva la warekena, muy feliz ella, con sus varios kilos de carne de primera por sólo 10 mil bolívares y tres pollos por 5 mil. ¡Mala leche! (como dice cierto maroño) Me quedé sin provisiones. El pollo que conservé, lo asé y me lo comí con unos amigos. No sé por qué permití que me dejaran sin comida los parientitos estos, que a cuenta de hacerme el favor de no dejar perder esa comida, se apertrecharon como para dos semanas y ni me invitaron a almorzar aunque sea una vez. Ah, sólo me invitaron a tomar café cuando quisiera. ¡Café! Y yo callado, agradecido y apenado por no haber actuado antes. ¡Mala leche!

Por cierto, fui a desayunar y también llegué tarde. Ya se habían acabado las empanadas. Me habían guardado un queso para hacérmelas con esa exclusividad, pero se acabó la masa y pelé. En todo el pueblo no había donde desayunar. Me hice un plato de

avena, atole. Por lo menos comí. Lo importante es comer. Ya entiendo por qué cierto personaje, mientras desayunaba, ya estaba pendiente de donde íbamos a almorzar.

La comilona, para los amanecidos y no amanecidos, es ofrecida por los Yuices gratuitamente. Gracias a mi informante principal, preciso cual de los Yuices servirá cabezón. Mientras tanto, bebo “Guárico” con Tang junto a varios amigos. Lo importante de la comilona es que todo el mundo coma. Hay bastante comida. Son tiempos de abundancia.

El día de la comilona nadie se queda con hambre por partida doble, pues además del almuerzo que comparte toda la comunidad, ese mismo día, conectado con una larga noche anterior, se tumban los Mastros, de los cuales los más afortunados y ágiles llegarán a comer sus frutos benditos, que también pueden verse como el postre de la comilona.

Cerca del mediodía, buscan en camiones la comida para la comilona casa por casa. Son baldes y ollas grandes, llenos de sopas, cabezón guisado, váquiro, lapa, plátano con queso, arroz y más. De beber destaca como discordante el Tang, jugo artificial elaborado con un polvo que se vende en sobres por toda Venezuela, aparte de los botellones de Coca Cola de dos litros. Es de hacer notar que quienes prepararon la “comilona” llevan más de 24 horas despiertos. Así, las mujeres que no durmieron en toda la noche por amanecer en la Casa de las Fiestas y luego ir a preparar el almuerzo sin ninguna tregua, ven cómo su promesa se cumple al rendir su máximo esfuerzo a la preparación del alimento, adquirido en base al trabajo previo –aunque algunos tal vez, en base a factores que se terminarán de abordar más adelante, no necesiten trabajar tanto-.

Haciendo fuerza y con mucho cuidado, la comida se baja del camión detenido frente a la puerta de la Casa Cultural. Mientras llega, la primera mesa ha sido preparada con buena

vajilla. Las ollas son colocadas en el suelo, agrupadas de acuerdo a cada mesa. Ritmo Baniva, todos sus miembros con lentes oscuros, ameniza el momento. Algunas parejas bailan a los lados de la gran mesa.

Se hace un llamado a las primeras autoridades: la Alcaldesa, el teniente del comando, los médicos del ambulatorio, más los mordomos y mordomas que resistieron las ocho noches de baile y el amanecer. Mientras se van sentando, Ritmo Baniva no para de tocar. Algunos maroños de edad avanzada se sientan también. “Todos los mordomos que están por ahí que vengan a comer...” dice el animador. Se escucha el tema compuesto por el baniva Marcos Clarín, dedicado a Maroa. Tras el amanecer, algunos se han quedado dormidos en cualquier parte, incluso en sillas que no se utilizarán para almorzar.

Es bueno estar pendiente del turno para comer, saber qué van a servir, saber quien cocina mejor. Sirven y levantan la mesa sucesivamente hasta que se acabe la comida. La idea es que coma todo el que se acerque. Hay mesas humildes y mesas de lujo. La vajilla es cambiada en cada turno.

Quienes esperan, se pasean por ahí sin alejarse mucho o siguen bailando. “Hay comida para todos señores, no se impacienten...”. Hay que resaltar que la comilona no es servida sólo por los promeseros, también participan muchos colaboradores. Cada vez se hace más difícil alimentar a un pueblo tan grande como Maroa.

La nutrición no es una simple operación fisiológica; renueva una comunión. El casamiento y la orgía colectiva nos remiten a prototipos míticos; se reiteran porque fueron consagrados en el origen (“en aquellos tiempos”, *ab origine*) por dioses, “antepasados” o héroes. (Eliade, 10, 2001)

En los testimonios se trasluce el elevado valor adjudicado a una instancia como ésta. La comilona es mucho más que sabores, menús, vajilla. Con grandes muestras de humildad y compromiso, se les sirve a todos por igual. Algunos no comparten que se dedique la primera mesa a las autoridades, quienes poco han tenido que ver con la fiesta en general. Alguien dice que debería ser sólo para los fiesteros el primer turno para comer. Tal vez esto pueda ser reconsiderado si algún día hasta el mismo alcalde o alcaldesa hacen de Yuices o Mordomos, como muestra indiscutible de compromiso con la unidad del pueblo.

Y la comida bueno, que comparten la comida pues. Yo creo que para la amistad, no sé, para formar la amistad, creo.
(Miriam Yavina, Maroa, 2005)

... antes (...) era más pequeño el pueblo, los yuices cocinaban, hacían la comida, llevaban a la casa de las fiestas y aquellas personas que no podían ir a comer, bueno, los yuices tomaban un poco de la comida y lo iban repartiendo casa por casa, siempre y cuando aquellas personas no podían ir a disfrutar de la mesa, pues, en la casa de la fiesta. (Nilvio Camico, Maroa, 2005)

Trojas de salado, de asao, todo ahí de comida, bueno pues, cabezón por aquel lado, uno se pertrecha de comida, dos meses antes uno tiene comida suficiente, pa darle a la gente... (Tomás Camico, Maroa, 2005)

En los tiempos antiguos, es muy bien sabido todavía por muchos maroeños, comer en comunidad, todos reunidos, no era algo de ocasiones especiales sino de la cotidianidad. De la misma forma que el trabajo en los conucos, la gente compartía la comida al final del

día a día, sentados en el suelo, formando círculos, sin necesidad de sillas ni mesas. Nadie podía pasar hambre, quien no tuvo suerte con la caza o la pesca, era convidado por sus parientes. Todavía esto puede ser observado en algunas aldeas o caseríos, donde aún se puede decir que nadie pasa hambre, por más duro que resulte conseguir alimentos en la temporada de escasez.

Los festines competitivos pero adaptantes son algo muy característico de los productores de alimentos no industrializados. Entre los forrajeros de áreas marginales, los recursos no dan para realizar celebraciones a este nivel. En tales sociedades prevalece el compartir en lugar de la competición. (Kottak, 2003, 100)

La búsqueda de prestigio a través del potlatch, ese intercambio ritual tan estudiado por los antropólogos, no estaría presente en las Fiestas de Mastro, suponiendo que los Yuices, por ejemplo, buscaran demostrar su poder económico a través del cumplimiento de su promesa. Muy lejos de esto, por lo menos “el compartir” es revalorizado a través de esta celebración. Las ansias de prestigio estarían en la necesidad de obtener el poder político por parte de quienes por una u otra razón, han encontrado ventajas en colocarse socialmente por encima de sus semejantes, a través de excedentes económicos que no provienen del arduo trabajo ni de la abundancia en la cosecha, si no de un sistema gubernamental centralizador del poder y precapitalista, común en todo un estado nacional, que hace mella en las costumbres socialistas ancestrales.

Quince familias supuestamente, estaban entre quince o veinte, vivían en Maroa, toditos tenían conuco, sitio y... ¿Cómo se iban a vender unos con otros? Se regalaban unos con otros más bien, porque el otro no fue la semana pasada, tenía lo de este... ¡vivían en armonía! (Enrique Camico, Maroa, 2005)

Como parte del proceso de descomposición de aquel socialismo e igualitarismo, necesario por demás para la supervivencia en la selva, hoy es posible cada vez más que quienes detentan mejores posiciones económicas, pasen a ser los patrocinadores de las fiestas, como parte de intenciones malsanas que persiguen conservar o dar cierta imagen de pertenencia o identidad ante el pueblo. No obstante, en este sentido se trata de excepciones. Las creencias y el apego a la tradición siguen siendo muy fuertes en Maroa.

El problema real está en que muchos, con la fuerza de la tradición muy arraigada, sin embargo hacen de las ambiciones individuales propias de un sistema económico ajeno, una forma de vida que no se compagina en nada con lo que en teoría preconizan en las fiestas. En ciertos casos, incluso lo que se agradece al santo o Virgen es el éxito económico conseguido. Pero en los más humildes, que afortunadamente son la mayoría, se siente la esencia de unas fiestas “patronales”, sobre todo cuando con gran empeño y sacrificio, lo dan todo por hacer de su mesa y su participación en general algo digno.

LA ÚLTIMA PROCESIÓN Y EL TUMBE DE LOS MASTROS

A la Virgen del Carmen la llevan las mujeres. A San Gabriel los hombres. Claro que en la procesión van ambos sexos, pero portar a la Virgen o al santo en brazos es otra cosa. Y la mayoría lleva su vela encendida, sujeta a mano limpia, cuidando que no se apague con el

viento, que menos mal es casi nulo. Con una franela roja destaca la Alcaldesa. Los cantos, cuyas letras se reproducen en pequeños volantes fotocopiados por el párroco, son profundamente católicos, poco fáciles de memorizar. Y rezan el “Ave María, llena eres de gracia”.

La procesión llega a la iglesia. Luego de una oración final se colocan velas encendidas al pie del patrono, quien permanecerá de nuevo como testigo del jolgorio producido por otro instante apasionante para el maroño. Tras la procesión final, sea con la Virgen o el santo, queda sentado el cumplimiento de la promesa, para dar paso a uno de los momentos cumbre: el tumbado de los Mastros.

Aparece el hacha para tumbar el Mastro, la porta el Yuiz Principal. “Vamos a seguir con la tradición, vamos a tumbar el Mastro”. Se lee toda la nómina de las fiestas y sus integrantes se van formando uno tras otro frente al Mastro. Los primeros en dar el hachazo son los Yuices. Luego los Mordomos. Un nutrido público lo presencia todo y no deja de abuchear a quienes no golpeen con fuerza. Si el golpe es duro y no se cae ninguna fruta, quiere decir que el Mastro está bien amarrado. Pero si llega a caer algo, está prohibido atreverse a recogerlo. Y tras un efectivo hachazo, la gente tampoco deja de expresar su aprobación, pero nunca el abucheo se escuchará menos que la aprobación. Lo cierto es que muy pocos pegan bien. Toda la “nómina” tiene la oportunidad de usar el hacha para darle un golpe al Mastro. Una Yuiza falla y gira con el hacha cual helicóptero. Pero se le deja pasar porque es mujer, aunque su mamá es experta cortando palos para hacer carbón. Los hombres que no saben usar bien el hacha, obviamente son muy pitados. El encargado de tumbar el Mastro finalmente es el corpulento Ademar Clarín, miembro del coro de Ritmo Baniva. Al resto le toca apurarse para agarrar una fruta y luego tirárselas unos a otros, mientras no sea una piña, que es muy peligrosa, o no esté podrida y se pueda comer.

“No puedes llevar un poquito de sol porque te oxidas”, dice Ademar manteniendo el protagonismo con humildad, infundiendo respeto al mandar a sentar a un tal “escopeta” que anda muy ebrio. Los pájaros que disfrutaban de los frutos amarrados no volverán a gozar de esta oportunidad de comer en pleno centro de Maroa. Ellos fueron los únicos con permiso a tocar las frutas sagradas.

Se debe calcular bien hacia donde caerá el Mastro. Ningún niño debe estar cerca. Carlos López, un baniva de avanzada edad, se ubica riesgosamente justo debajo del Mastro, en la dirección hacia la cual caerá. Se le observa eufórico y es poco probable que sepa medir sus reflejos ante el inminente desplome del palo de 15 metros. Leomar Clarín, sumado a los que empujan para hacerlo caer tras el último hachazo, se percata del riesgo y con un “¡Cuidado!”, más un empujón salva al señor.

Eso antes primero no se tumbaba, eso se subía, se subía y se iba quecheando ahí, y se amontonaba en una tremenda wapa que llamamos por aquí y después repartirlo a la gente, se ponen fila y se va repartiendo, con otro y otro, se va repartiendo. Pero ahorita no... eso es una diversión también. Lo tumban que pa subirlo verdad..., lo tumban y cae pa' recogé, la verdura, cómo se riega, cogerlo y eso es risa, algunos tirándose y algunos comiendo, algunos bueno pues... ¡Qué diversión! (Tomás Camico, Maroa, 2005)

Al caer los Mastros, se repite el momento primordial citado en páginas anteriores, cae el árbol de la vida, esparciendo el alimento entre los hombres. Por eso comer frutas de los Mastros una vez derribados aporta al que lo hace la seguridad vital de siempre tener qué comer, nunca pasará hambre. Y si se lanzan las frutas unos contra otros es porque da suerte,

asi lo afirman muchos. De cualquier manera, es el árbol de la vida lo que ha caído, pero aunque esté en el suelo y pase a ser un desecho que recogerán los obreros de la Alcaldía al día siguiente, en el interior del maroeño sigue en pie, como antes, cuando no se derribaban los árboles para el ritual, sino se subían para bajar los frutos del *dabukuri*.

...la muerte del representante del espíritu arbóreo en primavera se considera como un medio para promover y excitar el crecimiento, la vegetación, pues esta muerte del espíritu del árbol está asociada siempre (nosotros debemos suponerlo) implícitamente, y también muchas veces explícitamente, con su reviviscencia o resurrección en una forma más juvenil y vigorosa. (Frazer, 1941, 350)

Los Mastros están en el suelo, despojados de todos sus adornos, rodeados todavía por algunos niños que merodean los restos con la imposible ilusión de conseguir algo. “Los cambures estaban sabrosos”. Aún se relamen y chupan los dedos. Los verdaderos Mastros están en la selva, son innumerables, tantos que desde el cielo parecen gotas de un océano verde. Los auténticos Mastros son la selva misma.

LOS ENMASCARADOS

¡Bulla máscaras! Es el grito de aliento, de efervescencia para los enmascarados. Comienzan desde temprano con los niños, quienes conforman el primer grupo que recorrerá el pueblo acompañado por un trío musical y los “barresones”. A los niños se les estimula con el grito “una bulla mascaritas”.

Entran hasta en la casa de la Alcaldesa. Lo importante es que la puerta esté abierta. Los barrenderos pasan luego de que la bandera roja y la blanca son colocadas frente a la casa. En el grupo que llega con los músicos a barrer no puede haber nadie enmascarado. Barren y entran los demás. “No se debe barrer la casa en seguida después que se van unos visitantes, para no sacar sus buenos espíritus, lo que dejaron” (Eufemia Vásquez, Maroa, 2005). Si barren para las máscaras, que son “los diablos”, la maldad, podría ser porque barrer es reciclar algo, igual que las máscaras, que según varios testimonios significan que la maldad queda atrás con el final de las fiestas.

... hay dos clases de costumbres afines en las que la muerte simulada de un ser divino o sobrenatural es un rasgo sobresaliente. En una de estas clases, el ser cuya muerte se representa dramáticamente es la personificación del carnaval; en la otra clase, el ser es la muerte misma. (Frazer, 1941, 352)

De la muerte simulada de la maldad en los rodeos por el fuego del Boi, se pasa a lo carnavalesco de los enmascarados, subrayándose el motivo central de una festividad, que siempre fue el de purificar a la cultura misma en su actualidad, el renovar constante, la resurrección social hacia lo interno, haciendo énfasis en la participación juvenil, representante eterno de las esperanzas. Por esto, en la fase festiva de “los enmascarados”, siempre al final de las Fiestas de Mastro –sin incluir el entrego–, se podría estar asistiendo también a un ancestral rito de paso renovado.

Todos los ritos de transición tienen tres fases: separación, liminaridad e incorporación. En la primera fase las personas abandonan el grupo y comienzan a pasar de un lugar o status a otro. En la tercera fase se reintegran a la sociedad, habiendo completado el rito. La fase liminar es la más interesante. Se trata del periodo entre uno y otro estado, el limbo, durante el cual las personas han abandonado un lugar o estado pero todavía no han entrado o se han unido al siguiente. (Turner, referido por Kottak, 2003, 183)

Para los Arawakos del sur, González Nández, enfocado en los warekena, revisa un rito de paso del cual llegó a formar parte. Los testimonios actuales sobre ese rito lo ven como algo que quedó en el pasado y los warekena lo han convertido en una especie de “representación teatral” útil para eventos culturales importantes. Aunque la señora Miriam Yavina, warekena, comenta que su único hijo varón aspira ser iniciado por sus parientes de Guzmán Blanco o Guayanapi, los maroños que han salido a estudiar a Puerto Ayacucho u otras partes encuentran una especie de iniciación cuya primera fase, siguiendo la cita anterior, estaría justamente en ese viaje que de alguna manera los educa para los nuevos tiempos, tiempos interculturales. La tercera fase estaría en ese obligado retorno, tras años de ausencia, ahora con un título universitario, para trabajar con la Alcaldía o la Gobernación, únicos entes en la posibilidad y necesidad de emplear personas calificadas. La fase intermedia podría estar en el día de enmascararse. Kottak puntualiza la ambigüedad e igualdad que caracterizan el rito de paso comunitario en la fase de liminaridad. Todos parecen estar en esa especie de limbo, detrás de un disfraz que los homogeniza.

Maffesoli (2001) habla de un “sorprendente mimetismo tribal que se conjuga con la búsqueda furiosa de la realización personal (...personal y no individual. El individuo está

cerrado en sí mismo. La persona es una máscara que simboliza la pluralidad de cada uno...)” (13). Mucho de esta reflexión sobre los grupos posmodernos, sobre todo juveniles, se puede ver en el ritual de los enmascarados. El rito de iniciación pasó a los enmascarados luego de ser vedado por los misioneros católicos. Algunos, más que nada en los caseríos, lo seguirían haciendo ocultos del blanco. Pero en Maroa tomó esta forma. Y así, a través de un nuevo rito, muchos se inician en la vida adulta, pues a partir de ese día tendrán nuevas responsabilidades: sexualmente la virginidad queda atrás y hasta un hijo podría estar por venir. La fertilidad de estos meses logra un nuevo fruto. Es el incentivo que hace falta para que el joven comience su proceso de realización personal y madure.

Pero para los maroeños que vienen al pueblo sólo en vacaciones, el día de las máscaras significa además una comunión liminar colectiva con sus parientes. El desorden de los enmascarados atrapa a los jóvenes por la ausencia de reglas y la entrega total a los bailes y a la bebida, consolidando uniones para siempre. Incluso, el retorno al pueblo podría estar reforzado por el recién adquirido compromiso marital a través de lo que reserve la noche, dejados atrás los bailes y todo lo demás.

El ritual de iniciación warekena o kasímakasi, constituye el vínculo fundamental de la religión guarekena con sus orígenes míticos y con el tiempo primordial, el tiempo de las grandes divinidades. Es la ceremonia por medio de la cual se logra la identidad tribal, la guarequenidad. La presiden los chamanes, que hacen el papel de mádzalu o MAESTRO DE INICIACION y cumple una función endocultural, en el sentido de transmisión de los principios de la tribalidad al iniciar a los jóvenes warekenas (varones y hembras) según las pautas de su cultura primordial, tal

como fue revelada por NÁPIRULI, EL CREADOR a los hombres "en aquel tiempo". (González Nández, 1980, 112)

Los enmascarados, en una especie de religión maroña que se estaría configurando a través de tantos procesos y transformaciones, vendrían a hacer al joven de Maroa más maroño de lo que era. El joven maroño que tiene la oportunidad de salir a formarse en la ciudad, de obtener un título universitario, vive este rito de manera diferente al que no salió. Enmascararse responde a un ritual que amerita siete años de compromiso. Todo aquel que se enmascare la primera vez, sea en las fiestas de marzo o las de julio, deberá hacerlo siete veces, es decir, seis veces más. En este sentido es la fase de las fiestas que obliga al retorno a la maroñidad, más que ninguna otra, aunque en general, lo que se impone en Maroa es el regreso a las cosas sanas de la antigüedad, aunque sea de forma transfigurada. Es la constante para un pueblo en la posmodernidad: "... dionisiacos, tribales, nómades, los modos de vida arcaicos ya no son simplemente marginales. Poco a poco contaminan el conjunto de las prácticas posmodernas, y raros son los individuos o grupos sociales que pueden creerse indemnes." (Maffesoli, 2001, 12). Y en Maroa mucho menos, casi nadie puede sentirse a salvo de dejarse llevar por la atracción de enmascararse. Por eso los jóvenes que regresan a Maroa listos para integrarse a su pueblo con título universitario en manos, luego de mucho tiempo fuera, no tardan en integrarse a las celebraciones y el momento más anhelado es el de las máscaras.

Llegando al final de las fiestas, nada más dionisiaco que los enmascarados. Es la juventud la que se encuentra bajo el influjo del dios griego del hedonismo social o cualquier otro dios con influencias similares, no importando la edad

-muchos son menores de 18 años-, pues lo importante es estar en el momento de “ser hombres y mujeres” (claro que los niños, “las mascaritas”, no entran en este lote, ellos apenas están aprendiendo). Y así, entre muchas otras cosas, beben su primer aguardiente y se emborrachan por primera vez.

Es la figura emblemática de Dioniso que se nos impone. (...) “la sombra de Dioniso” se propaga en nuestras megápolis. De ahí la importancia de lo festivo, la potencia de la naturaleza y del entorno, el juego de las apariencias, el retorno de lo cíclico acentuando el destino, cosas que hacen de la existencia una sucesión de instantes eternos. Después de todo, otras grandes civilizaciones se fundaron sobre eso. ¿No es posible imaginar que, en lugar del trabajo, con su aspecto crucificador, el nuevo paradigma cultural sea lo lúdico, con su dimensión creativa? (Maffesoli, 2001, 14)

Algunas personas, criollos sobre todo, siguen pensando que el indígena es una persona poco trabajadora. En el siguiente capítulo se presenta en parte cómo se ven los maroños a ellos mismos. Muchos piensan que dejaron de ser lo trabajadores que eran antes. Lo que sí es cierto, es que para ellos el trabajo nunca fue “una cruz”, hasta que llegó el europeo. El trabajo era algo más de su cotidianidad y se asumía prácticamente desde el momento de la iniciación, que podía ser a partir de los 14 años de edad o antes.

Y a la vez lo lúdico siempre ha estado presente. La nueva situación sociopolítica del maroño hace pensar en un retorno a esta característica esencial, pero a través de cierto estado de despreocupación y ocio de quienes viven de la renta gubernamental. Pero si se descuidan podrían pagar el precio más alto de su historia, justo cuando todo pareciera estar

a su favor, pues lo lúdico fuera de control –para nadie que conozca Maroa es ningún secreto la constante festividad de este pueblo, donde aparte de las Fiestas de Mastro hay muchas otras oportunidades para festejar- siempre tiene consecuencias, al no guardarse el siempre necesario equilibrio.

Volviendo un momento a la comilona y siguiendo a Maffesoli en De La Orgía y el capítulo titulado “La Unión Cósmica”, tenemos referencias sobre ese “eterno retorno natural” tan endilgado a las culturas indígenas y tan combatido por la cultura prometeica, defensora de los finales definitivos, en relación a una indisolubilidad con respecto a la naturaleza y el hombre, representada en las Fiestas de Mastro a plenitud durante momentos tales como la comilona, según testimonios el instante máximo para la fase en la cual se termina de cumplir la promesa al santo, donde el compartir colectivo de los alimentos en forma exuberante y ampliamente satisfactoria, ubica al hombre en un momento excepcional con respecto a una cotidianidad donde la naturaleza y sus límites son respetables, donde las cosechas tienen sus fechas y no son todos los días ni mucho menos fáciles.

Con la sangre aún caliente por la marcha y la excitación del ojeo y la pieza cobrada, los cazadores, al poner en común ciertas piezas abatidas, comulgan con las fuerzas de la naturaleza que acaban de desafiar. Esta comida ritual, a veces ocasión de alarde, donde el exceso y la satisfacción tienen un lugar destacado, recuerda que la naturaleza no es sólo una fuerza de la cual servirse (*gegenstand*), sino más bien un aliado (*gegenspieler*), que se puede combatir, pero que siempre hay que respetar y honrar. (Maffesoli, 1996, 82)

Para la última noche, la de los enmascarados, más culto a la naturaleza imposible. La ambigüedad del vestuario, pues difícilmente se reconocen los hombres y las mujeres, recuerda una de las máximas expresiones de la naturaleza como podría serlo la condición andrógina.

Luego los bailes en círculos, el beber constante, la inclusión de menores de edad sin problemas, una cena para todos los enmascarados, todo para un fin último, en la oscuridad, mujeres y hombres se terminan de confundir en cópulas, muchas veces primerizas, para entregar a la selva en varios de los casos el primer hijo o, por lo menos, la virginidad. Como me dijo un baniva al comentarle que me encontré a tres muchachos conduciendo a una muchacha en estado de ebriedad hacia la oscuridad: “La noche de las máscaras es cuando los muchachos aprovechan a echar machete”. De las máscaras hay mucho...

...la tropa de hombres que participan en la iniciación comienza a chaparrear a los jóvenes iniciantes. Esto lo hacen para que se les vaya la flojera y todos los malos pensamientos que tengan por delante. De esta manera, sienten el dolor que tienen que pasar como condición para guardar el secreto y ese secreto deberán conservarlo hasta sus últimos días. Luego los llevan a un limpio (claro) de la selva que recibe el nombre de táli, donde permanecerán en ayuno durante 24 ó 72 horas, depende de lo decidido por los viejos. (González Nández, 1980, 119)

Las leyes de protección al niño, niña y adolescente, probablemente prohibirían este ritual por la aparente agresividad que presenta. De hecho, durante una de las fiestas presenciadas, una jueza de Maroa, mujer joven como única representante del Poder Judicial

en el pueblo y con apenas tres meses de experiencia en el lugar, se alió con los guardias nacionales para vigilar que los menores de edad no bebieran en esos días. Los muchachos observaban con descontento esta situación, ya que ni sus padres se entrometían en lo que hicieran durante las celebraciones. Pero la noche de las máscaras, día domingo, fuera por cansancio de las autoridades o por la razón que fuera (tal vez tuvo que ver una conversación que tuvo quien escribe con la jueza), no se vio a ningún guardia y tampoco a la jueza vigilando. Los únicos uniformes militares en escena eran los que algunas muchachas habían pedido a algún oficial para disfrazarse.

Además, como dirían los pedagogos, una palmadita o una nalgada nunca está de más, ahora habría que agregar, una fiesta nunca está de más. Con el dolor de los latigazos en el ritual antiguo, el joven reforzaba su aprendizaje. Con la locura de los enmascarados, hoy refuerza sus lazos maroños.

El Kasijmakasi representa según nuestro punto de vista, el momento culminante del pensamiento circular warekena ya que su ejecución es una ruptura de lo histórico, y es un retorno a los arquetipos primordiales de esta cultura. Esto ocurre hoy, lejos de la tutela del hombre blanco, del hombre que se ha erigido en lo histórico y que como representante de la historia se cree con derecho a expoliar a los "salvajes" o los "irracionales". (González Nãñez, 1980, 112)

Terminando el capítulo titulado "Occisión del espíritu del árbol", Frazer (1941, 376) explica la desaparición de los ritos comentados por una especie de evolución del hombre europeo desde un pensamiento remoto según el cual la

experiencia no lo había llevado a entender, como ya lo consiguió el europeo moderno, la normalidad de las transiciones entre una estación y otra. Según Frazer, el temor del hombre ante la aparición del invierno, con la casi total desaparición de la vegetación y el acortamiento de los días, produciría un fuerte temor en el hombre primitivo, que lo llevó a buscar soluciones mágicas que restituyeran la vida. La mayor parte de la Europa moderna, no sólo ya dejó de practicar los rituales antiguos, sino que les resta sentido, casi no los comprende o simplemente los olvidó por completo. Según Frazer, la dilatada experiencia del hombre actual lo ha llevado a conocer mucho mejor a la naturaleza. Podría decirse que la domina gracias a su “raciocinio” y así la magia vinculada a rendirle culto ya no cuenta.

Por supuesto, Frazer deja de lado en su análisis muchas razones de peso para entender el por qué todavía, en pleno siglo XXI, en sitios tan dispares como la Maroa amazónica y por ejemplo, una población como Hallstatt, en Austria, sitio donde la gente del pueblo sigue la tradición del Maibaum o Árbol Mayo al margen de cualquier actividad turística, se continúan practicando celebraciones populares de antecedentes precristianos, con tanto del culto al árbol, a la naturaleza y al equilibrio social. De acuerdo a autores como Maffesoli, la permanencia de rituales tan antiguos no sería otra cosa que la resistencia de aspectos culturales que comenzarían a multiplicarse en los nuevos tiempos por venir.

Luego de los Enmascarados, el Entrego, ya analizado haciendo honor a la circularidad arawaka, el verdadero final de la fiesta no es más que el comienzo de la fiesta siguiente. Así como en Europa y en todo el mundo estaría presentándose cada vez más la revalorización de aspectos culturales creídos en total desaparición, en Maroa estarían

planteándose giros que hacen a comunidades como ésta, a lo largo del planeta, representar la avanzada hacia un verdadero equilibrio global.

LA CIRCULARIDAD EN LAS FIESTAS

Las procesiones, siempre dándole la vuelta al pueblo, saliendo y terminando en el mismo sitio, la iglesia; dándole la vuelta con el santo o la Virgen a cada uno de los dos Mastros para “bautizarlos” o “bendecirlos” recién erigidos, así no esté presente el padre; el recorrido del Boi, partiendo de su “escondite” donde fue elaborado, pasando por la casa de las fiestas para bailar, saliendo hacia las fogatas para atravesarlas con ondulaciones de ida y de venida, completando un círculo en cada fogata, para luego regresar a la casa de las fiestas a bailar un poco más, hasta irse a guardar de nuevo en el lugar de donde surgió, su lugar oscuro; y por último el baile de los enmascarados, varios grupos formando círculos, con los brazos entrelazados unos con otros... Marcel Mauss, citado por González Nández (1980) asevera que "... la imitación de los movimientos solares y astrales ha debido formar parte de todo culto de la naturaleza un poco desarrollado"(56). Pasando por alto lo que Mauss quisiera decir con lo de cultos desarrollados, a las Fiestas de Mastro como culto a la naturaleza en primer lugar, sería mejor apreciarlas en su complejidad. La circularidad sería uno de sus rasgos más profundos.

A nosotros nos impresionó que todas las ceremonias rituales de los warekenas, sus danzas rituales y los relatos cruciales de su mitología se realizan de acuerdo a una sagrada disposición CIRCULAR. La ceremonia de iniciación warekena es un verdadero homenaje a los patrones sagrados de la circularidad, de lo esférico y más que homenaje es un acatamiento a la

palabra de las divinidades del comienzo del Mundo. (González
Ñáñez, 1980, 59)

Siguiendo el análisis de González Ñáñez en relación a la circularidad en la mitología warekena, para nuestro caso podemos constatar coincidencias relevantes en cuanto a la especificidad de las orientaciones izquierda-derecha, derecha-izquierda, de los distintos rituales mencionados. En el caso de los warekena, entre otros aspectos sobre la circularidad, se consigue lo siguiente:

Entre los warekenas el movimiento de izquierda a derecha representa todo lo Sagrado, lo bueno, el mensaje del MAESTRO CREADOR. (...) Los recorridos de NÁPIRULI cuando se preparaba la llegada de KÚWE y de los primeros seres humanos para que resultaran favorables sus viajes, siempre los iniciaba por los ríos situados hacia la margen izquierda (orientación este) y después de un rodeo hacia la derecha, terminaba su gira hacia el oeste, por el poniente. (González Ñáñez, 1980, 56)

El primer evento circular practicado en las Fiestas de Mastro en Maroa, se hace para los Mastros luego de haber sido “sembrados”. Sale de la iglesia la procesión portando a San Gabriel Arcángel e inicia el recorrido de izquierda a derecha, teniendo como centro la Plaza Bolívar. Atravesando el final de la Avenida Bolívar, cruzan a la derecha en dirección hacia el Río Guainía. Luego a la derecha nuevamente, esta vez en dirección a donde se encuentran los Mastros. Y al llegar hasta ellos, un giro es dedicado a cada uno, siempre de

izquierda a derecha. Luego de bendecir los Mastros, la procesión finaliza en la iglesia, dejando al santo afuera, en la entrada, donde estuvo para presenciar cuando erigieron los Mastros. En Guayanapi, para las Fiestas de San Antonio en Mayo de 2005, los warekena sacaron al santo de la iglesia para llevarlo en procesión a presenciar la parada de los Mastros, ya que en Guayanapi construyeron la Casa de las Fiestas a unos cien metros de la plaza central y de la iglesia, por lo que el santo no podría tener visual del ritual desde su capilla. Luego de erigidos, llama la atención que la procesión en Guayanapi dio los giros en torno a los Mastros de derecha a izquierda, al contrario de Maroa. Además, el párroco de Maroa, único representante eclesiástico del municipio, nunca fue a Guayanapi, ni siquiera a bendecir los Mastros el primer día.

Ahora bien, para el cierre de las Fiestas de Mastro en Maroa, la procesión final seguirá una orientación derecha-izquierda, recorriendo otras calles del pueblo y terminando en la iglesia, donde le son encendidas varias velas al santo, que nuevamente permanecerá observando el ritual, esta vez de derribar los Mastros.

"Una vez descubierto el principio general -añade M. Mauss- la explicación del rito se determina fácilmente. Como lo prueba el hecho de que todo se orienta hacia el este, tratase de imitar el movimiento del sol que parece moverse también de izquierda a derecha y puesto que el sol, la región de los dioses y el manantial de la vida son cosas favorables, orientándose todo hacia ellos, cerrándose, por el giro ritual derecho, *EL CIRCULO* sobre ellos, también se encierran las cosas buenas. Por el giro a la izquierda, en cambio, y la mayor parte del tiempo compensado por un giro a la derecha, se dirige todo del lado del mal, de la oscuridad, de la muerte,

de los malos espíritus y de los males. En el primer caso se incluye el bien dentro del círculo mágico; en el segundo caso, se excluye el mal..." (González Nájuez, 1980, 65)

Es así como se constata el rigor con que los arawakos siguen suscribiendo esta creencia donde la circularidad ritualiza las cosas buenas y las cosas malas, de acuerdo a las orientaciones derivadas de un muy antiguo culto solar compartido con muchas otras civilizaciones. El comienzo de las fiestas es un momento positivo. En el final se termina de hacer la purificación y se expulsa al mal.

En el caso del Boi, la doble direccionalidad al atravesar las fogatas se daría por la cercanía de cada una y el volumen largo y ancho del Boi, ya que se dificulta hacer los círculos como en el Mastro y se hace en ondulaciones que van de derecha a izquierda de ida y de izquierda a derecha de regreso, para completar un círculo por cada fogata. Pero más allá de razones prácticas, con el Boi se constata más que nada una acción contra el símbolo maligno por excelencia, acción que debe ser cíclica en todo sentido, en las orientaciones de los movimientos y en las repeticiones, para lograr un conjuro categórico.

En lo que respecta al baile de los enmascarados, el largo recorrido del desfile siempre podría llevar una orientación de izquierda a derecha con respecto al punto de salida (La Punta) y el punto final (La Casa de las Fiestas). Pero lo más relevante son sus bailes, tomando en cuenta la relación de la fase de los enmascarados con los antiguos rituales de iniciación arawakos.

En otro pasaje del relato de "El Mundo antes de Nápiruli" encontramos lo siguiente: "EL MAESTRO se dirigió a todos y dijo: "ATU, Ud. me cuidará esta tinaja, porque en ella está "EL

PODEROSO". Aquí está la muerte. Siempre lo bueno llega por la izquierda (y formó un círculo caminando en el sentido que giran las manecillas del reloj, es decir entró por la izquierda y se vino por la derecha). Ya estoy cansado porque tengo que ir a predicar esto en otras partes. Les pido que canten y bailen en círculo como les indiqué".

En eso brincó la abuelita y comenzó a bailar, pero en sentido contrario al indicado, es decir, comenzó a caminar por el lado donde estaban las mujeres (de derecha a izquierda)... Al concluir el círculo llegó donde el abuelo y le quiso quitar la tinaja, pero el viejo no la entregaba. El MAESTRO dijo: "Ya se vio que comenzó mal la iniciación...". (González Nãñez, 1980, 59)

Los enmascarados bailan formando círculos y casi siempre moviéndose de izquierda a derecha. Es decir, su ritual es positivo, representa felicidad para los practicantes y sobre todo, se conecta con una especie de iniciación que quedó muy clara por lo dicho con anterioridad sobre este momento culminante. Sin embargo, al llegar los enmascarados a la casa de las fiestas, los giros cambiarán la orientación. Se trata de la finalización del evento, al igual que el tumbe de los Mastros, momento más bien de despedida y por lo tanto con la connotación catártica de lo negativo. En torno a la mesa dispuesta en el centro del salón, los muchachos darán vueltas de derecha a izquierda.

Es importante observar que algunos de los enmascarados portan látigos elaborados con fibra de chiquichique, como los usados en la iniciación de los warekena. Son lo que en Los Andes venezolanos denominan "rejos". En Maroa a veces parecen esbozar amenazas con este elemento, pero los azotes son poco comunes. En Mérida, específicamente en las

Fiestas de San Isidro de Lagunillas, el ser azotado da buena suerte. Por eso muchos tientan a las “locainas”, que con sus rejos golpean lo más fuerte que puedan al retador, quien por reflejo busca que el rejazos no pase de las caderas hacia arriba, donde puede causar más dolor, aunque la locaina igualmente trata de pegar en los muslos.

En cambio esta costumbre en Maroa no tiene esos visos que podrían ser vistos como “violentos” (en Lagunillas se cuenta que hay gente muerta por acumulación de rejazos que han producido fuertes infecciones). Para el caso de Maroa es evidente la incorporación de un elemento de los más significativos en sus antiguos rituales de iniciación, en un momento como el de los enmascarados, de muchas semejanzas al significado profundo de esa misma iniciación que ya, por lo menos en Maroa no se practica o pareciera que sólo se puede observar en los montajes organizados por los warekena para actos públicos; y los testimonios de muchos baniva dan cuenta de que esa costumbre se perdió hace largo tiempo.

Los enmascarados de Maroa y las locainas de Lagunillas guardan en común su enmascaramiento y su ambigüedad sexual. En efecto, aunque en Lagunillas se sabe que todas las locainas son hombres disfrazados de mujer, en Maroa pueden ser hombres y mujeres, pero a veces, dependiendo de lo que oculte el disfraz, puede ser difícil saber quien es mujer y quien hombre, lo cual es válido en toda tradición carnestolenda y forma parte del mismo juego.

Según Maffesoli (2001), el eterno retorno en las sociedades posmodernas conllevaría siempre un proceso trágico. “... tradicionalmente la cultura del placer corre parejo con la conciencia trágica del destino” (27), por ello la exacerbación de lo lúdico, por ejemplo, estaría asociada a la cercanía de la tragedia. El momento de los enmascarados sería la oportunidad catártica para los maroños en el afrontamiento de un destino incierto

hasta cierto punto, porque pase lo que pase, las cosas deberán volver a ser muy parecidas al pasado, pues por lo menos en estas sociedades, pareciera que “el mito del progreso infinito” (Op. Cit. 26) estaría muy lejos de registrarse en algún momento. Siguiendo la premisa de Maffesoli, el instante eterno sería la constante en la cotidianidad arawaka. Por algo nada más difícil que proponer proyectos desarrollistas y progresistas a la manera Occidental para estos pueblos. Codesur sería un ejemplo palpable de esto. En ellos probablemente el desarrollo es entendido de otra forma o tal vez nunca les ha interesado mayormente, en esa conciencia cíclica del devenir. Para Maffesoli los arawakos entonces llevarían una “verdadera vida”.

...hecha de ensayos y errores, marca, por excelencia, de la vitalidad en lo que tiene de aventurada. (...) la verdadera vida no tiene proyectos puesto que no tiene objetivo preciso. De ahí el aspecto punzante de sus manifestaciones. De ahí el aspecto repetitivo de sus rituales. De ahí la impresión de inanidad que se agota en el acto mismo de su propia creación.
(Maffesoli, 2001, 16)

Serían más bien las nuevas circunstancias, forzadas por agentes externos, llámense colonizadores o neocolonizadores, caudillos o políticos, las que obligarían a los cambios drásticos, las transformaciones necesarias. Pero estas en realidad se dan de forma paulatina, al ritmo que los arawakos imponen, al ritmo en que un árbol retoña, al tiempo en que se abre un nuevo conuco. El árbol más importante, el de la vida, tarda milenios en volver a crecer y traer nuevas semillas, para nuevas formas de sembrar, nuevos frutos, cosechas distintas, un mundo innovador. Y sin embargo todo comenzará de nuevo.

Nápiruli está en el principio y en el final de TODAS las cosas. Para los warekenas y quizá para los grupos arahuacos vecinos, toda actividad sagrada lo regenera, lo re-crea. Es como si el tiempo no hubiera transcurrido y la creación volviera a comenzar. Es el círculo, es el pensamiento mandálico. (González Nãñez, 108, 1980)

Y así, de la misma manera en que con la fibra de chiquichique fabrican las escobas para las tareas domésticas cotidianas, seguirán fabricando los rejos para los enmascarados y para las iniciaciones o reiniciaciones por venir, presentes otra vez en el acontecer cotidiano.

www.bdigital.ula.ve

PARTE III

IMÁGENES DE UNA FIESTA DE MASTRO

Un warekena lleva como parte de su atuendo un pañuelo o bandana en la cabeza, diseñado con la bandera de Estados Unidos. El muchacho está entre los cincuenta o más hombres que entran a la selva para tumar los dos árboles que con su tronco de casi quince metros de largo constituirán los Mastros de las fiestas patronales de Maroa. Un baniva aplaude al ritmo de la música de acordeón con una franela azul que dice “Te Quiero Dios”. El primero, el warekena, está muy ebrio cuando llegan al centro del pueblo para comenzar a adornar los palos con frutas y hojas sujetadas con bejucos, para luego “pararlos” en los sitios previstos frente a la Casa Cultural o Casa de las Fiestas. El muchacho sacó de algún lado, tal vez de la selva, una pequeña culebra con la que juega entre sus manos. Dos veces seguidas me amenaza en tono de broma con la culebra. Yo soy un estudiante universitario, criollo, blanco, que filma todo lo que sucede y estoy por segunda vez en Maroa. El otro señor, que habla como un niño cuando se le sale alguna palabra, sobre todo para pedir aguardiente, está ebrio también pero es indiferente a la cámara.

La ebriedad es normal en estos eventos donde muchos maroños, para no decir todos, confluyen con el fin de “pagar promesas” a un santo que gracias a la doctrina católica, transfiguró hace mucho tiempo a la naturaleza y a los héroes mitológicos arawakos, como los auténticos merecedores de los rituales de agradecimiento por los frutos recibidos de la selva en esa época del año.

El portador del báculo rematado con un crucifijo dorado, que encabeza la procesión donde llevan a San Gabriel Arcángel por las principales calles del pueblo, es un baniva perteneciente al grupo musical “Ritmo Baniva”. Tiene una franela con el logo de la

NBA (National Basketball Association). En dicho recorrido se deja ver la excesiva propaganda electoral pintada en muchas paredes. En la Semana Santa, otro momento del año para las procesiones, la Alcaldesa electa luego de una ardua campaña electoral, se lleva la mano al pecho para rezar “por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa...”. Por encima de los efectos de la publicidad, la mayoría de los votos que recibió se deben al fuerte predominio del clientelismo político o la alta dependencia del Estado a todos los niveles, que se evidencia en Maroa al igual que en todo el territorio nacional de Venezuela.

Algunas señoras ya no asisten a la procesión. Una en particular, que fue Yuiza Principal durante ocho años seguidos para pagar una promesa que salvaría la vida de su hijo, prefiere ir junto a su esposo a donde Macanilla, el último chamán chupador curripaco de Maroa, para que le ayude a sanar una picada de tábano que amenaza en convertirle un cachete en gusanera. Al chuparle la roncha, el chamán probablemente sienta el sabor del remedio proporcionado por los médicos cubanos de la “Misión Selva Adentro”, versión de la “Misión Barrio Adentro” emprendida por el gobierno del presidente Hugo Chávez, para intentar paliar la ausencia de asistencia médica en algunas zonas del país. La señora cree en las dos medicinas. Su esposo que sufre de diabetes, también. Por cierto, durante las fiestas, una hija de Macanilla, enferma de algo que la tiene raquítica y sin mucha lucidez, recoge por las calles latas vacías de cerveza ayudada por sus hijos, para luego venderlas por kilo a comerciantes colombianos.

En el mismo barrio curripaco donde atiende Macanilla, vive otro chamán llamado Félix Oliveros, que con su franela roja regalada por el partido político de la Alcaldesa, busca en compañía de su esposa unas raíces que servirán de remedio para su nieta recién nacida y su hija recién parida. Este chamán es menos poderoso que Macanilla porque sopla pero no chupa. Es decir, para curar reza y sopla el humo del cigarro o tabaco sobre

sus pacientes. Sin embargo, con su poder, tal vez escaso si se compara al de Macanilla, dice haber ayudado a ganar a la actual Alcaldesa, uniéndose a otros chamanes del Río Negro, sobre todo brasileños, que también dieron su contribución. A Félix Oliveros lo conseguimos una noche de fiestas muy alegre en un rincón oscuro de la plaza, tranquilo. En esa misma plaza se le puede conseguir trabajando de barrendero para la Alcaldía. Cuando buscaba los remedios en la selva, con la franela roja puesta, comentó que un antropólogo norteamericano con el cual trabajó un tiempo sirviéndole de informante, no ha regresado desde que se instauró el actual gobierno de Chávez -se trata de Jonathan Hill-.

Muchas imágenes hablan de interculturalidad al asistir a unas fiestas patronales en Maroa. Tal vez todo es interculturalidad en Maroa. Varios pueblos conviven en esa población fundada por el baniva y que con los españoles pasó a ser un poblado de reducción. En el imaginario del maroño, todo esto es algo normal, pero expresa muchas cosas que están en el subconsciente colectivo.

Los criollos, sean colombianos o venezolanos, también se incluyen en la celebración. Si entran a la pista de baile y buscan pareja por primera vez, se les ata una cinta en el brazo y deben bailar diez piezas seguidas como penitencia. Hay criollos que gracias a la atracción que sienten por su pareja de baile, se olvidan de la penitencia y bajo el efecto del aguardiente, son capaces de bailar mucho más. Y la muchacha que por lo general es fiestera, debe pagar su promesa bailando todas las veces que sea invitada. No hay que ser muy etnólogo para darse cuenta que se trata de uno de los fines del ritual: lograr uniones conyugales. La música que se baila es el “raspa canilla”, aunque los

jóvenes prefieren los discos de merengue dominicano que colocan los del sonido una vez que la música en vivo hace sus pausas.

Una noche de las fiestas por alguna razón hay un apagón en todo el pueblo. La planta de electricidad dirigida por un baniva que además es concejal y tiene una tasca y la única papelería del pueblo, deja de funcionar por alguna falla. Mientras los cadaferos³⁴ hacen su trabajo, un baniva en estado de ebriedad tiene problemas con un guardia nacional que anda de civil. El muchacho indígena se va hasta su casa mientras el guardia parece que se va con “la novedad” al comando. Los guardias por lo general son criollos venidos de todas partes del país, pero principalmente del estado Táchira y de Oriente. Su misión es cuidar la frontera y velar por la reserva de biosfera Alto Orinoco - Casiquiare, la más grande del mundo, sin contar con lo importante que deberían ser para el apoyo a una población de tan especiales características culturales (o interculturales).

En pocos momentos una patota de guardias, amparados por la oscuridad, arremete contra la vivienda del baniva. La casa está en la misma cuadra donde queda el comando y detrás de la Casa de las Fiestas. Patean la puerta y entran amenazantes. El baniva escapa por la puerta del patio trasero. En medio de la violencia, alguien lanza una cebollita dentro de la casa. Una cebollita es una especie de bomba lacrimógena. Niños y adultos, incluida una mujer embarazada, salen tosiendo a la calle. Un tío del muchacho insulta a los guardias, que se han replegado a su comando para no complicar más las cosas. El tío baniva grita, les dice muchas cosas, furibundo. Con sus palabras expresa el resentimiento y el rechazo que existe en relación a las formas de autoridad impuestas desde afuera. Expresa, además, una postura defensiva de su etnicidad. Todavía no llega la luz.

³⁴ Así le llaman los maroños a los encargados del servicio eléctrico, dos o tres técnicos de uniforme azul que llevan el logo de CADAFE estampado a nivel del pecho.

¿La interculturalidad podría ser constructiva en sitios como Maroa? El imaginario de cada pueblo debe ser respetado, así como su capacidad para cada vez ser más autónomo y responsable de sí mismo, en medio de procesos transformadores tan complejos. ¿Por qué un guardia nacional es agredido por un indígena en plena fiesta y se inicia una situación violenta? ¿Qué pensaba en medio de su ebriedad este baniva? ¿Contra qué peleaba realmente? Hay mucho resentimiento frente al forastero en estos sitios del país donde los de afuera han abusado tanto. Así mismo, habría que dilucidar qué piensan los guardias nacionales en medio de estas condiciones.

Los maroños se pelean muy poco entre ellos, se podría decir que casi nunca. En cambio una especie de resentimiento hacia la gente de afuera, en especial hacia los guardias nacionales, representantes de la sempiterna intención de someter a estos pueblos a autoridades externas, propicia situaciones en que algún maroño, motivado a veces por el aguardiente, se torna irreverente con algún guardia, iniciándose pleitos que pueden ser de mucho cuidado.

No es de extrañar incluso que a veces sea un guardia, afectado por las condiciones cotidianas extrañas para él o por cualquier otra razón, quien termine provocando algún incidente. En el año 2006, mientras se escribe esta tesis, la prensa nacional reseñó sin mucho escándalo un hecho lamentable en plena plaza Bolívar de Maroa. Según la noticia preliminar, una granada explotó a plena luz del día e hirió a siete maroños. De acuerdo a las explicaciones obtenidas posteriormente por parte de los mismos pobladores, se trató de un accidente fortuito. A un militar se le disparó un mortero.

Aunque no se podría hablar todavía de consecuencias graves por la presencia armada en Maroa, dado que el suceso reseñado podría tratarse de un triste incidente fuera

de lo común, por lo general hay un patrón establecido que ya se puede considerar calamitoso. La muchacha maroeña promedio no puede evitar su atracción hacia los soldados, quienes en el mayor de los casos están de paso por la población. Una relación pasajera trae como resultado el embarazo de la joven, quien pasa a ser madre soltera. Esto sucede mucho, pero podría ser un patrón que disminuye gracias a la identificación del problema por parte de los mismos maroeños. Aunque es posible que algunos guardias nacionales se incorporen al día de los enmascarados, tal vez con cierta malicia o con el espíritu de divertirse, ese día debería favorecer las uniones conyugales entre los maroeños, en contrapartida a las uniones pasajeras entre guardias y maroeñas.

Pero en otro nivel de imbricaciones, ahora algunos apoyan la opción de convertirse ellos mismos en la propia autoridad de la frontera. De hecho, ante la poca movilidad y capacidad de los guardias en la zona, queda muy claro que es en los caseríos donde la misma gente, sean warekena o curripaco, ejerce la verdadera soberanía territorial. Salga desde estas líneas un llamado más al verdadero respeto para con los indígenas de la frontera. Ellos están en plena posibilidad de preservar sus territorios y así, cuidar los límites de la nación (aunque para los indígenas no existan fronteras nacionales y haya individuos que poseen hasta tres cédulas de identidad –venezolana, colombiana y brasileña-). La mayoría de los guardias nacionales padecen duras contrariedades en estas experiencias para las que están poco preparados, que los llevan a estar durante largas temporadas en lugares donde a la hora de la verdad podría ser muy escasa su posibilidad de reacción. Son los indígenas quienes saben moverse por su terreno, son ellos quienes saben realmente lo que les conviene para su propia seguridad. Tal vez un adecuado entrenamiento y equipamiento militar, con la debida estrategia de apoyo desde un cuartel central ubicado en Puerto Ayacucho o en otra zona fuera de los territorios eminentemente indígenas, podría ser

suficiente para sanear este aspecto tan significativo hasta para la misma autoestima del indígena.

Todo esto es el reflejo de un elemento crucial. El desequilibrio interno de una comunidad arawaka, puede ser normal en ciertos momentos sociales que tienen sus consecuencias previstas desde la cultura ancestral –se funda un nuevo pueblo y se muere otro, por ejemplo-; pero cuando factores externos ocasionan el desequilibrio, las consecuencias son otras. En tiempos donde se habla tanto del respeto a la diversidad cultural, la relación entre una autoridad nacional y las autoridades regionales auténticas debe ser revisada, en primer lugar dentro de los distintos niveles en las relaciones entre propios y extraños, en territorios donde se quiera revalorizar y preservar culturas particulares, con toda la interculturalidad que deba ser asumida.

Es igual para el investigador universitario, que llega de afuera “preñado de buenas intenciones”, pero que ya no puede escapar de los prejuicios por parte de muchos miembros de las comunidades indígenas, los cuales salen a relucir sobre todo cuando el inconsciente se libera gracias a estimulantes como el alcohol en las fiestas. Quien escribe es testigo de esto, tres o cuatro ocasiones bastan para tener claridad al respecto y no es para menos. ¿Cuántos años de sometimiento y abusos por parte del extranjero? ¿Cuánto de intenciones de dominación y de coacción para imponer una razón única? Octavio Bedoya, maestro de escuela de la vecina población de Puerto Colombia, tiene toda la razón al apoyar la creación de “un estado netamente indígena”, donde corresponda al criollo forastero “ver cómo entra ahí a colaborar” (Puerto Colombia, 2003). Poco a poco se irá trazando este camino. Las cosas positivas del pasado y del presente pueden coexistir en una transformación constante hacia un futuro mejor. En Maroa todavía hay mucho de los imaginarios interculturales por descubrir y analizar. La fuerza de escenarios como esta población se ofrece irresistible para

entender mejor un presente global con corrientes proclives al disenso, al antagonismo, pero sobre todo a la heterogeneidad.

Lo importante de las Fiestas de Mastro y de ser investigadas, es que todavía representan un resquicio de esperanza unificadora en momentos de tanta dispersión política y tantas controversias, fenómenos muy alejados de la costumbre antigua sustentada en la unidad de la gente. Además, el carácter lúdico de estos eventos no es aislado. El que ha estado en Maroa sabe que casi todos los días hay una fiesta, aunque sea de un niño que cumple años³⁵. Es una comunidad donde predomina un constante espíritu alegre. El problema es que tiene muchas costumbres sanas que podrían estarse abandonando o transformando de manera negativa, debido a orientaciones erróneas.

LAS FIESTAS EN OTRAS POBLACIONES VISITADAS

Guzmán Blanco o Guayanapi es el asentamiento warekena más importante, aunque en Maroa la presencia de esta etnia es considerable, siendo el segundo grupo étnico en la conformación de la comunidad maroeña, si bien ya los curripaco podrían estarlos superando en número. En oportunidad de asistir a las Fiestas de Mastro en honor a San Antonio de Padua en mayo de 2005, se pudo observar el interés de los “guzmaneros” y de los warekena de Maroa por celebrar lo mejor posible. Para esta ocasión se estrenaba la nueva “Casa de las Fiestas”, construida al final de la calle principal, a unos cincuenta metros de la Plaza Bolívar y de la iglesia, con paredes de bloque frizadas y techo de zinc.

Para el documental *Somos Warekena* (2006) se registró buena parte del evento. Resaltó la ausencia del párroco del municipio para bendecir los Mastros, lo cual no

³⁵ La fiesta de “cumpleaños” es una costumbre criolla que los maroeños han asumido, pero en los caseríos todavía no se ha adquirido. Aunque algunos padres recuerdan la fecha de nacimiento de sus hijos, pues manejan el calendario como cualquier criollo, no le dan mayor importancia a ese día.

contentaba mucho a los fiesteros, pero era de esperarse, pues el actual sacerdote católico de Maroa no se caracteriza por salir a otras comunidades y oficia siempre en Maroa. Por otra parte, los warekena saben que adolecen de un músico y de un buen acordeón, pues los viejeros que sabían de esto ya murieron y no se ha renovado este actor fundamental, por lo que para amenizar como debe ser la festividad, deben contratar los grupos musicales de Maroa. Sin embargo, con el acordeón disponible –uno en muy malas condiciones-, algunos hacen sus intentos para no dejar sin música tradicional los momentos importantes.

Impulsada por los líderes políticos de Guayanapi, las de Mastro en este pueblo parecieran estarse revitalizando y prometen convertirse en las mejores de los pueblos aledaños a Maroa.

Por su parte, en Travesía, ubicada más o menos a mitad de camino entre Maroa y San Carlos de Río Negro, población mayoritariamente curripaco en proceso de renovación, con su nueva iglesia y sus nuevas instalaciones escolares, en el mismo mes de mayo de 2005 se pudo apreciar la alegre organización de sus Fiestas de Mastro, en un clima de mucha armonía pueblerina. Coincide con Guzmán Blanco en la inauguración de un espacio vinculado a la religiosidad y las fiestas, pero esta vez se trata de la iglesia.

Por el contrario, el caso de San Carlos de Río Negro podría ser ejemplar para tomar en cuenta el proceso que atraviesan las fiestas en las poblaciones que crecen hacia un “desarrollo modernizador” impulsado sin planificación endógena. El caso de Río Negro y los baré fundadores, es bastante complejo y podría ser objeto de un importante estudio sobre su actualidad. De hecho, el Padre Ramón Iribertegui adelantó algunas ideas que está manejando para un trabajo sobre ellos. Habla del “milagro baré” (conversación personal en San Fernando de Atabapo, julio 2005).

La gran diferencia entre Maroa y San Carlos, en cuanto a las fiestas, podría estar en el número de pobladores que las organizan y la relevancia de las mismas para la comunidad en general. En Maroa transcurren en el centro del pueblo, junto a la Alcaldía, en una casa de fiestas muy confortable que frente a las usadas en San Carlos parece de lujo, con su gran espacio, su tarima, techo de tejas y machihembrado, mientras que en San Carlos son dos casas de fiesta, de las cuales una es un espacio grande perteneciente a un hogar particular (la casa de El Gallo, el señor Manuel García) y la otra es un espacio público muy descuidado. Ambas, una para la celebración de San Antonio de Padua y otra para la de San Pedro, se encuentran en calles periféricas y sencillamente así son las fiestas en San Carlos, un evento secundario, poco relevante, asistido por un grupo reducido de sancarleños.

Estas fiestas también fueron registradas en audiovisual para el documental *Somos Baré* (2006), en particular se cubrió el final de las dedicadas a San Antonio de Padua para el año 2005. Por supuesto, su bajo perfil no debe restar méritos a los baré que las organizan. Incluso llama la atención que el próximo Yuiz de las fiestas patronales en honor a San Antonio de Padua será Genaro González, descendiente curripaco. El Yuiz que entrega las fiestas de este año es un baré conocido como El Gallo, que se muda para Puerto Ayacucho. El hecho de que no sea un baré el que reciba las fiestas es otro elemento a considerar en lo referente a la nueva realidad de los baré, quienes en su mayoría han migrado hacia la capital del estado Amazonas, haciendo cada vez menos presencia en su lugar de origen, para dar paso a nuevos ocupantes, al mismo tiempo que su cultura se ve transformada por completo, en línea directa hacia la posibilidad de su desaparición como grupo étnico unido y estable.

Curiosamente, es en Puerto Ayacucho donde se vislumbra alguna esperanza, por lo menos en cuanto al rescate de la lengua baré entre los descendientes inmigrantes. El señor

Pompilio Yacame, educador jubilado, baré de nacimiento, se dedica a dictar clases del idioma a grupos de niños y a estudiantes universitarios. Su esfuerzo debe ser apoyado debido a que es un señor con mucha claridad con respecto a su cultura baré, siendo una persona clave para un futuro proyecto de revitalización cultural.

El caso baré y San Carlos de Río Negro, debe llamar a la reflexión a los maroños que tal vez año tras año podrían estarse encaminando en un proceso similar de alejamiento con respecto a su tradición fundamental, así como de muchas otras costumbres sanas de su cultura, como sucedió ya con el idioma baniva.

Para una visión ampliada de la situación actual de los arawakos del sur en general, donde se incluyen todos los casos revisados en referencia a las festividades, resulta necesario atender a los estudios del espectro político que se ciernen sobre toda la geografía estatal (González Nández, Hill, Caballero, Vidal, Oldham, etc.). Aunque un abordaje que podría ser de tipo etnopolítico trasciende las posibilidades de este trabajo, un breve análisis dentro de la interculturalidad específica de Maroa y las zonas de influencia es necesario, sin perder de vista el fenómeno festivo como la expresión tradicional o el ritual más representativo de lo intercultural.

ENTRE PESARES Y ESPERANZAS INTERCULTURALES

De la yucuta a la cicuta

Al intentar formar parte de un mundo como el de Maroa, se logra lo que propone Canclini (2004) "...pensar lo social desde un lugar intermedio, o de entrelazamiento entre lo global y lo local (...) para ayudar al intercambio heteroglósico" (117). No es que desde otros sitios no se pueda conseguir lo mismo, pero puede defenderse la idea de que Maroa es especial

para esto, aunque de repente para otros casi cualquier lugar pueda cumplir con los requisitos. Esta comunidad se encuentra conectada y desconectada a la vez; se encuentra en la periferia, pero a la vez muy cerca de todo; es moderna, pero apenas al voltear hay toda una antigüedad latente; es un pueblo, pero podría ser una ciudad³⁶; lo tiene todo y al mismo tiempo carece de lo mínimo para considerarse un lugar en el mundo. Con el riesgo de caer en exageraciones muy subjetivas, aunque con el respaldo antropológico que otorga la noción de relatividad y la creciente heterogeneidad cultural, se puede afirmar que nada es igual a Maroa. De hecho, “naaada” es la palabra favorita de muchos maroños, porque apenas con un simple saludo, es muy probable que salga un “naaada” como respuesta.

Desde esa especie de “nada”, que a la vez es todo, se presenta la oportunidad de reflexionar sobre lo intercultural, una reflexión más, pero que por lo menos aspira llegar a los maroños, al menos uno que otro, sea descendiente del pueblo Baniva, Warekena, Curripaco, Ñengatú o cualquiera que se sienta con derecho a llamarse maroño, para que refuercen su orgullo por mucho de lo que tiene el pueblo, orgullo que ya de por sí se hace sentir en la autoestima de la mayoría, aunque en el proceso intercultural las Fiestas de Mastro, como símbolo central de la maroñidad actual, tienda a convertirse en otra cosa muy diferente, pues las fiestas, con su riqueza de imágenes, se transforman cada vez más en un rito con nuevos cometidos.

³⁶ La noción de “ciudad amazónica” se presta a discrepancias al asignársele a poblaciones como Maroa, pero podría ser defendible en este caso, como otros similares (San Fernando de Atabapo, San Carlos de Río Negro y San Gabriel do Cachoeira, por ejemplo), tratándose de centros de poder regional, donde confluyen personas de diversos orígenes, incluso con idiomas diferentes y representan zonas de influencia para zonas geográficas extensas. Maroa, por el hecho de ser “capital municipal”, la ubica muy por encima del resto de los pueblos y caseríos del municipio. Aquí es interesante observar la noción de la ciudad como un nuevo “mundo” a estudiar por el antropólogo, según Marc Augé (1998)

Las imágenes “identificadoras” son hoy el equivalente de las imágenes “edificantes” de ayer. Ya no se trata de “edificar” a individuos, de instruirlos, de formarlos, para identificarlos progresivamente con el ideal cristiano y moral compartido, sino que se trata de identificar colectividades, de arraigarlas en la historia, de consolidar y acentuar su imagen, de mitificarlas para que los individuos a su vez puedan identificarse con ellas, (...) (Augé, 1998, 103)

La interculturalidad sirve de marco a esta tesis, porque es el marco del ritual, contextualizándolo para dar pie a muchos análisis que deben considerarse en la actualización de los paradigmas del maroëño. González Nãñez, con su preocupación por el aspecto educativo formal del Arawako del Sur en general, tras su prolongado trabajo entre ellos, manteniendo siempre la defensa del idioma como quizás el factor determinante para la revitalización cultural, se refiere a la interculturalidad en los siguientes términos.

La noción de INTERCULTURALIDAD bien entendida, supone la utilización de los conocimientos, lenguas y culturas en contacto como medios de enseñanza. Sus contenidos, principios y valores provienen de las distintas culturas que conviven en una región. El eje articulador de este proceso lo constituye el desarrollo y respeto, sin exclusión, de las personas y comunidades indígenas y criollas (cuando se trata de comunidades donde conviven indígenas y no indígenas) sobre la base de su cultura o culturas en contacto e intercambio, la apropiación del conocimiento universal y el respeto a la naturaleza. Este último aspecto es muy importante pues los pueblos indígenas, de tradición oral en su mayoría, basan sus epístemes nociológicos en la naturaleza,

incluyendo al hombre en una relación holística con sus ecosistemas sin desagregar ningún elemento como si lo hace la tradición científica occidental. (González Nãñez, 2002)

La armonía o el equilibrio social en el foco central, en medio de una interculturalidad en constante proceso transformador, hace pensar que, por encima de la fertilidad de la selva como motivo “pagano”³⁷ de las festividades maroeñas. las Fiestas de Mastro celebran la armonía del pueblo, en correspondencia al equilibrio siempre necesario entre la unidad social y el respeto a la selva frágil. Tomando lo planteado por González Nãñez, se impone la necesidad de darle forma definitiva a esa educación formal que ayudaría a una verdadera aplicabilidad de todos los estudios realizados, incluyendo el presente.

La etnia, vista como categoría cultural, se acaba definitivamente y no para dar paso o ser sustituida por la noción un tanto romántica de “pueblo”, como lo proponen antropólogos cercanos, sino para entender que lo impuesto por estos tiempos de “diferencias, desigualdades y desconexiones” según el planteamiento de García Canclini en su libro de 2004, sólo da para hablar de lo “inter”, es decir, la interculturalidad, asumiendo la observación de los “mundos contemporáneos” (Augé, 1998) como principio de la etnología actual.

Como se viene manejando desde la introducción a esta tesis, las Fiestas de Mastro en Maroa y otros pueblos o caseríos de procedencia arawaka, no pueden desligarse de las consecuencias de un proceso donde culturas de distinta raigambre se han encontrado, en medio de las particularidades insalvables impuestas por la historia y el mismo hábitat que

³⁷ Los más recientes escritos de Manuel Gutiérrez Estévez, aportan la noción de lo “pagano”, en las circunstancias actuales de la discusión sobre el tema de la hibridación en la globalización, en paralelo con la noción de interculturalidad manejada para esta tesis.

las rige. En una situación de tantos matices, característica propia del crisol intercultural - sobre todo el latinoamericano-, lo negativo centrado en los pesares testimoniados, en contraste con lo positivo representado por las esperanzas polifónicas, se conjugan de la misma manera, sin establecerse límites claramente definidos. Los pesares y las esperanzas se mezclan y confunden, derivando en posibilidades que van desde el total apego al presente hasta expectativas sustentadas por varias nociones de futuro.

Así, la cicuta que asesinó a Sócrates, uno de los gestores históricos del conocimiento occidental originario, pareciera combinarse día a día con la yucuta, la bebida tradicional, que cuando se sirve caliente en la mañana aporta las primeras dosis de energía alimenticia a los Arawakos del Sur. Veneno y alimento van poco a poco forjando la interculturalidad en Maroa. Pero el veneno no termina de recorrer las venas del cuerpo social, a pesar de las pretensiones homogeneizadoras de todo el aparato sustentado por el sistema nacido en el seno occidental. Más bien podría decirse que tiene efectos pasajeros, pues si aunque el alimento tradicional pareciera verse a ratos amenazado por el veneno que se impone desde el sistema de dominación, mientras el “eterno retorno” se cumpla en el caso arawako, la yucuta terminará por imponerse, más allá de lo difuso que se ofrezcan las fronteras en la interculturalidad. Esto es, la esencia del arawako, se reforzará día a día gracias a una “realidad” prevista por la mayoría de quienes estudian el fenómeno intercultural contemporáneo, -“...el mundo no está definitivamente bajo el signo de la uniformidad.” (Augé, 2003, Web)- “realidad” que se fortalece con una clara esperanza: mientras más se empuje el sistema homogéneo, con más fuerza saldrá lo heterogéneo y lo particular.

El pluralismo étnico y cultural es una respuesta desde la perspectiva indígena, a la homogeneidad y heterogeneidad cultural que han defendido los estados-nación en las Américas, con el aval de las empresas transnacionales. (Arreaza, Web)

Si lo que todos los pueblos desean es una especie de desarrollo, si es en esto en que coinciden todas las esperanzas, sobre todo gracias al impulso del sistema productivo transnacional y la generalización de este fin para toda la humanidad, poco a poco surgirá la opción localizada para lograr lo que debería ser el auténtico desarrollo: la consecución de las metas propias, con el esfuerzo centrado en obtener el mejor provecho de cada particularidad. Los movimientos panindigenistas de América vienen forjando a través de una política internacional, la restitución de sus derechos a un desarrollo sustentado en lo propio, lo auténtico, considerando las características donde coinciden todos los pueblos indígenas, con la diversidad cultural como uno de los elementos centrales.

Tomando las reflexiones de Clarac (2004) sobre los errores del modelo desarrollista emprendido en Venezuela por tantos gobiernos, queda una vez más en evidencia las fatalidades del enfoque centralista hacia la consecución de objetivos. Desde un centro del poder político, se intentó decidir, sin detenerse en tantas particularidades y mucho menos en tantas individualidades, el destino de una nación tan heterogénea.

...los que vimos la forma absurda, a menudo incoherente y casi siempre burda como se aplicaron tales planes de desarrollo, hemos podido entender el rechazo que tuvieron los campesinos y las razones que tenían para mostrarse con tantas reservas y tanta pasividad hacia dichos planes:

comprendían que se les consideraba como simples “objetos” del cambio, era una situación indigna, humillante y, donde quiera que se logró –a fuerza de presión- que la aceptaran, el resultado está a la vista: campos erosionados, ríos contaminados por productos químicos, acequias erosionadas, canales de riego desaparecidos, comunidades desintegradas, fuerte migración a las ciudades, etc... (96)

El caso que reporta como ejemplo Clarac a continuación, un ejemplo entre tantos, es contundente como todos. Una comunidad llamada Betichope en los años setenta es desintegrada y mudada para poner a funcionar una idea desarrollista, impulsada por economistas y sociólogos. Debían dejar su pueblo, donde no llegaba electricidad para poner a funcionar los hornos importados que les permitirían aumentar la producción cerámica ancestral. La vida tradicional debía ser destruida en función del “progreso”, hacia el máximo provecho de su “tradicional” elaboración de objetos cerámicos. Sería muy bueno ir a Betichope treinta años después, a ver si renació. De seguro ahora será un pueblo de nuevos agricultores, sin las ceramistas de antaño, luego de imponérsele a los hombres que debían dejar los conucos, para luego no tener nada que hacer con la cerámica y dedicarse a emborracharse a costa del trabajo de sus mujeres.

Ahora bien, ¿cómo proponerle a estas comunidades seguir con su forma de vida tradicional para garantizar su existencia, si todos los habitantes de este país se ven cada día más atraídos por las bondades del desarrollo tecnológico de los países industrializados? Resulta una real utopía, si se toma en cuenta que para acceder a “las maravillas” extranjeras se requiere la inserción en un sistema productivo mundial con un molde único. Sin embargo, poco a poco todos pueden percibir que los moldes se acaban en muchas partes.

Dejan de ser elaborados por una fábrica multinacional, para dar paso a los moldes originados en cada comunidad. Y es que en lo sucesivo, el fortalecimiento de ese molde particular, deberá ser la única forma de subsistir en un mundo donde la diversidad se hará cada vez más valiosa, ante el agotamiento de los moldes producidos en cadena.

Debemos superar este concepto evolucionista unilineal de un desarrollo universalmente concebido, y concebido solamente desde el punto de vista económico capitalista, para concebir más bien una forma de “desarrollarse” según los propios intereses socioculturales de las comunidades, según su propia idiosincrasia... No se debe importar ninguna categoría, ninguna idea, ningún modelo, sino trabajar en base a nuestra propia realidad, y, sobre todo, con la concepción y participación de las comunidades, sin imponerles nada (...)
(Clarac, 2004, 98)

Para el análisis de la interculturalidad en Maroa, en relación a su propio “desarrollo”, el cual estaría siempre caracterizado por su situación de intercambio constante, consciente e inconsciente, entre sus cosas propias y las que vienen de afuera, en coherencia con su pasado y su presente, el momento no puede ser más propicio: para el año 2006 se informó sobre la próxima instalación de un Infocentro en el pueblo. Un Infocentro es un servicio público y gratuito de conexión a Internet proporcionado por el Gobierno nacional. Hasta el momento Maroa era la única capital municipal del estado Amazonas sin conexión a la red de redes. De hecho a duras penas era factible la comunicación telefónica desde ese lugar, ya fuera porque el establecimiento comercial responsable de los dos únicos

teléfonos Cantv quedó en mora con la empresa, o porque el único teléfono satelital de otra compañía muy pocas veces funciona.

Ahora bien, ¿hasta dónde se puede decir que Maroa deja de ser una población de más de dos mil habitantes, desconectada gracias a la llegada de Internet? De acuerdo a lo que propone Canclini (2004), lo obvio es que faltaría mucho para que tal conexión fuera real. Estar conectados en medio de una globalización que desglobaliza, en medio de fuerzas homogeneizadoras que instan de forma indirecta e involuntaria hacia la heterogeneidad, implica más herramientas que una sala de diez máquinas conectadas vía satelital a la web, por cierto, con una banda o capacidad de transmisión de datos muy reducida, que apenas da para revisar correo electrónico y, en el mejor de los casos, visitar uno que otro sitio web, entre como favoritos estarán los relacionados a la publicidad que se ve a través de las cadenas de televisión por cable, a las cuales Maroa tiene acceso a través de la señal de DIRECTV, transmitida a los televisores de cada hogar por una repetidora controlada por la Alcaldía.

No se trata tampoco de tener la conexión de banda ancha, seguramente tan lejana como la aparición de los teléfonos celulares en esa región, pues todavía no podría hacerse llamar “pueblo amazónico conectado”. Es decir, el Gobierno nacional o municipal todavía no podría jactarse de haber cumplido su deber de conectar al mundo a gente de un sitio tan remoto, responsabilidad que debe recaer en el poder gubernamental, pues como asevera Canclini se trata de que la “conexión” debe ser una prioridad de Estado. Y es que el acceso a las “redes” te convierte en un ciudadano y una nación se construye en base a ciudadanos, o por lo menos no pareciera haber otra fórmula. El asunto es estar claros: cuando Canclini habla de redes de conexión, no se refiere sólo a Internet.

“En suma: leer el mundo bajo la clave de las conexiones no elimina las distancias generadas por las diferencias, ni las fracturas y heridas de la desigualdad. El predominio de las redes sobre las estructuras localizadas invisibiliza formas anteriores de mercantilización y explotación –que no desaparecieron- y engendra otras. Coloca de otro modo la cuestión de los bienes sociales, de los patrimonios culturales y de su distribución desigual” (p. 79).

La conexión indispensable para sobrevivir en un mundo de interculturalidad implica, para cualquier comunidad o persona, saber la ardua tarea competitiva que ello significa. Se trata de esas redes de intercambio complejas, de negociaciones múltiples, donde las transnacionales cobran un fuerte papel. Y para personas tan acostumbradas a cierta libertad cotidiana, sin tantas complicaciones como las que se han elaborado las sociedades desarrollistas, debería ser determinante saber que la inexistencia de una mal entendida libre competencia asfixia la libertad cultural y presenta a la preocupación por conectarse, un arma que hay que saber usar muy bien.

La libertad innata de los maroños que se percibe en medio de la interculturalidad que los caracteriza, tratándose de cuatro pueblos indígenas, conviviendo con criollos de Venezuela, Colombia, Brasil y otros países más, en una pequeña comunidad donde todos se conocen, responde a una despreocupación que es el mejor síntoma de esa felicidad de vivir en la selva que los mantiene cercanos a su antigüedad.

Canclini dice que “...la competencia (ya no tan libre) sofoca la libertad de expresión” (Op. Cit. p. 201). Llevar esta realidad al terreno de las muy significativas festividades patronales en Maroa como un elemento clave de su imaginario cultural, hace pensar en lo crítico de establecer conexiones que terminan en desconexiones con lo que los

hace particulares y los relaciona con sus más antiguas creencias vinculadas al contacto estrecho con “natura”. Poco a poco estas festividades plenas de expresividad simbólica, van perdiendo importancia al dársele, por ejemplo, mayor hincapié a todos los eventos ligados a la politiquería.

“...el gasto tiene una finalidad estética relativamente autónoma (el dinero se consume en el placer de la decoración, las danzas, los juegos, los cohetes) o interviene para la obtención del prestigio simbólico que da a un mayordomo la financiación de los eventos”.
(Op. Cit. pp. 72 – 73)

Hoy día el prestigio se encuentra en el poder político a la manera criolla. Los ritos se transfiguran para establecer las conexiones necesarias, pasando a formar parte del sistema estatal nacional, como si se tratara de un municipio como cualquier otro del país. Sociedades como la maroeña no deberían dejarse engañar por un disfrazado apoyo a la multiculturalidad social, promovido a manera de trampa tanto por instituciones gubernamentales como por industrias culturales que en realidad rechazan drásticamente la diversidad cultural, o por lo menos atentan constantemente contra ésta en medio de un gran desconocimiento o enfoques errados.

En este sentido, tal como los pueblos deben revisar sus ansias por acceder al mundo interconectado e intercultural, los mismos etnólogos o antropólogos deben estar cada vez más claros en cuanto al papel que podrían jugar en todo esto.

...si vamos a definir lo que significa ser antropólogo por el contenido habitual de su práctica, encontramos que ésta no consiste

tanto en ocuparse de los otros como en estudiar la interculturalidad en sociedades complejas o procesos de interacción entre varias sociedades, buscando entender la imbricación de lo económico y lo simbólico a partir de la diversidad de comportamientos y representaciones. (Op. Cit. 115)

De esto último también surge la necesidad de entender la interdisciplinariedad como un modelo cooperativo donde los científicos de distintas disciplinas se organizan en estrecha relación con la interculturalidad de los pueblos. Interculturalidad e interdisciplinariedad parecieran ser dos perspectivas inseparables en el devenir histórico hacia la fusión de todo lo “inter” dentro del fin común que sería, en palabras del mismo Canclini, “la construcción de un orden intercultural globalizado (p. 214), en el que se entienda “el valor de lo diferente, para reducir la desigualdad y “generar conexiones constructivas (...)” (ibidem). Las propuestas relacionadas a una revitalización cultural, o, mejor dicho, una revitalización intercultural, de Maroa y sus comunidades de influencia, deben tener todo esto muy en cuenta. En dicha revitalización, la cicuta representada por todo lo que es dañino para la conservación de la diversidad en una sociedad, debe ser combatida día a día con la yucuta, típicamente bebida luego del baño mañanero en el río y después durante el resto del día para refrescarse.

MASTROS Y MAIBAUMS

Entre uno y otro mundo

Gracias a estar dentro de los límites de la nación venezolana, cada vez más prolífica de dependencias hacia un Estado central rico y poderoso, hoy las promesas en las Fiestas de Mastro no son tan difíciles de cumplir por parte de quienes se han insertado en el sistema

dominante de la sociedad nacional. A la señora esposa, madre, prima o hija del político de turno no se le hace nada difícil dar su aporte a la festividad. Ya no tiene que trabajar durante un año el conuco para responder al santo o a la Virgen. Basta con traer de Puerto Ayacucho lo que se consiga en los almacenes y si se hace a última hora, es necesario enviarlo por avioneta. Y llegado el día de la comilona, no serán las manos de sus cuerpos cansados las que prepararán el arroz o la sopa. Serán sus sirvientas las que trabajarán, pues hasta para eso sirve el acceso al dinero del Estado.

Sin embargo, el trabajo etnográfico en Maroa permite atestiguar que la mayoría de la participación se hace de forma directa, sin intermediarios. Los promeseros pagan de verdad su promesa, con el esfuerzo acostumbrado. Claro que del conuco o la selva sale muy poco de lo requerido. Maroa ya no puede escapar de la necesaria “importación” de productos. En algo hay que gastar los recursos que la Alcaldía reparte entre su gran número de empleados o becados. Esto es el día a día en Maroa, todos hablan de lo mismo, o lo callan. No hay que hacer ningún esfuerzo para constatarlo. La llegada de la avioneta donde viaja la Alcaldesa significa el pago de la quincena atrasada. En Maroa no hay banco, la única taquilla es la de la tesorería de la Alcaldía, donde las colas de medio pueblo no se hacen esperar cuando llega el dinero.

Desde que el poder se centró en la capital municipal, Maroa se convirtió en un centro tan atractivo y determinante que hasta el nombre del municipio cambió. De Departamento Casiquiare y luego municipio Guainía, pasó a llamarse municipio Maroa. Si se siguiera la misma lógica “capitalista”, Puerto Ayacucho debería llamarse Amazonas y Caracas debería llamarse Venezuela. Pero no hace falta llegar a tanto. Tal vez en ningún sitio de Venezuela los integrantes de un municipio se sientan tan orgullosos de su capital,

pero ¿donde quedan el resto de los caseríos y los ríos (Casiquire y Guainía) que lo siguen siendo todo para la región?³⁸

Por supuesto, antes de la mayor facilidad de acceder a los recursos del Estado a partir de la municipalización, las condiciones de vida en Maroa eran mucho más duras. El abandono de la región era la constante, en busca de mejores oportunidades en otras ciudades. La calidad de vida ofrecida por el mito que ha provocado el histórico proceso de migración de la periferia a la ciudad, ha sido una de las razones para llegar a lo que es hoy día Venezuela y tantos otros países de América Latina. Y no sólo se ha tratado de una búsqueda de modernidad. El irse a la ciudad significaba huir muchas veces de la explotación inhumana, en un sistema favorable al latifundismo. El primer capítulo de esta tesis ofrece características relevantes de aquel pasado (y aún presente en muchos casos).

Pero irse al extremo del facilismo apoyado en la renta gubernamental, para hacer de Maroa una especie de paraíso donde todos los habitantes de la zona quieren vivir, e incluso donde ahora quienes se fueron desean volver, tampoco es la orientación ideal...

Todos los testimonios concuerdan en la necesidad de controlar la dependencia del dinero estatal, pero mientras la reelección esté en la mente de los políticos de turno, repartir el dinero de la forma más alegre siempre será la forma más fácil de continuar en el poder. Y no hay que reflexionar mucho para darse cuenta que la constante en Maroa no es más que el ejemplo micro de una realidad macro que se vive en toda Venezuela y pareciera resistirse a cambiar.

³⁸ Aunque los vuelos privados a Maroa desde Puerto Ayacucho son diarios, la mayor parte de los suministros para los comercios llega por vía fluvial. Los caseríos ven pasar de largo los cargamentos de alimentos, víveres y combustible, que deben ir a adquirir en Maroa tras largos viajes en bongo. Los caseríos y los ríos constituyen la única fuente de producción del municipio Maroa, pues son pocos los conucos que conservan los maroños, o por lo menos son para el consumo familiar, mientras los caseríos se esfuerzan en producir excedentes para comercializarlos en Maroa.

En este orden de las cosas, al abandonarse el conuco, como puntual consecuencia de todo, las ramificaciones de la desorientación tienen impactos en los aspectos más profundos de la cultura ancestral. El maroeño se ve a sí mismo como una combinación entre los que tienen acceso a los recursos municipales y los que no lo tienen. Estos últimos son quienes conservan mucho de todo aquello que para los otros pasó a ser algo a lo que se debía huir. Lo que da alicientes es que se siente la firme decisión, en quienes son la excepción, de simplemente cortar todo lo posible con la dependencia ajena, para mantener la mirada lo más fija que se pueda en lo que siempre dio la selva y el conocimiento cónsono a su aprovechamiento en convivencia.

En otro mito sobre un árbol primordial, registrado por González Nãñez (1980), podría estar la posibilidad del retorno a la conciencia sobre el valor del culto a la naturaleza, la fertilidad, el equilibrio, la armonía.

En el río Kawirima, afluente del río Siapa se encuentra un árbol que es la mata de una ceiba, con varias ramas. En una laguna del Kawirima, llegó un brujo warekena, en los comienzos del Mundo. Este brujo según, era tan poderoso como Nápiruli. Él llegó a brujear allí y sembró una mata y atrajo hacia ella los espíritus, buenos o malos, de toda la gente de la tierra. A medida que la mata iba creciendo, el brujo cantaba y atraía a todos los espíritus. El brujo decía en su brujería: "pobrecitos mis hijos, sus costumbres se acabarán, pero aquí dejaré esta mata donde vivirán los espíritus de ellos". En las ramas de esa ceiba se encuentran toda clase de aves y animales y se oyen todas las clases de lenguajes". (Julio Yavina en González Nãñez, 1980, 31)

¿Por qué no plantearse la búsqueda de esa ceiba? No debe ser nada fácil encontrarla, la fronda amazónica vista desde la altura del vuelo de una avioneta parece un océano verde, igual al Atlántico pero de otro color. Sin embargo, no sería extraño que algún sabio arawako del Amazonas sepa de su ubicación. La revitalización cultural de estos pueblos podría comenzar finalmente a partir de “la gran ceiba”. Tiene que llegar el momento en que no existan más dudas acerca de los valores ancestrales que guarda el Mastro. Por algo la ubicación de los Mastros y el epicentro de toda la fiesta en general allí, frente a la iglesia del pueblo, en pleno centro de Maroa, junto a la Plaza Bolívar.

El “Centro” es, pues, la zona de lo sagrado por excelencia, la de la realidad absoluta. Todos los demás símbolos de la realidad absoluta (Árboles de Vida y de la Inmortalidad, Fuente de Juvencia, etcétera) se hallan igualmente en un Centro. El camino que lleva al centro es un “camino difícil”.
(Eliade, 2001, 14)

Difícil pero no imposible. Las creencias y costumbres se transforman y de la revisión constante de este fenómeno depende el evitar pérdidas irreparables. Cuando Tomás Camico (alias El Diablo) afirma, tal vez con mucho de ingenuidad, tal vez con toda la razón de su memoria... “Antes el Mastro se subía, no se tumbaba” (Maroa, 2005), seguramente se refiere a que antes se subía la palma de ceje para bajar los frutos que se colocarían en el centro del pueblo para el Dabukurí. Ahora se tumba el árbol más apropiado, para adornarlo con las mejores frutas. En otras festividades tradicionales de Venezuela tenemos el palo

encebado, la Cruz de Mayo, el Sebucán, todos pertenecientes a un mismo culto ancestral que se transformó y se sigue transformando.

El tema del modelo religioso y de su reproducción abre una perspectiva sin límites: por haber trabajado durante mucho tiempo y por trabajar aún hoy entre los inventores y creadores de ritos, en África o en América, podemos afirmar que todo rito es la imitación o la reproducción de otro rito y que las aportaciones originales (las que habrán de caracterizar el estilo, la personalidad y la acción de un profeta de la Costa de Marfil o de una madre de santos brasileña) no eliminan la analogía global explícitamente buscada por el autor responsable de dicho culto. (Augé, 1998, 105)

En Europa todavía existe el Maibaum o Árbol de Mayo, procedente de milenios enteros de adoración a la fertilidad. En Amazonas, quizás desde hace mucho más atrás, o tal vez más recientemente, existe el Árbol de la Vida, el Autana, que derivó en los Mastros, o en la ceiba... El maibaum que se puede observar en muchos pueblos de Austria, por ejemplo, país ubicado en plena Europa Central, podría ser la versión antigua del Mastro que se integró a las Festas Juninas en Brasil y de éstas pasó a las fiestas en Maroa y los demás pueblos de la amazonía venezolana donde se celebran Fiestas de Mastro. Sería necesario un estudio histórico más a fondo, probablemente en Brasil, luego en Europa, para saber cómo se pasó a los dos Mastros amazónicos desde aquel Maibaum que retrató Bruegel en 1670 (Anexo 3), el cual no era más que un gran árbol en el centro del poblado, sembrado ahí, con todo y sus ramas, quizás antes de la existencia del poblado, no cortado en el bosque y llevado al pueblo, simplemente adornado con algunas guirnaldas, para ser el símbolo

central de una fiesta que como la describe muy etnográficamente el pintor, no tiene mucho de diferente con las de Maroa y los pueblos austriacos.

(...) un objeto o un acto no es teoría real más que en la medida en que *imita* o *repite* un arquetipo. Así, la realidad se adquiere exclusivamente por repetición o participación: todo lo que no tiene un modelo ejemplar está “desprovisto de sentido”, es decir, carece de realidad. Los hombres tendrán, pues, la tendencia a hacerse arquetípicos y paradigmáticos. Esta tendencia puede parecer paradójica, en el sentido de que el hombre de las culturas tradicionales no se reconoce como real sino en la medida en que deja de ser él mismo (para un observador moderno) y se contenta con imitar y repetir los actos de otro. (Eliade, 2001, 34-35)

¿Qué significan los árboles para los maroños? Para las fiestas no los tumbaban, como lo dice Tomás Camico, al igual que los antiguos europeos. Claro que para preparar el conuco, lo primero es la roza, muchos árboles deben ser tumbados y quemados. Pero con los años el conuco será abandonado -tiene su periodo de vida útil- y los árboles renacerán, la selva recuperará su espacio, mientras el hombre aprovecha otros lugares, con otros conucos. Mientras tanto los europeos, según la denuncia de los entendidos, arrasaron con casi todos sus bosques, en función del desarrollo y la modernidad. Claro que se puede constatar hoy día que la industria maderera en Los Alpes, por ejemplo, se sustenta gracias a una explotación muy bien planificada, pero antes los bosques cubrían toda la superficie de Europa (Frazer, 1944).

Es probable que tanto los Maibaums como los Mastros estén más cerca del cristianismo, de la supremacía del hombre sobre la naturaleza. Ya el hecho de cortar el árbol en el bosque, aunque sea con fines rituales, podría ser revisado. En Maroa existe una gran ceiba en la Plaza Bolívar, frente a la Alcaldía, la cual es adornada en navidad con las típicas luces intermitentes con que se adornan los pinos navideños, como los que se pueden ver en oferta incluso en plena Maroa. En una vuelta a los orígenes, a la significación más profunda, esta ceiba podría ser el verdadero Mastro, su adoración sería suficiente, la necesidad de cortar los palos en la selva podría pasar a la historia.

Para los maroños actuales los árboles en la selva siguen guardando innumerables creencias. El maroño va a la selva y consigue pronósticos y pócimas. La warekena Leonidas Mure dice, con una rama en forma de horqueta, que si se dobla cuando se intenta cortar con las manos, es porque se conseguirá un novio indígena y si se quiebra, es porque se conseguirá un novio criollo. En la selva están los árboles de puméyawa, sus hojas se usan para preparar pusana para la suerte, para enamorar a alguien y para otras cosas. Hay que conocer de plantas para no equivocarse. Unas no huelen a nada y otras sí. Y hay que tener suerte para encontrar las que huelen. “A veces no se consiguen” dice Miriam Yavina.

Seguirle la pista al recorrido de esos palos simbólicos que de alguna manera se instauraron en Amazonas, ya sería el tema de un trabajo más amplio, tal vez la continuación de éste centrado en Maroa. Es muy probable que de tantos misioneros salesianos llegados a la región, como el “padre Weslao”, de muy sentido recuerdo por los maroños, polaco que murió en el año 2000 haciendo lo de siempre, viajando solo para las distintas comunidades, llevando su mensaje, pero sobre todo colaborando. Uno como él, tal vez alemán o austriaco, llevó de la Europa Central el Maibaum al amazonas brasileño y a las Festas Juninas. La

dualidad (en Europa es un solo Maibaum en cada pueblo, en Amazonas son dos Mastros por pueblo) sería el aporte del indígena, además de las frutas y muchas otras cosas.

La pintura de Liborio Guarulla (Ver anexo 3. Página 200) para la portada del libro de Ramón Iribertegui cobra fuerza en este contexto reflexivo. Un indígena con pantalón azul, podría ser un blue jeans, le cae a machetazos a un árbol que tiene vida y es antropomorfo. El árbol sangra y sufre. Y el indígena muestra su espalda ensangrentada también. Pero el propiciador de tanta sangre, la del árbol y la del indio, no se ve en la pintura. Ya se sabe quien es, está en muchas partes, es el hombre que sin remedio ha ido destruyendo tantas culturas y tanta naturaleza, para sostener una fórmula civilizatoria que sólo acarrea miseria y desolación en la mayor parte del planeta. En el caso de esta pintura que simboliza la explotación del caucho silvestre, está claro de qué tipo de hombre en específico se trata: el cauchero terrateniente, el esclavista, uno más entre tantos que en función del capital, pasó por encima de tantas vidas y culturas.

Concluidas las fiestas, ya no están ahí los dos Mastros, árboles que sacados de la selva, son despojados de todo su ramaje y adornados con frutas, bejucos y hojas, para ser “sembrados” totalmente erectos frente a la Casa de las Fiestas. Y son “los Mastros”, dos, no “el Mastro”. La dualidad, los contrarios de tanta significación en las estructuras del pensamiento humano. Uno solo no valdría lo mismo. Uno tiene una bandera roja en su cúspide y el otro una blanca. La armonía y la pelea, la vida comunal contra la adversidad.

El pueblo permanece unido mientras existe la armonía. Cuando ésta se perturba, es porque debe haber una separación. Entonces es cuando son fundados nuevos pueblos. Siempre fue así, de tal manera los pueblos no crecían tanto, era lo mejor para la selva. La perturbación de la armonía era la consecuencia de algo más complejo. En cierta zona se

hacen insuficientes los espacios para sembrar y pescar, entonces alguien tiene que salir a buscar otra zona. Pero no hay mayor problema por esto, no se trata de algo violento o desagradable, se trata de algo normal.

Por lo menos antes era así, porque ahora nadie quiere irse de Maroa, aunque la armonía sea cada vez más difícil de sostener, aunque se comience a parcelar el pueblo y “cada quien quiera para su lado” (Daniel Guzamana en *Las Advertencias de Mandú*, 2005). En estos tiempos en vez de fundarse aldeas nuevas, las existentes son abandonadas y Maroa no para de crecer hacia el desorden y los desequilibrios.

EL ÁRBOL DE LA VIDA

Un gigante cayó para darle vida a los pueblos... Otro pasó para destruirlos... Pero el tronco del primer árbol siguió en su sitio y este, aunque fuera sólo un tronco, era más grande que todos los árboles y gigantes del mundo.

Una especie de sinopsis, podría ser la de una película, una pensada en especial para las pueblos arawakos, o los amazónicos en general, hecha en base a un trabajo donde se emplee incluso la más alta tecnología audiovisual, puesta al servicio de la revitalización cultural de estos pueblos, en un proceso de transferencia tecnológica imprescindible. Como resultado, ¿por qué no?, una nueva reflexión sobre el efecto de la supremacía de unas civilizaciones sobre otras, pero al mismo tiempo sobre la capacidad de respuesta del supuestamente sometido.

Un gigante cayó para darle vida a los pueblos... Otro pasó para destruirlos... El Autana es el árbol primordial, la vida surgió de él luego de su caída. Después llegó un monstruo del otro lado del mundo y acabó con mucho, pero no pudo con todo, más bien se quedó corto en sus intenciones de dominación. Pero el tronco del primer árbol siguió en su

sitio y éste, aunque fuera sólo un tronco, era más grande que todos los árboles y gigantes del mundo... Todavía los pueblos amazónicos, aunque destruidos por muchos flancos, se conservan intactos en otros niveles y lo más importante, tienen el tronco ahí, plantado, enraizado, fuerte. “El mundo indio avanza hacia una forma de sociedad diferente de cualquiera de las que ha experimentado o postula la civilización occidental, porque parte de premisas distintas y busca otros objetivos” (Bonfil, citado por Gutiérrez Estévez, 2003). Y esa sociedad diferente, podría llegar a ser grande, más grande que las demás cuando llegue su momento, el cual tiene que llegar, porque para que el mundo continúe, cada civilización debe seguir haciendo sus aportes constructivos. A la Amerindia, en proceso de replanteamiento y de reafirmación ante un mundo globalizado, le falta su hora, impostergable por demás, aunque ya son innumerables sus legados a la humanidad actual.

“Lo dionisiaco recupera la vida que se escapa entre las manos, que se siente vencida, amenazada. Es esa etapa crítica de la media edad de una sociedad que ve aproximarse el fin e intenta disfrutar del placer que aún está a su alcance.”
(Maffesoli, 1996, 128)

Siendo lo “dionisiaco” una noción sacada del pensamiento occidental, no costaría mucho sustituirla, por ejemplo, por una noción nueva. Podría hablarse de lo “internatural”. Podría ser el gran aporte a mediano y largo plazo del indígena y su civilización. Y lo mejor es que no hay que sentarse a esperar, cada vez se hace más latente esta noción en el día a día de la nueva humanidad. Como se diría con una frase común: es justo y necesario. El placer del que habla Maffesoli, podría estar en esa “internaturalidad” que va más allá de la “interculturalidad”.

Las Fiestas de Mastro mantienen su poder societal en parte gracias a las dificultades para una irrupción abrupta de la globalización homogeneizante. Ya se dijeron las razones por las cuales Maroa se encuentra más aislada que otras comunidades similares del Amazonas venezolano. En su situación periférica se sustenta también una especie de vida común en “el límite”. La indiferencia por parte de una comunidad nacional o mundial, lleva a muchos maroños a una sensación de soledad que se parece a la muerte y encuentran en las fiestas un desbordarse de la vida en momentos donde parece aproximarse la desaparición. No obstante...

(...)“el gran decir sí a la vida” nietzscheano, no es sino el eco de la humilde grandeza de la vida ordinaria: toda existencia humana está llena de humus. El tomar en cuenta esa sombra asegura, a largo plazo, la perduración del ser. (Maffesoli, 2001, 17)

La conservación de las fiestas y muchas otras expresiones de “estilo amerindio”, no son sino el aporte a lo que está por venir, que puede ser de muchas variantes.

Todos los seres tienen cultura y, aunque puedan tener diferencias, esas “culturas naturales”, valga el oximoron, poseen una base común que permite la comunicación entre ellas y la comparación. Su multiculturalismo es, entonces, más radical y global; es un “multinaturalismo” que se manifiesta en el ejercicio continuado del perspectivismo, una manera indígena y pre-moderna de ser relativista.

Perspectivismo nombra a una teoría indígena según la cual el modo en que los seres humanos perciben a los animales y a

otras subjetividades que habitan el mundo –dioses, espíritus, difuntos, habitantes de otros niveles cósmicos, fenómenos meteorológicos, plantas, animales e incluso artefactos– difiere profundamente de la manera en que estos seres conciben a los humanos y se conciben a sí mismos. (Gutiérrez Estévez, 2003)

Ir del “internaturalismo” al “multinaturalismo” es un asunto de seguir la línea de Canclini en consonancia con la de Gutiérrez Estévez, pero en el fondo esto no es lo más importante, pues la finalidad de todo análisis debe estar en la asimilación de los rasgos indígenas durante el proceso que se estaría viviendo.

Aceptando esto, podemos intentar señalar algunos pocos rasgos estilísticos que nos permitan reconocer “lo amerindio” allá donde se manifieste y diferenciarlo, en primer lugar, de “lo occidental” y, también quizá, de lo característico de otras civilizaciones del mundo. Esta pretensión tan desmesurada voy a reducirla, por el momento, a comentar tres rasgos amerindios que me parecen decisivos en el contraste con la civilización occidental. Expresados en forma de contraposición esquemática serán los siguientes: Forma versus Ontología; Acontecimiento versus Historia; Cuerpo versus Humanismo. (Gutiérrez Estévez, 2003)

La noción de “internaturalidad”, derivada en este trabajo sobre Las Fiestas de Mastro de la multinaturalidad referida por Gutiérrez Estévez, inscrita en el rasgo donde se habla de la difusa diferencia entre lo natural y lo cultural para los amerindios, debería estar planteada como otro fenómeno específico a estudiar en profundidad. Y si lo que resta es

aguardar por su uso cada vez más consciente, si en el fondo todo surge con “naturalidad” –es la mejor manera-, no hay más que esperar, con optimismo, a que simplemente suceda. Que cada quien haga lo propio para contribuir con el proceso e incorporarse. El futuro de las nuevas posibilidades para un mundo “internatural” o “intercultural” con más igualdades que desigualdades, se apoya en la resistencia de un pueblo que se niega a entregarse sumiso a las leyes centralizadoras, homogeneizantes.

Este desorden de los afectos es, sobre todo, pagano por su origen y funcionamiento. Y cuando emerge a lo largo de la historia es siempre como reacción frente al monoteísmo religioso (las sectas) o al monoteísmo estatal (la socialidad perversa), dos variantes de una misma fórmula. (Maffesoli, 1996, 172)

Por eso en las fiestas, más que en los discursos verbales directos como el del baniva Antonio Camico, quien propone la creación de un verdadero municipio indígena y luego el de un estado netamente indígena (*Las Advertencias de Mandú*, 2005), se hace latente la posición de un pueblo en torno a la reivindicación de sus costumbres por encima de una visión “nacional”. Amazonas estado indígena... Maroa municipio indígena... ¡Cuanto queda por proteger y hacer valer! ¿Cuánto queda?

La primera experiencia tranquilizadora que hemos recibido del pensamiento mítico warekena es su estructuración CIRCULAR profunda. Este fenómeno ha sido revelado por primera vez a unos "Yalánawi" "blancos" o "criollos" y con gran reverencia hemos comenzado a descubrir una faceta

inesperada del pensamiento indígena no solo warekena, sino de muchos otros grupos indígenas vecinos y aún distantes. Es una experiencia tranquilizadora -decíamos- porque nos demuestra que a pesar del trauma del contacto con lo occidental, con el europeo o con sus descendientes, el aborigen se ha desenvuelto armónicamente tanto en su tiempo mítico como en el ANTIMITICO. (González Nãñez, 1980, 56)

El indígena, centrándonos en el caso de los maroños, seguirá adelante en un destino que en definitiva podría resultar “tranquilizador” para muchos.

Así, a veces, predomina el linealismo. Linealismo que favorece una acción finalizada y que se esfuerza por subordinar la naturaleza a la cultura. A veces, por el contrario, predomina una concepción cíclica del mundo. Concepción que pone el acento en la proximidad de estos dos aspectos. O, como diría G. Durand, en el “trayecto” que los une”. (Maffesoli, 2001, 20)

Existe en el maroño una forma de vivir el tiempo ancestralmente conservada, que lo asemeja mucho a la cultura oriental lejana, la de los japoneses, los chinos, etc. Hoy muchos voltean a ver en aquellas naciones tan lejanas, lo que en nuestros predios está tan vivo y se acerca más a lo que somos. Son las consecuencias del desconocimiento producido por las razones que todos conocemos. De la vivencia en Maroa queda la convicción de que el maroño es diferente en características que a algunos consternan negativamente y a otros conmueven de forma positiva.

Las estrategias del vivir el presente se siguen esforzando como siempre ante la amenaza de muerte. El indígena en general tal vez no necesitaba la vida dilatada que ha buscado el occidental a través del desarrollo de la medicina. La cercanía de la muerte, ese “pocos viviremos más de cincuenta años, pero es suficiente”, fomentaba la necesidad de la vida colectiva ritual, con la valoración de los detalles mínimos de lo cotidiano, en torno a la contraposición vida y muerte anudados. En pueblos como estos, hasta la monotonía cobra un gran interés.

Podría pensarse en proyectos participativos o cooperativos y el entendimiento de un gobierno verdaderamente conveniente, pero en el fondo lo relevante en cuanto a posibilidades revitalizantes, se concentra en algo que ya existe y tiene suficiente fuerza: Las

Fiestas de Mastro.

(...)el mito de Unurato es el cuento de una sociedad que lucha por volver a la vida después de sufrir por pérdidas horrendas durante la época del caucho (ca. 1860-1920) y el período colonial. El mito de Unurato termina con una profecía de la renovación social: “Ahora somos pocos, pero él nos dará de nuevo la prosperidad, y nuestros números” (Chernela 1988 en Hill, 2005, 11).

En nuestros sueños occidentalizados, tan parecidos a los mitos del curripaco estudiado por Chernela o Hill, entre otros, o de los baniva o warekena por González Nãñez, los sueños de quien escribe y de quienes se identificaron con lo escrito, nada como sentir las esperanzas de aquellos, que parecen pocos, pero poseen un tronco tan alto y robusto,

superior a cualquier plataforma imaginada hacia el futuro. "... el afrontamiento del destino no es para nada una resignación, sino una confrontación de efectos sociales innegables." (Maffesoli, 2001, 21). La única muerte con la que se juega en Maroa, no debería llegar en forma de veneno. La muerte sólo está presente en el temor colectivo existente hacia ella, el cual es contrarrestado con la festividad, máxima expresión de vida, con un símbolo que más que un Mastro, es el Árbol de la Vida.

www.bdigital.ula.ve

CONCLUSIÓN

Las Fiestas de Mastro en Maroa han dado en el caso de esta tesis de maestría la oportunidad de conocer más sobre la Venezuela intercultural actual y a partir de este aprendizaje, entender la necesidad de colaborar en cualquier esfuerzo por conservar manifestaciones particulares que enriquecen el proceso de reafirmación de la heterogeneidad sobre la homogeneidad.

Desde hace un buen tiempo la urgencia de emprendimientos dirigidos a la revitalización cultural en las comunidades arawakas del Amazonas late en muchos maroños. Cada vez son más quienes reconocen en Maroa el valor de preservar sus tradiciones vivas y recuperar aquellas que casi han pasado a una especie de estado vegetativo. Rescatar el idioma baniva antes de su muerte, por ejemplo, podría ser cada vez más viable en medio de ese creciente anhelo por reivindicar lo propio.

Mientras se trabajaba en esta tesis, entraron en vigor mecanismos como la creación de “nichos lingüísticos” que aguardan por un mayor impulso por parte de las autoridades competentes. Se trata de proyectos con largos años de gestación, que consiguen un ambiente propicio para su implantación sin tantos obstáculos como antes, pero el avance todavía pareciera lento.

Ahora bien, a partir de este trabajo sobre las Fiestas de Mastro, surge para la conclusión una nueva propuesta que podría ir en paralelo a procesos como los de los nichos lingüísticos y otros similares. La propuesta sin muchos rodeos es la siguiente: conseguir que la Unesco proclame a las Fiestas de Mastro del noroeste amazónico “Obra maestra del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad”.

Desde 2001 se han proclamado varias manifestaciones alrededor del mundo. Venezuela no ha presentado ninguna candidatura. De hecho, Venezuela todavía no ratifica la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de París, 17 de octubre de 2003 (Unesco, 2007, Web), cosa que llama la atención y debería ser revisada. No obstante, antes de que Venezuela ratifique esta convención y comience a pensar en candidaturas para la proclamación de obras maestras, por lo menos ya es hora de que el país reconozca el valor de estas fiestas, casi en su totalidad desconocidas. Lo importante es que indefectiblemente, las Fiestas de Mastro presentes en tantas comunidades del estado Amazonas venezolano cumplirían con los requisitos que un jurado de la Unesco revisaría:

Para estimar el valor del patrimonio inmaterial en cuestión, el Jurado tiene en cuenta principalmente el valor excepcional de obra maestra del genio creador humano. La forma de expresión cultural propuesta debe también demostrar su arraigo en una tradición cultural o en la historia cultural de la comunidad interesada, su función de medio de afirmación de la identidad cultural de los pueblos, su importancia como fuente de inspiración y de intercambios culturales, así como su función cultural y social actual. La excelencia en la aplicación de los conocimientos y las calidades técnicas empleadas, su valor de testimonio único de una tradición cultural viva, el peligro de que desaparezca debido a la falta de medios para salvaguardarlo y protegerlo, a procesos de transformación acelerada, a la urbanización o a la aculturación son igualmente aspectos que el Jurado tomará en consideración en el momento de la selección. (Aikawa, 2002, 26)

Desde Maroa podrían activarse los dispositivos que hagan falta para hacer de las Fiestas de Mastro amazónicas, un hecho que fortalezca culturalmente a tantas comunidades. No hace falta explicar más lo que representan las Fiestas de Mastro específicamente en el conglomerado arawako del Amazonas venezolano. Es invaluable que todavía se conserven en Venezuela expresiones culturales en un estado donde el interés por su rescate distaría mucho de lo que Mosonyi (2003), olfateó en la interpretación que unos han hecho, durante ciertas experiencias, cuando se habla de recuperar tradiciones.

Algunos pensaban seguramente en lo que hacen periódicamente tantos y tantos indios norteamericanos: organizar festivales cíclicos, a la manera de nuestras fiestas patronales, para liberar sus frustraciones colectivas y entregarse a un tipo de catarsis que en veces nos recuerda ciertas manifestaciones acuarianas de la “nueva era”. (12)

Afortunadamente, en Maroa, aunque sería probable que uno que otro “pariente” tenga esta percepción acerca de sus fiestas, la constante es todo lo contrario. La catarsis es apenas una de las consecuencias de la fuerte creencia que implica el desenvolvimiento de un ritual inscrito en lo que se puede considerar una nueva religión en proceso de gestación. Pero esta fe, de tipo intercultural, debe ser reforzada día a día, para no llegar a situaciones donde el ritual pase a ser un montaje de algo que ya desapareció en su esencia, lo cual podría llevar a consecuencias muy perjudiciales para el pueblo, si se toma en cuenta la “naturaleza política” del ritual, que, según Augé (1998) “conjuga las dos nociones de alteridad y de identidad y apunta a estabilizar las relaciones siempre problemáticas entre los hombres” (84). No obstante, en el caso de que el montaje sea hecho por iniciativa propia de

los indígenas, con el tiempo podría pasar a ser tan auténtico como el ritual antiguo. Según Gutiérrez Estévez (2003), lo importante sería la conservación de un “estilo” propio del indígena, el estilo que le daría forma a lo que tal vez se conozca en el futuro como “religión arawaka” o algo parecido.

Lo ideal, a través de los numerosos trabajos de investigación dedicados al contexto arawako-maroeño, a los que se suma esta tesis, sería contar por medio de la escritura, con la referencia a algunos rasgos que pudiesen estarse desdibujando, aunque quizás, por medio de audiovisuales como el entregado como anexo, sea más fácil conseguir este cometido, partiendo de las preferencias arawakas por la oralidad y lo visual.

Si bien las líneas de esta tesis serán útiles, el audiovisual sobre las Fiestas de Mastro realizado paralelamente, puede ser un aporte más práctico para los arawakos en futuros diálogos tipo video foros, por ejemplo, o actividades similares, en las numerosas comunidades además de Maroa donde deberá darse el urgente proceso de revitalización, vinculado a la proclamación, primero nacional, luego internacional, de las Fiestas de Mastro como una obra maestra.

Para ser elegidas, las candidaturas, además de demostrar el valor excepcional y universal del bien propuesto y el cumplimiento de los criterios culturales definidos para este efecto en el reglamento, deben presentar un plan completo de salvaguardia y revitalización. Este aspecto del expediente constituye un elemento esencial para la aceptación de la candidatura por parte del Jurado internacional, compuesto por 18 miembros, encargado de recomendar la lista definitiva para la proclamación. La UNESCO por su parte, se compromete a asistir a los Estados miembros en la ejecución

de los planes de acción propuestos. Para que la acción de salvaguardia dé resultados satisfactorios, es esencial que la iniciativa proceda de la comunidad interesada o, al menos, que ésta participe activamente en ellas. (Aikawa, 2002, 30)

Queda de parte de los arawakos en general, sean de Maroa, San Carlos de Río Negro, San Fernando de Atabapo, Travesía, San Pedro del Guainía, Guzmán Blanco o Guayanapi, Comunidad, Crespo, Solano e incluso Puerto Ayacucho, además de un largo etcétera geográfico, tomar las iniciativas, todas las iniciativas posibles, con una meta puntual, aunque sabemos que no se trata tanto de una proclamación, mucho más que esto, es una reivindicación propia.

A Venezuela, como nación donde circula buena parte del pueblo arawako que celebra Fiestas de Mastro, corresponde tomar también las medidas correspondientes desde las instancias indicadas. No es cuestión de ratificar una convención o no. Es un asunto de revalorizar tantas expresiones culturales que, como las de Mastro, a nivel nacional todavía siguen siendo desconocidas o muy poco comprendidas.

Luego de intentar profundizar un poco en Maroa con el foco sobre sus Fiestas de Mastro, y tomar algo de lo que unos cuantos autores contemporáneos piensan sobre nuestro presente global intercultural, cuestiones surgen para meditar, reflexionar... ¿Cuánto tiempo pasaremos queriendo ser como Occidente, como los europeos o los norteamericanos y luego, cuando se agote ese modelo, cuánto pasaremos queriendo ser como los orientales, buscando en otras latitudes modelos ajenos? ¿Cuánto tiempo la mayoría de los habitantes de este país seguirá viendo a los indígenas venezolanos como una masa marginal, casi inexistente o triste? ¿Por cuánto tiempo se valorará más un supuesto pasado heroico, lo que

siempre ha valorado Occidente -los nombres históricos, las figuras poderosas militares, la guerra- por encima de la paciencia y resistencia societal y mancomunada arawaka, por ejemplo?

¿Qué hace falta para comprender que ahí, en la esencia de las culturas originarias, está el secreto del porvenir de muchos de nosotros en Venezuela? Tal vez los mismos arawakos tienen la respuesta: Fiesta y más fiesta -este rasgo es posiblemente el único asimilado por el venezolano actual-, presente y más presente -un rasgo también bastante asimilado, pero desperdiciado con proyectos mal encaminados-, pero sobre todo equilibrio y más equilibrio -el mismo que alimenta la armonía buscada con una tradición de comunión esperanzadora-, el verdadero objetivo en la necesidad de cambiar como nación.

www.bdigital.ula.ve

REFERENCIAS

Aikawa, N. (2002). *La Acción de UNESCO por la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Seminario Internacional de Medios de Comunicación y Patrimonio Inmaterial Cartagena de Indias, Colombia, Mayo 2 al 4 de 2002. París: UNESCO.

Augé, M. (1994). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.

Augé, M. (2003). *Sobremodernidad. Del mundo de hoy al mundo de mañana*. [Texto en línea] Disponible en: <http://www.memoria.com.mx/129/auge.htm>
[Consulta: 2006, Septiembre 12]

Arreaza-Camero, E. (2000). *Validez del indigenismo participativo y sus políticas de significación en tiempos de globalización*. [Texto en línea]. En América Latina en tiempo de globalización II. Daniel Mato, Ximena Agudo e Illia García, coords. Caracas: CIPOST, Universidad Central de Venezuela, Unesco.
Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/pub/AM2.htm>
[Consulta: 2006, Mayo 17]

Barbero, J. (2001). *Las identidades en la sociedad multicultural*. En Alemán, E. y Fernández, F. (Comps.) *Los rostros de la identidad*. Fundación Bigott: Caracas.

Borobia, C. (2004). *La Virgen del Carmen*. [Texto en línea] Taraz: Obispado. Disponible en: <http://www.conferenciaepiscopal.es/obispos/autores/borobiaisasa/01.htm>
[Consulta: 2006, Marzo 15]

Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados*. Barcelona: Gedisa.

Clarac, J. (2004). *Historia, cultura y alienación en época de cambio y turbulencia social Venezuela 2002 – 2003*. Mérida: Universidad de Los Andes.

Delgado, L. (1993). *Conversaciones con Edgardo González Niño*. Caracas: Fundación Cisneros.

Durand, G. (2000). *Lo imaginario*. Barcelona: Ediciones del Bronce.

Eliade, M. (2001). *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé Editores.

Frazer, J. (1944). *La Rama Dorada*. México: Fondo de Cultura Económica.

Galindo, A. y Rivero, J. (2006). *La Virgen del Carmen y el escapulario*. [Texto en línea] Disponible en: (http://www.corazones.org/maria/carmen_virgen/a_carmen.htm). [Consulta: 2006, Marzo 15]

Gómez de la Espriella, C. (2003). *La etnografía en el cine*. Tesis de Grado. Mérida: Universidad de Los Andes.

Gómez de la Espriella, C. (2005). *Las Advertencias de Mandú*. (Documental) Caracas: Ministerio de la Cultura.

Gómez de la Espriella, C. (2006) *Somos Baré*. (Documental) Caracas: Ministerio de la Cultura.

Gómez de la Espriella, C. (2006) *Somos Warekena*. (Documental) Caracas: Ministerio de la Cultura.

González, J. (1996). *Historia de la Amazonia*. Colombia: Ministerio de Educación Nacional.

González Nãñez, O. (1968). *La mitología baniva reflejada en su literatura oral*. En: *Economía y Ciencias Sociales*. Año X No. 3: 87-96. Caracas: FACES-UCV

González Nãñez, O. (1980). *Mitología Guarekena*. Caracas: Monte Ávila Editores.

González Nãñez, O. (1997). *Ficha Resumen Grupo Étnico Baniva*. Caracas: FACES-UCV.

González Nãñez, O. (2002). *Plurilingüismo e interculturalidad en la educación: el caso venezolano*. Ponencia para el II Encuentro Latinoamericano sobre contenidos en línea en el área de Ciencias y Tecnologías para Educación Primaria. Caracas: CENAMEC.

González Nãñez, O. (2003). *Multilingüismo, Etnias y Culturas Indígenas en el "Noroeste Amazónico" del Estado Amazonas de Venezuela*. Mérida: Universidad de los Andes.

Gros y Ragner, J. (2002). *San Gabriel, Arcángel*. [Texto en línea] Disponible en: <http://www.multimedios.org/docs/d001379/>
Biblioteca Electrónica Cristiana -Bec- Ve Multimedios.
[Consulta: 2006, Marzo 15]

Gutiérrez Estévez, M. (2004). *Otra vez sobre sincretismo*. (Borrador). Madrid: Universidad Complutense.

Hill, J. (2005) *Cartografías indígenas y Estados Naciones: Hacia una visión histórica-comparativa de la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas*. (Ponencia para la Convención anual Asovac). Carbondale: Universidad Southern Illinois.

Hill, Jonathan y Oliver M. (2005). *Curripaco Health Survey*. Carbondale: Dept. of Anthropology, Southern Illinois University.

Kottak, C. (2003). *Introducción a la Antropología Cultural*. Madrid: McGraw-Hill.

Iribertegui, R. (1987). *Amazonas, el hombre y el caucho*. Puerto Ayacucho: Vicariato Apostólico.

Iribertegui, R. (1989). *Diálogos de ayer*. Puerto Ayacucho: Vicariato Apostólico.

Iribertegui, R. (2004). *Las Fugas de Baj*. Caracas: Revista "Iglesia en Amazonas".

Maffesoli, M. (2001) *El instante eterno*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Maffesoli, M. (1996). *De la orgía*. Barcelona: Editorial Ariel.

Martínez, A. (2006). *Proceso de modernización intelectual en América Latina*. Videoconferencia. Mérida: Universidad de Los Andes.

Mosonyi, E. (2003). *El perfil del docente intercultural bilingüe: cada vez más próximo a la realidad*. Conferencia magistral. Revisión del diseño curricular del programa de educación intercultural bilingüe. El Mácaro: UPEL.

Ortiz, F. y Pradilla, H. (2003). *Rocas y petroglifos del Guainía*. Bogotá: Fundación Etnollano.

Rivera, J. (1993). *La Vorágine*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Salmon, T. (1752-53). *The universal traveller: or, a compleet description of the several nations of the world. ... illustrated with a great variety of maps and cuts. By Mr. Salmon*. [Texto en línea]. 3 vols. Vol. 3. Londres: Eighteenth Century Collections Online. Gale Group.

Disponible en: <http://galenet.galegroup.com/servlet/ECCO>

[Consulta: 2006, Febrero 18]

Scoles, R. (2003). *Historia, economía y política del caucho en amazonia*. [Texto en línea]. Organización PANGEA. Disponible en: www.pangea.org/amazonia/02boscos/caucho.doc [Consulta: 2006, Febrero 22]

UNESCO. (2003). *Instrumentos Normativos*. [Texto en línea]. París: UNESCO. Disponible en:

(http://portal.unesco.org/la/conventions_by_country.asp?contr=VE&language=S&typeconv=0)

[Consulta: 2007, Febrero 1]

Vidal, S. y Zucchi, A. (1996). *Impacto de la colonización hispanolusitana en las organizaciones sociopolíticas y económicas de los maipures-arawakos del alto Orinoco - río Negro (siglos XVII-XVIII)*. En *América Negra*. No. 11. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Vidal, S. y Zucchi, A. (1999). *Efectos de las expansiones coloniales en las poblaciones*

indígenas del Noroeste Amazónico. En *Colonial Latin American Review*, Vol. 8, No. 1.

Vidal, S. y Zucchi, A. (Comps). (2000). *Historia y Etnicidad en el Noroeste Amazónico*. Mérida: ULA, IVIC.

Vidal, S. (2000). *El Noroeste Amazónico como epicentro de las matrices culturales arawakas y tukanas y centro importante del horizonte civilizatorio orinoco-amazonense*. En Vidal, S. y Zucchi, A. (Comps). *Historia y Etnicidad en el Noroeste Amazónico*. Mérida: ULA, IVIC.

Vidal, S. (2002). *El chamanismo de los arawakos del Río Negro: su influencia en la política local y regional en el Amazonas de Venezuela*. [Texto en línea] Caracas: IVIC. Disponible en: <http://www.unb.br/ics/dan/Serie313empdf.pdf> [Consulta: 2004, Julio 05]

Vitalli, L. (2006). *Festas juninas*. [Texto en línea] Brasil: Grupo Yoki. Disponible en: <http://www.festajunina.com.br> [Consulta: 2006, Mayo 05]

Warner, K. (1994). *La agricultura migratoria. Conocimientos técnicos locales y manejo de los recursos naturales en el trópico húmedo*. [Texto en línea]. Depósito de documentos de la FAO. Disponible en línea:

<http://www.fao.org/docrep/006/ad435s/AD435S00.HTM>.

[Consulta: 2006, Mayo 12]

Zucchi, A. (2000). Una tipología tentativa de sitios arqueológicos relacionados con ocupaciones maipures: Región Alto Orinoco-Alto Negro, Venezuela. En Vidal, S. y Zucchi, A. (Comps). *Historia y Etnicidad en el Noroeste Amazónico*. Mérida: ULA, IVIC.



Lienzo de Liborio Guarulla. 1987.



Tanz um den Maibaum, 1634. Pieter Bruegel.

www.bdigital.ula.ve