

01049

# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
POSTGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PENSAMIENTO Y TRADICIÓN ORAL DE LOS HOMBRES DE AGUA  
( El pensamiento añú en su lengua y literatura)

## T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:  
MAESTRO EN ESTUDIOS  
LATINOAMERICANOS

P R E S E N T A :  
LIC. JOSÉ ÁNGEL QUINTERO WEIR

DIRECTOR DE TESIS:

DR. CARLOS LENKERSDORF



COORDINACIÓN DE POSGRADO EN ESTUDIOS  
LATINOAMERICANOS

MÉXICO, D.F.

2005

m 340051



Universidad Nacional  
Autónoma de México



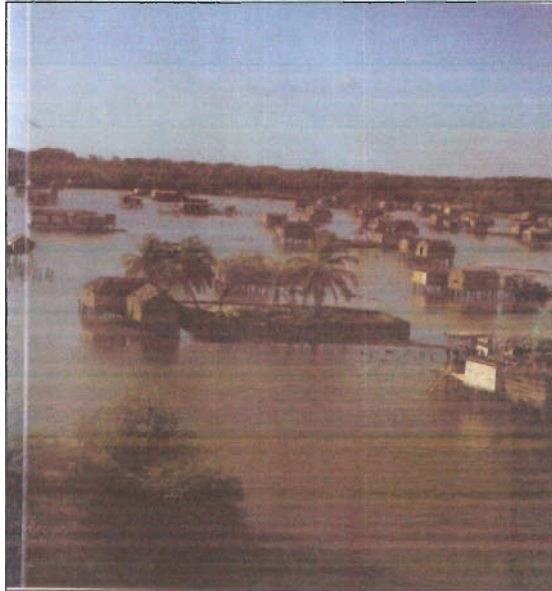
**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
POSTGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS



## Pensamiento y tradición oral de los hombres de agua (El pensamiento añú en su lengua y literatura)

Tesis presentada por:  
Lic. José Ángel Quintero Weir  
para optar al grado de  
Maestro en Estudios Latinoamericanos

Director de Tesis: Dr. Carlos Lenkersdorf  
Comité Tutorial: Dr. Mario Magallón  
Dr. Federico Navarrete L.  
Dr. Carlos Huamán  
Mtro. J. Jesús María Serna Moreno

México-2004

Ani te aye,  
Tookoti jounükü  
Karoouyü araurakan

*Heme aquí,  
cortando/compartiendo lengua  
Para los ancianos del Lugar de los Espejos*

## Preámbulo

Cuenta mi madre, que por temporadas, aparecían en casa de mi abuela unas mujeres evidentemente “guajiras”<sup>1</sup>, acompañadas siempre por alguna niña de la misma cultura, a la que dejaban en casa y se iban, luego de muy secretas conversaciones con mi abuela. Dice mi madre que nunca pudo entender las razones de la confianza de esas mujeres en dejar a sus hijas en casa, y mucho menos, el hecho de que las niñas eran atendidas por mi abuela de una manera tan especial, que más de una vez llegó a sentir celos y hasta animadversión hacia estas niñas que le eran desconocidas, ajenas. Nunca pudo mi madre descubrir el misterio de esta, para ella, incomprensible relación. Imaginaba, me dice, que el hecho debía relacionarse con otra vieja historia, que en muy pocas oportunidades, relataba mi abuela, acerca de su abuelo, un tal Guillermo Weir, hijo de un General Henry Weir, que según, había peleado en la guerra de independencia. En todo caso, sabía mi madre, que una historia lejana y desconocida parecía unirla a un pasado wayuu que no dejaba de inquietarla, pero por el que nunca se atrevió a preguntar.

Supe luego a través de mis tías y de la propia abuela, que efectivamente, el Guillermo Weir siendo muy joven, había abandonado a su familia, que era gente importante en la ciudad de Maracaibo debido al rango de su padre y su participación en la causa de la independencia. Guillermo se instaló en la Guajira casándose con una wayuu de nombre Isabel, como mi abuela, perteneciente al clan de los Uraaliyu, dedicándose al contrabando y otras correrías en la frontera con Colombia.

---

<sup>1</sup> Designación criolla para los miembros de la etnia wayuu.

Decía mi abuela, que a pesar de todo, su abuelo nunca dejó de pensar en regresar a la casa de su padre, ya fallecido, y reclamar lo que consideraba su derecho. Esa idea permaneció en sus hijas y en las hijas de sus hijas, entre ellas, mi abuela. Por eso, muchos años después de la muerte de Guillermo, llegó mi abuela y sus hermanas a la ciudad de Maracaibo, con su apellido intacto, a cumplir el sueño de su abuelo: el reconocimiento de los Weir.

Sin embargo, la filiación con el clan obligaba a cumplir con los rituales correspondientes, muy a pesar de encontrarse establecida en la ciudad, mi abuela debía, como apushi<sup>2</sup> dentro del clan de los Uraaliyu, atender en el momento del encierro a las hijas de sus hermanas y primas del clan. Tal era la costumbre, que aún en la ciudad y sin aparente referencia alguna al pasado, continuaba practicando mi abuela, perturbando en su confusión, la vida de mi madre.

De esta forma, y por muy diferentes vías, unas más violentas que otras, un proceso de mezcla se generó de forma continua en gran parte de la población del estado Zulia, Venezuela. Sin embargo, este proceso no le es particular a esta región. Pudiéramos decir, se trata de una realidad continental, latinoamericana, pues, desde la conquista y colonización, tal proceso de intervención y mezcla viene operando al interior de las culturas originarias, en las que, por una parte, se produce una especie de desprendimiento de parte de sí mismas, y, por la otra, una reacción de afirmación es autogenerada en función de su persistencia como visión y culturas diferenciadas. Es tal vez a este proceso, al que algunos antropólogos definen como etnogénesis.

---

<sup>2</sup> Apushi: pariente uterino. Son todos los tíos y tías por vía materna dentro de la sociedad wayuu, a quienes corresponde el cuidado y atención de los hijos de sus hermanas.

En este proceso marcado en primera instancia por el desprendimiento, elementos de la cultura son afectados en diferentes momentos y a distintos niveles. Tal vez sea el idioma lo que más inmediatamente se vea impelido en el momento de la intervención, por lo que en algunos casos, su lenta desaparición es mostrada como parte del transcurso natural de integración de la cultura minoritaria al conjunto nacional, de tal manera que se ha construido una especie de vía teórica de desaparición de las culturas en el seno de las llamadas culturas nacionales en todo el continente. Así, esta idea ha servido de base para la interpretación y justificación de más violentos procedimientos, los cuales son ejecutados en la búsqueda de lograr una homogeneización más expedita, pues, se cree, que la existencia o persistencia de culturas procedentes de los grupos originarios constituye una de las razones de la imposibilidad en alcanzar la modernidad, el progreso o el desarrollo económico social de nuestros países.

Por esta vía, todo un sistema es estructurado en función de los objetivos de integración, pues, además *“La asimiliación, supuestamente inevitable, de estos grupos, se veía como un proceso casi biológico y natural de absorción por las mayorías dominantes, por los estados nacionales, mediante la educación, los programas políticos que se llevan a esas zonas marginales, la insistencia en cierto tipo homogeneizante de unidad nacional y otras manifestaciones contrarias al pluralismo lingüístico y cultural”*<sup>3</sup>. En otras palabras, siendo inevitable el proceso de integración, y por ende, de desaparición de las culturas dentro del conjunto nacional, lo ideal es que tal proceso pudiera realizarse siguiendo programas sistemáticos y científicos que garantizaran su realización definitiva y en el tiempo requerido.

---

<sup>3</sup> E.E. Mosonyi (1983:362)

Sin embargo, y a pesar de la cada vez mayor sofisticación y alcances del sistema de intervención o de descivilización como preferimos llamarle, en una especie de revés del desprendimiento inicial, hay evidencias del proceso de afirmación de la cultura a través del sostenimiento, reestructuración y creación, de formas culturales propias y novedosas, las que se realizan en base a su perspectiva de visión originaria; es decir, a partir de su cosmovisión ancestral, la que se convierte en centro generador que hace posible la reproducción de la cultura, aún y a pesar del proceso de intervención.

Es decir, la cultura es capaz de sostener aquellos elementos considerados definitorios de la cosmovisión, así como revestir y crear otros que permiten de esa manera reproducir su cosmovisión en una cosmovivencia que le es correspondiente. Es por lo que en muchos grupos a lo largo del continente americano, podemos constatar la existencia de rituales, celebraciones y formas de organización social que responden a concepciones ancestrales, muy a pesar de que sus practicantes ya no tengan memoria de su lengua y que conscientemente no puedan, explicar tal conexión.

Tal es el caso de algunas poblaciones amazónicas como los Río Negro en la frontera entre Colombia y Venezuela, quienes en determinada época del año llegan a desplazarse sobre grandes distancias desde Colombia y a través del río, en función de la realización de un ritual de contacto con su divinidad cultural, conectada a un lugar en el costado venezolano al que se supone contentivo de su origen. Tal ritual se continúa practicando, aún cuando en la actualidad, la lengua río negrina sea una de las lenguas amerindias catalogadas como en proceso de total extinción. Asimismo, la población campesina de la Sierra de San Luis entre los estados Falcón y Lara en Venezuela, continúan realizando anualmente el llamado baile de Las Turas, conectado al periodo de la siembra y posterior cosecha del



maíz, sin que ningún poblador pueda dar explicación de sus orígenes, muy probablemente, propio de los llamados indios Achaguas, cuya lengua y supuestamente sus hablantes, están totalmente extintos. En fin, se trata de un fenómeno extendido pues responde al proceso de intervención y resistencia histórica en el continente, pero que asimismo, desmiente de alguna manera, la idea de desaparición por integración natural o forzada de las diversidades culturales en el contexto de los estados nacionales. Y esto es así, por cuanto *“si los diversos grupos humanos –mayoritarios o minoritarios- renunciaran a su personalidad distintiva y a su acervo histórico, a su memoria secular, dejarían de ser colectividades creadoras”*<sup>4</sup>, lo que de cierto es condición inherente a todo grupo socialmente organizado.

Aún en grupos reducidos, familias y hasta individuos descendientes de culturas diferenciadas, tiende a producirse la persistencia de formas sociales correspondientes a la memoria ancestral sostenida. De tal manera que la persistencia de memorias ancestrales en el proceso de conformación social y la personalidad cultural de nuestros pueblos, equivale a una condición no occidental del latinoamericano en general y del venezolano en particular, pues, *“no hay razón para dudar que las sociedades aborígenes del presente (...) nos suministran una clave imprescindible para rastrear los orígenes y buena parte del desarrollo de un pensamiento americano propio, auténtico, no descubierto”*<sup>5</sup>.

En parte, tal ha sido la explicación que muy posteriormente, he encontrado para las “extrañas” conductas de mi abuela. Quiero decir, la búsqueda de una explicación a la persistencia de cosmovisiones no sólo resistiendo al sistema de descivilización, sino como parte fundamental del proceso de conformación de una cosmovisión venezolana y latinoamericana, me toca muy personalmente, lo que en modo alguno supone una pérdida

---

<sup>4</sup> E. E. Mosonyi (1983:365)

de “objetividad” de la misma. Implica sí, partir de una perspectiva de visión que resulta de una necesaria relación intersubjetiva, pues, en el supuesto “otro”, estoy yo a través de mi abuela; es decir, en la persistencia de la cosmovisión y la cosmovivencia del “otro”, radica nuestra propia diferencialidad cultural, pues, es en ellas donde nos evidenciamos los “otros” que *somos nosotros*.

Este principio es el que en buena parte, ha orientado nuestro esfuerzo en demostrar la presencia y persistencia del pensamiento de uno de los pueblos que conforman la población indígena del occidente venezolano. Nos referimos a los añú, población arawaka. Los más antiguos pobladores de la cuenca del Lago de Maracaibo, considerados hoy por la ciencia antropológica como a un paso de la extinción, pero los que, según demostraremos, no sólo se nos presentan como cultura suficientemente viva, sino que sin lugar a dudas, han constituido y constituyen factor fundamental en la configuración social y cultural de esa región del país, en la que a veces de manera simulada, y otras de forma más evidente, se pone de manifiesto su perspectiva de visión del mundo, aún entre aquellos considerados, o que se estiman a sí mismos, como población criolla.

La idea de aproximarnos a los añú antes que a los wayuu, con quienes nos atan lazos filiales más directos, realmente proviene de dos sacudimientos, más que de un plan estrictamente concebido. Me explico. Para 1977 ya militábamos en la lucha indígena del Zulia. Habíamos participado en la organización de sendos encuentros culturales, uno de ellos eminentemente indígena y realizado en la población wayuu de Paraguaipoa (Paraaipo) al norte del estado Zulia. En éste se dieron cita la mayoría de las étnias indígenas de Venezuela y en el que durante varios días se discutieron las problemáticas respectivas y se

---

<sup>5</sup> E.E. Mosonyi (2002:205)

definió un programa de organización y lucha para todas las comunidades y grupos. Debido a que se trataba de etnias diferentes con lenguas diferentes, se llegó al acuerdo entre los asistentes, que las intervenciones de cada grupo en su propia lengua, fueran traducidas de manera inmediata al wayuu, por ser la étnia con mayor cantidad de representantes presentes y por ser el pueblo sede del encuentro. Pero posteriormente, éstas debían ser traducidas al resto de las lenguas y etnias representadas.

Para este singular y muy difícil trabajo, se conformó un equipo de hablantes de las diferentes lenguas y del español, todos coordinados por el profesor Esteban Emilio Mosonyi, quien sin lugar a dudas, es el más importante estudioso de las lenguas indígenas venezolanas. Sin embargo, en su intervención primera, el profesor Mosonyi nos hizo un severo cuestionamiento a los organizadores del evento, pues, a pesar de nuestro compromiso y disposición, de alguna manera, continuábamos evidenciando expresiones de una visión occidentalizada del problema indígena; entre otras, y la más contundente, era el hecho de no haber considerado la participación en el evento del pueblo añú.

Realmente, en mi propio sacudimiento, se me hizo incomprendible el hecho de la invisibilidad en la que este pueblo había sido colocado, al punto que ni nosotros, vinculados a la problemática indígena del país, los reconocíamos. Pero el sacudimiento era mayor, por cuanto, cuantas veces había pernoctado en sus pueblos: en Motatán de Agua, en Ceuta, en El Moján; cuantas veces comerciado con ellos su pescado en el Río Limón o en Sinamaica; en fin, vi en mi propio sacudimiento el desconocimiento al que ha estado sometida la cultura añú.

A partir de 1986 y como parte de un proyecto de investigación de la Universidad del Zulia, me instalé en la Laguna de Sinamaica. Fueron años trabajando en el registro de su

memoria expresada en sus cantos; elaborando un vocabulario básico de la lengua, conviviendo con los ancianos o acompañando a los grupos en las salidas de pesca y captura. Por ese tiempo, nuestro empeño estaba dirigido a la revitalización lingüística y el análisis de los mitos; de alguna manera, la lectura de Levi-Strauss y otros etnólogos parecían aclararnos el problema de la lengua y la cultura. De hecho, habíamos escrito un centenar de páginas enfocadas desde tal perspectiva de interpretación. Pero entonces vino el segundo sacudimiento:

A mediados del año 2000, un amigo, estudiante del doctorado en Filosofía en la UNAM, nos hizo llegar como regalo el libro: *Los hombres Verdaderos. Voces y Testimonios Tojolabales* de Carlos Lenkersdorf y tal como en el momento del discurso del profesor Mosonyi, nos descubrimos viendo nuestra propia problemática sin considerar la perspectiva de visión de aquellos con quienes convivíamos, y peor aún, la que igualmente formaba parte de nosotros mismos. Entonces nos vinimos a México, a volver a comenzar.

Así que este esfuerzo que ahora presentamos, sigue siendo un comienzo inacabado en el proceso de nuestra (a Dios gracias), inacabada formación. De tal manera, que abiertos al debate y a la confrontación necesaria mostramos lo que consideramos una aproximación que intenta leer desde la propia lengua aún la construcción de su cosmovisión, en la búsqueda de construir una perspectiva propia de interpretación. La tarea, estamos conscientes, no es ni fácil ni instantánea, y aún puede estar sujeta a nuevos sacudimientos que impliquen nuevos comienzos. Todo lo cual, consideramos, forma parte de nuestro proceso vital; es decir, de nuestro *hacer*, y que en todo caso, define nuestro *estar* en este mundo.

En ese sentido, creemos que lo importante es la posibilidad de construir caminos que sean capaces, a su vez, de abrirlos a otros en su propia e inacabada formación. Es por ello que al dar por terminado este esfuerzo, dejo constancia del profundo agradecimiento que siento por todos los involucrados en mis sacudimientos, comenzando por las historias del Guillermo Weir (mi bisabuelo), que se hizo wayuu y contrabandista en la Península de la Guajira y del que hablaba mi abuela rememorando un pasado para afirmarlo en mi corazón. A las palabras de Mosonyi y su profundo conocimiento de las lenguas indígenas venezolanas. Al Maestro (en su más profundo sentido) Carlos Lenkersdorf, pues, no sólo con sus escritos, sino con el compromiso con lo que escribe y con aquellos de quienes escribe, he obtenido otra perspectiva para vernos.

Finalmente, no podemos dejar de mencionar, que durante el tiempo en que hemos estado vinculados a la lucha de los añú en la defensa de sus espacios, de su forma de vida y de su cultura en general, hemos podido aprender de los ancianos y ancianas de la comunidad, no sólo a *cortar lengua*, sino muy particularmente, lo que detrás de ese *corte* se asienta. Lamentablemente, casi todos aquellos con quienes tuvimos la oportunidad de aprender, a esta fecha, han desaparecido; es decir, van camino hacia a'inmatualee, el lugar de los añú muertos. Tal vez, algunos habrán llegado; otros, estarán en camino. No los nombro, pues, ellos son ahora nikii outikan: *sufrientes*, a los que no se debe llamar por sus nombres para que el camino hacia su destino final no sea perturbado. Sin embargo, dejo constancia de su recuerdo, que será como el emerger del sol y de la luna de entre las aguas: como eterno. Todos ellos son los que han hecho posible el mantener viva esta búsqueda, que estamos seguros, no ha terminado.

## Introducción

Es singular el desconocimiento que la población criolla en general tiene acerca del pueblo añú, más conocidos como “Paraujanos”. La mayoría sólo sabe que se trata de la gente que vive en el agua, que sus hombres son pescadores y sus mujeres tejen muy bien la enea. No falta en las tiendas para turistas, una postal con la fotografía de la Laguna, mostrando sus palafitos o alguna niña en su canoa navegando a canalete, y aún es posible alguna breve referencia en un texto de educación primaria, en la que se dice, por ejemplo: *“Los paraujanos fueron los primeros pobladores descubiertos por Alonso de Ojeda y Américo Vespucci en el lago de Maracaibo. Sus casas enclavadas en el agua, le recordaron a Vespucci a Venecia. A raíz de esa imagen, toda esta región fue conocida desde entonces como Venezuela o pequeña Venecia”*<sup>6</sup>.

Como vemos, ya la referencia en la que se pretende registrar “el comienzo” de la historia de Venezuela, la mención a los añú se hace desde el pasado. Vale decir, se trata a su entender, de un pueblo y una cultura que, se da por descontado, quedó atrás, o corresponde a un pasado muy lejano y ya perdido, y si aún persisten algunas poblaciones en el agua, se entiende que ellas han de mantenerse como atractivo para los extraños, como imagen exótica muy susceptible de ser mercadeada por la industria turística.

Sin embargo, muy pocos son los que saben que estos pobladores de las costas del Lago de Maracaibo y las riberas de sus ríos afluentes, constituyen una de las culturas más antiguas de la región, que sobre ellos cayó el peso de la conquista y colonización de la

---

<sup>6</sup> Estudios Sociales para la Educación Básica. Área: Historia de Venezuela. Tema: Los primeros pobladores. Editorial COBO. Caracas, 1980.

cuenca, y que de alguna u otra forma, su cultura y su historia, son parte fundamental de lo que la mayoría entiende como cultura zuliana o venezolana. Mucho menos son los que conocen que los añú tienen su propio idioma, en el que cifran el mundo, y a través del cual expresan tal visión tanto en el uso cotidiano del mismo, como en sus cantos y creaciones literarias.

Pero si esto que decimos es aplicable a la mayoría de los habitantes de la región, de igual manera, hay un desconocimiento acerca de este pueblo, incluso, en aquellos que se dedican al estudio de las culturas. Son escasas las referencias sobre los añú. Es posible contar con una mano los estudios que la ciencia antropológica, etnológica o sociológica haya realizado en torno a ellos y su problemática. Y los existentes, y que constan en nuestra bibliografía, se han hecho partiendo de la premisa, casi a priori, de su condición de cultura a “*un paso de la extinción*”.

Ahora que, hablando con propiedad, debemos decir que efectivamente, la cultura añú atraviesa por una severa crisis producto de la continua y sistemática intervención de los factores de la cultura dominante occidentalizada; fundamentalmente, a través del aparato educativo; de la intervención ecocida de sus espacios por intermedio de las industrias mineras y petroleras, y finalmente, producto de la imposición de modelos culturales y socio-políticos que se sobre imponen a las formas de organización tradicionales; todo lo cual, parece conformar todo un sistema de destrucción de culturas a partir de la integración en lo que se entiende como: la cultura nacional. Es a este sistema y a sus efectos, al que entendemos como sistema de descivilización, en tanto actúa en función de la liquidación de civilizaciones y de la diversidad cultural.

Así, para cuando iniciamos nuestras visitas a la comunidad de la Laguna de Sinamaica en 1986, nos percatamos de una situación que nos pareció alarmante: el idioma añú, parecía vivir sus últimos tiempos; de hecho, la situación para ese momento, la describíamos de la siguiente manera.

Una generación más antigua, aún presente en la laguna, era la que manejaba y dominaba el idioma materno; por cierto, la mayoría eran mujeres. Ancianos y ancianas de una edad que oscilaba entre los 60 y 80 años aproximadamente, y quienes aún tenían la competencia activa del idioma, a pesar de que ya para ese tiempo, las circunstancias para la comunicación en la lengua estaba restringido a escasos y contados momentos, signados por el secreto (acción del *piache*); las reuniones de los ancianos (*araurakan*), o en el momento del corte de la enea (trabajo de las mujeres).

Una segunda generación, constituida por los hijos de la generación anterior, y cuyas edades oscilan entre los 40 y los 50 años, quienes en un alto porcentaje poseen competencia pasiva del idioma y el acervo histórico y cultural del grupo, pero que no lo ejercen activamente, son aquellos capaces de comprender a sus padres en el momento en que los ancianos *cortan lengua*, pero sus respuestas son en castellano. Otro porcentaje conoce un vocabulario bastante extenso del idioma materno, pero son incapaces o se resisten, a articular oraciones en el mismo.

Finalmente, una tercera generación, constituida por los miembros más jóvenes de la población, nietos de la primera generación y en el que se incluyen los niños y jóvenes hasta los 35 años, y quienes de manera contundente han perdido su relación con el idioma, y hasta cierto punto, con los elementos culturales ancestrales (mitos, leyendas y algunas tradiciones), de las cuales no quieren darse por enterados, por considerar que tales



conocimientos, forman parte del "*pasado indio*" con el cual no desean vinculación, pues, lo consideran indigno.

Así, el proceso etnocida se presenta interiorizado en los tres grupos de manera diferente, manifestándose en cada uno de ellos con diferente intensidad. Entendiendo como etnocidio en este particular, el proceso de exterminio cultural, en el que un grupo determinado (dominante), le quita a otro grupo todas sus características culturales sin aniquilarlo físicamente.<sup>7</sup> Tal vez, donde se hace más evidente este proceso aniquilador sobre la cultura añú, sea precisamente, en la lengua. De hecho, la visión que las tres generaciones poseen del mismo, va desde la afirmación absoluta, presente en los más ancianos, hasta la negación de la segunda generación, pasando por la actitud dubitativa producto del desconocimiento del mismo, de las generaciones más jóvenes.

Todo lo cual no quiere decir que no se presenten casos en los que, miembros de la generación de ancianos se nieguen a *cortar lengua* e induzcan a sus hijos y nietos a hacer lo propio. Así como que miembros jóvenes asimilados al mundo cultural dominante, rechacen a sus padres y abuelos en el momento que éstos hacen uso del idioma, negándose rotundamente a responder o a tratar de aprenderlo. Pero también lo contrario, jóvenes que comienzan a manifestar una preocupación activa por el rescate de sus valores ancestrales y la revaloración de su lengua materna aunque les sea en estos momentos desconocida.

Como se ve, el problema es complejo, puesto que así como nos encontramos con esta realidad de desplazamiento lingüístico, son también evidentes las expresiones en castellano en las que se manifiesta la intencionalidad de preservación y sostenimiento de una manera o perspectiva de ver el mundo, lo que a su vez, permite sostener elementos

---

<sup>7</sup> Perrot, D. Y Preiswerk, R., 1979:45

culturales propios, preservar ciertas tradiciones y sobre todo, la conservación de la memoria histórica del grupo.

En otras palabras, a pesar de que en la casi totalidad de las actividades de la cotidianidad el castellano se ha impuesto por sobre la lengua original, la sustitución se da en virtud del sostenimiento de la perspectiva de su visión del mundo, todo lo cual nos lleva a pensar, que en efecto, el sistema de pensamiento o cosmovisión sobre la cual se levanta la cultura, es capaz de sostenerse, aún en el caso de pérdida de su expresión en la lengua original. Ello por cuanto, la cosmovisión fundamenta toda la estructura social y de funcionamiento de la cultura, o lo que es lo mismo, ella genera y se materializa en su cosmovivencia, y su sustitución no resulta tan fácil ni tan rápida como pudiera pensarse.

Por otro lado, si bien es cierto que en la cotidianidad el uso de la lengua materna es restringido, es muy importante el hecho de que tales circunstancias sean precisamente aquellas que tienen que ver con el trabajo o la experiencia vital de hombres y mujeres, que dicho sea de paso, se mantiene; la acción de sus sabios o médicos en su tradición; y muy particularmente, cuando se requiere contar la historia del grupo a través de sus cantos. Esos espacios de la lengua, no han podido ser reemplazados por el castellano, y constituyen, por así decirlo, los espacios de resistencia de la lengua y por ende, de la cultura en su conjunto.

Así, la existencia de formas de organización social en funcionamiento y que se muestran además sustentados en los cantos de tradición oral, constituyen para nosotros indicadores de que la situación de la cultura aúñ no puede seguir viéndose desde la perspectiva en que lo han hecho los pocos estudios hasta ahora realizados.

La vigencia del apañakai en los actuales momentos, por mencionar un ejemplo, es uno de estos indicadores. Es de notar y así lo analizaremos en su momento, que la

institución del apañakai está estrechamente vinculada con otro de los indicadores que hablan de la persistencia de la cultura. Se trata de la más importante creación cultural del grupo y al que se aferran de manera contundente, aún aquellos que en la actualidad se consideran “no indios”. Hablamos de la casa palafítica. La que a su vez, expresa la vigencia del sistema de pensamiento en relación con el espacio como elemento fundamental en la construcción de la perspectiva de visión de la cultura; es decir, de la cosmovisión.

Por otro lado, es justo decir, que la situación actual de la cultura no es sino, el resultado de un proceso, que desde el mismo proceso de conquista y colonización hasta el presente, los añú han venido sufriendo, intentado resolver la contradicción que supone la cultura de los “blancos” a través de los mecanismos que provee su cosmovisión, en un proceso que sigue el curso de las transformaciones, equivalencias y asimilaciones, que le permiten la permanencia sustancial de su sistema, a pesar de la adopción de los elementos impuestos en la confrontación con la cultura dominante. Por lo que, muy a pesar de las pérdidas y hasta de cierta visión fatalista y negativa de su propia cultura presente en algunos de sus miembros, el sistema en su conjunto mantiene el equilibrio, que a estas alturas, pudiéramos decir, es precario, pero que permite mantener la esperanza de un proceso revitalizador que lo impulse hacia nuevos estadios de trascendencia.

De tal manera que es para nosotros fundamental, desentrañar la forma en que esta particular cosmovisión se conforma, pues, estamos convencidos que su sostenimiento garantiza la permanencia y vigencia de la nación como cultura diferenciada. Sin embargo, descubrir los principios de la cosmovisión obliga a penetrar en el idioma mismo, pues, es en la lengua donde ella reside. Asimismo y en correspondencia con lo anterior, determinar las manifestaciones más sentidas de su cosmovivencia, especialmente referidos a su

organización para la producción o el trabajo, así como en relación a sus normas de convivencia, nos permitirán determinar los elementos vigentes, los ocultos, los sustituidos por imposición y los definitivamente desaparecidos, todo ello en función de una comprensión más objetiva del proceso de liquidación de la cultura en función de la posibilidad de reversión del mismo.

Son estas direcciones las que intentaremos abordar en nuestro trabajo. Para ello, nuestro recurso teórico y conceptual, por así decirlo, lo constituye la propia lengua y su estudio, tanto en su uso de la cotidianidad, como en lo que se refiere a la lengua vinculada a las construcciones narrativas de su historia y memoria.

En este sentido, hemos organizado nuestro trabajo en tres partes constitutivas centrales. En la primera de ellas intentamos ubicar a los añú en su propio proceso histórico; es decir, se trata de una reconstrucción etnohistórica de la cultura desde su propia lengua. Destacaremos en ese punto las relaciones de la cultura con las diversas naciones que desde tiempos precolombinos han ocupado la región, pasando por la llegada de la conquista y colonización europea, inicio del proceso etnocida que se ha mantenido vigente hasta nuestros días. Finalmente, en este punto, precisaremos los estudios referidos a la etnia, nuestra visión de los mismos y la sustentación de nuestra interpretación, la que intentamos ubicar desde su propia perspectiva.

Una segunda parte estará dedicada totalmente al análisis de la lengua en su uso cotidiano. La precisión en ella de las palabras claves definitorias de lo que consideramos conforma la cosmovisión añú y su manifestación concreta en su cosmovivencia. Por último, la tercera parte se destinará a la otra forma de *habla* o *corte de lengua*, tal como es definida por los añú. Es decir, trataremos en este punto de ofrecer una visión sustanciada acerca de

los cantos y su relación con la conformación y vigencia de la cosmovisión. Cuestión que resaltaremos mediante la interpretación, desde esa perspectiva, del canto con el que los añú dan cuenta de su creación cultural trascendental: la casa.

Debemos aclarar, que tanto el estudio de la lengua como el análisis del canto, no se corresponden a lo que sería un análisis lingüístico y literario en su concepción estricta, por decirlo de alguna manera. Ello por cuanto, nuestro interés se enfoca a la búsqueda de los elementos definitorios de su sistema de pensamiento y no en el funcionamiento, digamos, estrictamente lingüístico y de composición literaria respectivamente. Más sin embargo, advertimos que iremos una y otra vez de la etnolingüística a la filosofía, de la antropología a la literatura y de esta a la etnografía y a la historia, toda vez que la búsqueda del sentido en la lengua nos guíen hacia su cosmovisión y a la forma en que ésta se ejerce en la vida; es decir, hacia su cosmovivencia.

## **I.- Primera Parte: añúnkan outi pe: la gente no ha muerto.**

### *1.1.- Presencia y persistencia de los hombres de agua en el lago de Maracaibo*

**L**a hoya de Maracaibo es una depresión que ocupa cerca de 75 mil kilómetros cuadrados en el occidente venezolano. De esta extensión, el lago cubre unos 12 mil kilómetros cuadrados, el resto del área se compone de unas dos terceras partes de tierras planas y el restante son montañas. La circundan dos ramales de la cordillera de los Andes, que en su entrada a Venezuela, se abre en sendos brazos, que parecieran recibir y aposentar al lago.

El brazo oriental constituye la continuidad de la cordillera andina, cubriendo lo que hoy son los estados Táchira, Mérida y Trujillo, que conforman la región andina venezolana. Sus cumbres llegan a alcanzar alturas de hasta cinco mil y más metros sobre el nivel del mar, y donde las nieves pueden ser persistentes. De sus montañas descienden hacia el lago, una multitud de ríos entre los cuales, los más notables y caudalosos son el Motatán, el Chama, el Zulia y el Escalante, los que se llegan hasta la hoya por su costado sur-oriental.

El otro brazo, toma rumbo hacia el norte por el costado occidental del lago, formando la llamada Sierra de Perijá, sirviendo de división de aguas y de división política con la república de Colombia. Con alturas de hasta 3.600 metros sobre el nivel del mar, la Sierra de Perijá se extiende desde los límites del estado Táchira con el sur del lago, hasta el norte del estado Zulia donde culmina en la Península de la Guajira en los llamados Montes de Oca en el lado colombiano o en la región del Guasare (Wasaalee), en el lado venezolano. A excepción de sus zonas parameras más elevadas, la mayor parte de la Sierra de Perijá se caracteriza por ser una selva tropical lluviosa, con gran humedad y cálidas

temperaturas. Igualmente, de ella descienden hacia el lago, gran cantidad de ríos de los que se alimenta la hoya, buena parte de los mismos son navegables en casi todo su recorrido y destacan por su caudal y extensión: el Catatumbo, el Aricuaizá, el Apón y el Limón.



Mapa Físico de Venezuela. Detalle de la cuenca del Lago de Maracaibo. Estado Zulia.

Así, tanto por su lado sur-oriente como sur-occidente, la hoya, a nivel de piedemonte, se constituye de tierras en parte cenagosas, en parte planas pero muy ricas en sedimentos de que se encargan los ríos que la acuden, por lo que en ella se hace posible, la existencia de una biodiversidad de grandes magnitudes, mucha de la cual, aún hoy, está por descubrirse y estudiarse. Sin embargo, las tierras planas de la costa oriental al lago, así como las de la región norte en la Península de la Guajira, se caracterizan por ser semidesérticas, pobladas de bosques xerófilos, con altas temperaturas en el día, y la

permanente presencia de los vientos alisios que contribuyen a su erosión y sequedad. A pesar de ello, tanto en la base de la Península de la Guajira como en la parte norte de la costa oriental, es posible la existencia de ciénegas y manglares, favorecidos por la presencia permanente de caños del río Limón en el lado occidental, y de pequeños ríos en el lado oriental. Son estas zonas de ciénegas y eneales, caracterizadas por la permanente tranquilidad de las aguas, las preferidas por las diferentes especies acuáticas (peces, crustáceos, quelonios), reptiles, fauna silvestre y avifauna, para sus periodos de apareamiento y reproducción, pues, toda ella está cubierta por espesas selvas de manglares, las que sirven de protección a sus crías hasta la fase en que inician su vida adulta. Aún la zona más cálida y de escasa humedad en la Guajira, es región en la que la producción de sal se combina con la presencia de las grandes especies del mar en las costas caribeñas del estado Zulia.

De esta manera, la hoya del Lago de Maracaibo, milenariamente, ha constituido una región de vida, y en la que se han asentado diversas parcialidades humanas y naciones, pues, tanto en las propias aguas del lago como en sus riberas y afluentes, las posibilidades de alimentación son realmente únicas. A diferencia de la vecina comarca de Coro y de la propia Guajira, las tierras del hoy estado Zulia al occidente de Venezuela, desde la base de la Península de la Guajira hacia el sur en el piedemonte andino, constituyen un inmenso espacio con ventajosas e insuperables condiciones para la vida, las cuales, sin lugar a dudas, atrajeron en tiempos precolombinos, una gran cantidad de población aborígen, de diferentes parcialidades y culturas, pues, *“Todo hace presumir que aquella debió ser una región preferida por su riqueza y en consecuencia, de las más pobladas de tierra firme. En*



*efecto, las crónicas de las primeras incursiones españolas por aquellas tierras dan cuenta de numerosas tribus que los conquistadores hallaron a su paso*''<sup>8</sup>

De cierto, los estudios arqueológicos en la región, aunque escasos y muy espaciados en el tiempo o, sin la continuidad necesaria, permiten trazar cierta cronología en torno a la presencia humana en la región. Así, por sólo mencionar dos de estos trabajos, uno en la región de la Península de la Guajira, y el segundo en el piedemonte andino en el sur del lago, hacen posible precisar no sólo la antigüedad de la presencia humana en la región, sino su continuidad y diversidad.

En este orden de ideas, los trabajos realizados por J.M. Cruxent e Irving Rouse en La Pitía<sup>9</sup> en la zona de Sinamaica, Península de la Guajira, muestran la presencia de población cuyo principal alimento y actividad económica fundamental era la pesca y recolección de conchas marinas, con desarrollo de alfarería tanto utilitaria como ritual. Los autores ubican cronológicamente esta presencia entre los 3500 y 3000 a.C. Posteriormente, ya para el mismo sitio de La Pitía, Gallagher, citado por Sanoja (1978: 72s), hace una revisión del conchero y lo divide en tres fases a las que denomina: Kusú, Hokomo y Siruma.

Kusú en el nivel más profundo de la excavación, revela el predominio de la pesca del bagre (*Ariide sp.*) como actividad fundamental, combinada con el cultivo y consumo de la yuca y el maíz. En la fase Hokomo, la pesca es sustituida en buena parte, por la recolección de conchas, fundamentalmente, la que denominamos "Chipichipe" (*Dinas sp.*), pues, su abundancia, fácil recolección y preparación, garantizaba a esa población humana el sustento proteínico, que combinado con el consumo de la yuca y el maíz, no abandonados

---

<sup>8</sup> A. Jahn 1922:41

como parte de la actividad vital del grupo, garantizó la continuidad de la presencia en la zona. Finalmente, la fase Siruma, la más superficial de la excavación, da cuenta del abandono paulatino del anterior sistema de subsistencia. El interés se enfila hacia la cacería de especies de mamíferos terrestres como los denominados venados matacanes (*Muzama guazoubira*); váquiros o cochinos de monte (*Tayassu tayassu*), y piro piro o chigüires (*Hydrochaeris hydrochaeris*). Estos restos se ven mezclados con residuos de especies como cabras y ganado vacuno, lo que ya ubica cronológicamente esa fase, en tiempos de la presencia europea en la cuenca.

Así, La Pitia desde sus niveles más profundos hacia el más superficial, marca los cambios en el patrón de consumo, y por tanto, los cambios culturales que tales patrones alimenticios implicaron tanto en las elaboraciones tecnoeconómicas como en las costumbres de los miembros de La Pitia. Esta información se hará particularmente importante en lo que respecta, a las relaciones entre wayuu y añú, quienes hasta el día de hoy, ocupan y comparten el mismo espacio, dentro del cual el sitio de La Pitia está ubicado. En efecto, La Pitia pareciera estar indicándonos el momento de separación del grupo, generando la división wayuu-añú, y que según el análisis de Gallagher, el yacimiento habla de una separación durante la fase Siruma; es decir, entre los 1200 a 800 a.C., cuestión que retomaremos en su momento, pues, nos permitirá precisar las proximidades y diferencias lingüísticas y culturales entre ambos grupos arawakos.

Por otro lado, las excavaciones realizadas por Mario Sanoja en el lugar denominado Caño Zancudo<sup>10</sup> en la región sur del lago, más específicamente, en las proximidades de la población de El Chivo en el hoy municipio Francisco Javier Pulgar del estado Zulia, ofrece

---

<sup>9</sup> J. M. Cruxent e I. Rouse 1961: 45s

igualmente, datos importantes y reveladores en torno a la presencia y persistencia de los grupos humanos en toda la región del lago de Maracaibo. En este sentido, informa Sanoja a partir del análisis de los restos de comida localizados en Zancudo, que se presenta una continuidad visible en el patrón de consumo así como en sus elaboraciones tecnoeconómicas de los hombres de esta fase con respecto a los de La Pitia estudiados por Cruxent-Rouse y Gallagher. Esta consistía en la combinación de la pesca con el consumo de yuca y maíz, así como la esporádica cacería de animales silvestres abundantes en la zona como el váquiro, el chigüire, el oso palmero (*Myrmecophaga tridactyla*) y el araguato (*Alouata seniculus*). Para Zancudo, la cronología obtenida por Sanoja establece varias fechas y diferentes momentos de ocupación de la zona. Así, la fase Zancudo habría comenzado cerca de  $864 \pm 45$  d.C., hasta 1.168 d.C., esto, con respecto a los niveles excavados en el lugar llamado El Ranchón en Caño Zancudo; y una fecha más próxima y más extendida de 750 d.C. a 1387 d.C., para la excavación en el llamado Caño Mujeres en la misma localidad de Zancudo.

Como es posible observar, hay un evidente desplazamiento en dirección norte-sur a través del lago, de poblaciones humanas en la ocupación de sus riberas y tierras bajas, por lo que es posible comprender el hecho, de que las datas más antiguas (3500 – 3000 a.C.) correspondan al nivel más profundo (Kusú) en el sitio de La Pitia al norte del lago, mientras que la data relativamente más reciente (750 d.C.) corresponda a la zona más al sur del lago. De igual manera es posible observar en el contexto de estas investigaciones, que tanto los hombres de La Pitia como los de Zancudo, corresponden al mismo patrón de consumo, en el desarrollo de la misma tecnoeconomía, o como diría Sanoja, correspondían a la misma

---

<sup>10</sup> M. Sanoja 1970 · 90s

formación y modo de producción: fundamentalmente pescadores y recolectores de conchas marinas, mediana o escasamente agricultores de la yuca y el maíz (de incorporación más tardía), y finalmente, cazadores, especialmente de especies abundantes y muy próximas a las riberas del lago.

No podemos concluir este punto sin hacer mención a los trabajos realizados por Erika Wagner<sup>11</sup> en la zona de Lagunillas en la costa oriental del lago, pues, no sólo orientan hacia la confirmación del desplazamiento norte-sur que afirmamos arriba, sino que reafirma igualmente la condición de pescadores, recolectores y escasamente cazadores y cultivadores de yuca y maíz de los hombres del sitio de Lagunillas; sino que lo más importante de los datos aportados por Wagner tiene que ver, con la estabilidad de la ocupación de Lagunillas y la estabilidad del resto de las ocupaciones en el lago. Esto lo decimos, por cuanto el sitio de Lagunillas provee evidencias suficientes del intercambio de productos de consumo y de objetos materiales entre los ocupantes de Lagunillas con otros grupos procedentes de zonas relativamente alejadas de la cuenca, fundamentalmente, de la región propiamente andina, de la comarca de Coro, y aún de elementos provenientes del lado colombiano de la Sierra de Perijá.

Tales evidencias nos permiten aseverar, que la región del lago de Maracaibo, tanto por sus características geográficas y climáticas, como por sus posibilidades de desplazamiento y su rica biodiversidad, permitió, permite aún, y esperamos que siga permitiendo, la existencia humana en toda su extensión, el asentamiento y desarrollo de culturas, que milenariamente la han ocupado, interactuando entre sí, intercambiando y compartiendo sus espacios tanto en tierra como en el agua.

---

<sup>11</sup> Erika Wagner, 1980: 39s

Por todo lo anterior es posible sostener, que la presencia y ocupación de la hoya en toda su extensión ha sido milenaria y continuada y que a la fecha de hoy, lleva cerca de seis mil años de permanencia y continuidad. Sus dimensiones demográficas igualmente han sido importantes, tal y como reseñarían las crónicas españolas, las cuales, no sólo harán referencia al número de poblaciones o a la considerable cantidad de personas que las conformaban y que a su llegada, encontraron habitando ya en las orillas y riberas del lago y sus afluentes, sino también en tierra firme. Pero igualmente, las crónicas dan cuenta histórica de lo que las investigaciones arqueológicas contemporáneas nos parecen corroborar para los periodos precolombinos, y es el hecho de la diversidad cultural de tales conjuntos humanos, quienes de seguro, a pesar de sus diferencias culturales e idiomáticas, mantenían relaciones de intercambio, evidentemente estables.

En todo caso, y tal como intentaremos demostrar a lo largo de nuestro trabajo, la presencia y persistencia de los pueblos originarios de la cuenca del lago de Maracaibo es un hecho que ha sido posible, a pesar del etnocidio en tiempos de la conquista y colonización, así como de los procesos etnocidas y descivilizadores de periodos posteriores. Así, tal persistencia está en relación directa a una resistencia cultural, entendida, como un verdadero mecanismo de preservación de la cosmovisión del grupo, y que se pone en acción y se manifiesta de diversas maneras y a través de diferentes procedimientos, pero cuyo centro originario de sustentación lo constituye la lengua de cada una de las culturas, en tanto ella es contentiva de tal cosmovisión, la que asimismo, es ordenadora de la experiencia cotidiana en acuerdo y correspondencia a la misma, y que es a lo que vamos a entender como cosmovivencia de la sociedad.

Esta resistencia cultural, a lo largo del proceso, ha tenido diferentes niveles de expresión y de eficacia en cada una de las culturas, pero sea como fuere, ha permitido a todas ellas, aún a las más afectadas como es el caso de los añú, a que en el presente, persistan en su sistema de pensamiento y formas sociales de organización y convivencia, lo que es posible de evidenciar en el funcionamiento de su propia lengua así como en las construcciones narrativas de su tradición oral. Sin pretender desconocer los evidentes cambios que las culturas han asumido en el contexto del mismo proceso de resistencia, afirmamos que se ha producido un *continuum cultural*, que ha sido posible y se hace evidente, tanto en la propia estructura de la lengua como en sus narraciones orales, en sus formas de vida y sus creencias religiosas, expresiones todas e imágenes palpables de lo que constituye su pensamiento.

#### 1.1.1.- *Relaciones interétnicas en el lago de Maracaibo en tiempos prehispánicos.*

Como ha quedado dicho, toda la región del lago de Maracaibo sirvió de asiento a diferentes parcialidades y naciones originarias, que la ocuparon desde tiempos inmemoriales en diferentes oleadas, predominantemente, de norte a sur del mismo lago, pero también a través de la Sierra de Perijá en el costado occidental de la cuenca. Igualmente parece quedar claro que de todas ellas, las poblaciones palafíticas parecen haber sido las más estables a lo largo de las costas y en las riberas y desembocaduras de los ríos afluentes. Así, la ocupación de las orillas de un estuario rico en pesca y captura de especies y conchas garantizaba su estabilidad. Hay que sumar a esta abundancia alimenticia un elemento por demás fundamental: la técnica de extracción de sal de las orillas marinas y su uso en la

conservación y almacenamiento de los alimentos, convirtiendo a este producto en factor importantísimo en sus relaciones con las otras parcialidades, de las que obtenían a cambio: carne de cacería, yuca, maíz, textiles y aún, alfarería utilitaria y adornos.

De las informaciones aportadas por los primeros europeos e historiadores que relatan experiencias de las tierras conquistadas (Fray Pedro Simón 1627; Oviedo y Baños 1723; Julio César Salas 1908) es posible extraer, que este trueque de sal y pescado salado por cacería y demás productos antes mencionados entre los pobladores palafíticos y sus vecinos de tierra firme, eran del todo regulares y constantes. La magnitud del mismo era tal, que hizo posible la existencia de lugares en la región, que funcionaban como verdaderos centros de intercambio, en el que se encontraban delegaciones de diferentes puntos de la región, y se supone, no sólo se trocaban mercancías o productos, sino que efectivamente, han debido producirse verdaderos encuentros culturales entre grupos totalmente diferenciados pero en capacidad de intercambiar en la diferencia. Sin lugar a dudas, la sal constituyó un producto esencial para los trueques, lo que hizo de sus productores, los pueblos palafíticos, sujetos de respeto y consideración por parte de aquellos con quienes se relacionaban.

Al efecto, señala Sanoja que para 1573-1579 *"La sal, según Rodrigo de Argüelles y Gaspar de Párraga era obtenida de la Salina Rica, distante tres leguas de Maracaibo, o bien de la salina de los Zaparas cuyos productos eran aprovechados hasta Trujillo y Mérida"*<sup>12</sup>. Y más adelante cita: *"estas salinas parecen haber estado bajo el control de los Zaparas, Toas, Aliles y Urabae, como se desprende de la relación del capitán Juan Pacheco de Maldonado y que probablemente ellos, junto con los Onotos, pueden haber*

---

<sup>12</sup> M. Sanoja, 1970 : 40s

*sido los encargados de distribuir la sal, elemento muypreciado por los indígenas, útil para la conservación de las carnes y los alimentos”<sup>13</sup>.*

Como es posible apreciar, las relaciones de intercambio involucraban a diversas poblaciones y por esta vía, la sal de los hombres de agua llegaba hasta territorios andinos. Ahora bien, y tal como ya intentamos describir, la región se caracteriza por diferentes condiciones geográficas y ambientales, las cuales, y sin pretender determinismo geográfico alguno, sin duda implicaron un factor importante en sus formaciones culturales, pues, a estas diferencias corresponden, grosso modo, diferencias culturales, por la adaptación de los diferentes grupos indígenas a través de su tecnoeconomía a los diferentes factores ambientales planteados en sus territorios; así, no podemos desconocer el hecho de que un factor principalísimo en el desarrollo cultural de los grupos amerindios prehispánicos o actuales es, precisamente, la búsqueda del alimento y la forma de conseguirlo. En este sentido, tales diferencias ambientales y tecnoeconómicas habrían de producir diferentes especializaciones, que en el contexto, terminaban por favorecer el intercambio cultural en función de una complementación alimentaria y económica, que de alguna manera inducía a la estabilidad en la diferencia.

Por esta vía, coincidimos plenamente con Sanoja cuando plantea que: *“El intercambio de productos entre los diversos grupos aborígenes que habitaban la cuenca del lago de Maracaibo en el siglo XVI, debe haber sido bastante intensa y regular, motivado principalmente por las diferentes especializaciones que parecen haber existido en la economía de algunos de esos grupos”<sup>14</sup>.*

---

<sup>13</sup> Ibidem, p. 41

<sup>14</sup> Ibidem p. 40.



En efecto, los habitantes de la región semidesértica de la Península de la Guajira, combinaban la caza de animales silvestres con la siembra del maíz; asimismo, los habitantes de la serranía de Perijá se caracterizaban por ser cazadores y cultivadores de la yuca y la piña; mientras que los pobladores del piedemonte y las alturas andinas tenían como labor fundamental la agricultura con el cacao como principal producto y la elaboración de textiles; y finalmente, nuestros pobladores palafíticos, caracterizados por ser principalmente pescadores, recolectores de conchas marinas y dueños de la sal. Por lo que se hace comprensible que entre los pueblos originarios de la cuenca, se haya producido durante mucho tiempo y hasta la llegada de los conquistadores europeos, una relación de interdependencia o de simbiosis de sus economías, que permitía unir a pescadores y productores de sal, con cazadores y agricultores de tierra adentro, y aún de otros que poseían el conocimiento de la metalurgia, los cuales se hacen presentes en las excavaciones arqueológicas en poblados palafíticos, y en donde se han corroborado los constantes e importantes contactos entre los grupos habitantes de la cuenca con los que se encontraban ubicados en la parte norte de la Colombia actual, reconocidos por su conocimiento metalúrgico y su distinguida orfebrería, restos de los cuales, han sido localizados en los yacimientos ya señalados con anterioridad.

Ahora bien, lo anterior no debe llevarnos a fabricar una visión idílica de tales relaciones interétnicas. A pesar de que en general, pudiéramos describirlas tal como hemos dicho hasta ahora, no podemos soslayar el hecho de las confrontaciones que entre algunas parcialidades se produjeron en tiempos prehispánicos y que la conquista europea supo aprovechar, incentivándolas de manera sistemática y como parte del mismo proceso de reducción de aquellos grupos que más se opusieron a su dominio.

En este sentido, debemos mencionar, que las incursiones de grupos caribes desde el este hacia la costa occidental del lago, provocó el desalojo de sus asentamientos a los antiguos pobladores de filiación arawaka, quienes terminaron confinándose en las regiones áridas al norte de Maracaibo. Estos caribes, durante mucho tiempo, se convirtieron en una temida población para los habitantes arawakos, quienes los registran en sus relatos como una especie de seres selváticos, altamente agresivos y dedicados a raptar a sus mujeres.

Así, estas invasiones caribes, *“debieron interrumpir las comunicaciones terrestres entre los pueblos chibchas al oeste del Magdalena”*<sup>15</sup> con sus similares de la Sierra de Perijá y con las poblaciones de la cuenca del lago. De esta manera, los grupos caribes terminaron ocupando las tierras bajas entre Maracaibo y la Sierra de Perijá, siempre atentos de no llegar hasta los territorios chibchas que la dominaban en toda su extensión y hacia el sur del lago. En todo caso, el desplazamiento de los grupos arawakos se produjo, y un ambiente de desconfianza hacia los caribes quedó asentado en la región.

Por otro lado, es reconocido que aún entre los propios grupos arawakos se presentan marcadas diferencias, que generaron algunas confrontaciones y guerras de las que dan cuenta sus relatos y tradición oral, en los que se narran enfrentamientos producidos por el rapto de mujeres aún por parte de grupos wayuu conocidos como cocinas, que no eran sino, wayuu desarraigados de sus familias y que constituyeron grupos más o menos extendidos, que actuaron en el pasado como bandas, asaltando comunidades aún especialmente para el rapto de mujeres. Tales diferencias, aún en la actualidad, se ponen en evidencia en el empleo de términos despectivos y cargados de desconfianza de uno a otro grupo; así como en las acciones de estos mismos grupos wayuu, quienes asaltan a los aún

---

<sup>15</sup> A. Jahn 1922 . 43s

para arrebatárles sus embarcaciones, motores fuera de borda y la pesca del día, lo que ha generado graves conflictos, así como descalificaciones y prohibiciones internas, que no dejan de provocar desavenencias entre los propios añú<sup>16</sup> y entre las familias.

Estas diferencias, sin lugar a dudas, fueron detectadas y aprovechadas por los conquistadores de manera sistemática, por lo que debemos reconocer el hecho histórico, en el que algunos miembros de parcialidades llegaron a colaborar activamente en la reducción de otras. Así, fueron muchos los arawakos que participaron en la persecución y reducción de aquellos grupos caribes, sus antiguos enemigos, a quienes no les quedó otro camino, que el de subir a las tierras altas de la Sierra de Perijá, y en donde tuvieron que enfrentar el rechazo violento de los grupos chibchas allí asentados. Al respecto señala Wilbert:

*“Como resultado de la conquista germano-hispánica en el siglo XVI (...), los indios fueron forzados a abandonar sus territorios de cacería entre el lago de Maracaibo y la Sierra de Perijá, y se refugiaron en las tierras abruptas de las montañas. Las tierras altas ofrecieron la seguridad deseada ante la depredación de los blancos, pero al precio de tener que pelear con los indios que las ocupaban y que vieron en ellos a unos invasores”<sup>17</sup>.*

Hoy por hoy, a pesar de que no se produzcan ya confrontaciones bélicas entre ellos, ni los grupos chibchas ni los caribes que actualmente comparten la Sierra, olvidan la historia de sus pasadas peleas, y el sentimiento de recelo y desconfianza permanece.

De esta manera, y a pesar de las diferencias y hasta confrontaciones, es posible pensar, que la vida en la cuenca fluía en el marco de las especializaciones tecnoeconómicas inducidas por los espacios ocupados, lo que empujaba a las relaciones de intercambio en la búsqueda de la estabilidad general tanto alimentaria, como en lo atinente a la reducción de

---

<sup>16</sup> Es muy mal visto entre los añú y los wayuu un matrimonio entre ellos. Un matrimonio de este tipo siempre provoca conflictos al interior de las familias, por lo que, por lo general culminan siempre en rapto.

<sup>17</sup> J. Wilbert 1974 3 (La traducción es nuestra).

las contradicciones propias de las diferencias culturales y de cosmovisión de cada una de las parcialidades.

Esto, hasta el momento de la conquista, la que se encargará de hacer hincapié en las diferencias, a las que estimulará de acuerdo a sus intereses político-militares, y en función de sus objetivos de reducción y dominio. Tal política se manifestó de manera particular, en la forma de nombrar a los grupos de familias, muchas de las cuales formaban parte de un tronco común, pero que para el conquistador, en una primera instancia, representaron elementos diferentes; pero posteriormente, la “individualización” en el nombrar fue claramente usado como parte de un proceso de atomización, que al tiempo de incentivar las diferencias, permitía debilitar las relaciones de intercambio entre las parcialidades, así como de cualquier posibilidad unitaria en el terreno militar contra los invasores.

Llamamos la atención en este aspecto del nombrar, por cuanto no hay duda, *nombramos las cosas de acuerdo a como las vemos* y vemos las cosas desde la perspectiva de visión desde la que observamos y vivimos el mundo, todo lo cual conforma y es a su vez, manifestación de nuestra cosmovisión<sup>18</sup>. Así, la forma de nombrar los indígenas a aquellos con los cuales compartía e intercambiaba el mismo espacio, como veremos en su oportunidad, se hacía consustancial y correspondiente a la cosmovisión de cada parcialidad.

En este mismo sentido, el conquistador hizo lo propio, su manera de nombrar estaba determinada por la función de dominación que la soportaba, lo que implicó una contundente negación del originario. Ésta, se ejecutó como un mecanismo de doble acción; por un lado, la incentivación de las diferencias entre las parcialidades en función de su división y atomización, reduciéndoles a los espacios particulares que ocupaban, y por el

---

<sup>18</sup> C. Lenkersdorf 1998 16

otro, la homogeneización de todas las parcialidades bajo un sólo término genérico: “indio”. Esto, que pareciera ser una contradicción, responde en lo fundamental, a la convicción europea de que el mundo es “homogéneo”, o por lo menos, susceptible de serlo.

De tal manera pues, que la “individualización” o atomización en el nombrar respondió, pudiéramos decir, a criterios político-militares, pues, dividía e impedía la unidad de parcialidades en contra de la dominación europea; mientras que la segunda responde a una razón fundamental de occidente: la idea de un mundo homogéneo, posible de ser dominado bajo una sola cultura, una sola égida política, una sola religión: la de España.

En todo caso, la región de la cuenca del lago se dividía territorialmente en los siguientes espacios y comunidades:

- 1.- La región de la Península de la Guajira al norte del hoy Estado Zulia, ocupada por los wayuu de origen arawako.
  - 2.- La costa oriental del lago, zona de tierras planas y semidesérticas, servían de tránsito a poblaciones caribes en sus incursiones, pero también a poblaciones arawakas de las costas del mar Caribe en las inmediaciones de Coro, eran los llamados Kaketies.
  - 3.- La región occidental o de la Sierra de Perijá, ocupada en principio por poblaciones de origen chibcha procedentes del interior de la hoy república de Colombia y aún de la región centroamericana. Para ese momento fueron llamados por los europeos como “motilones” pero que a sí mismos se denominan como Bari.
  - 4.- El piedemonte de la Sierra de Perijá hasta las proximidades del lago en su costa occidental, fue ocupada posteriormente por poblaciones caribes, quienes antes habían desplazado a los antiguos pobladores arawakos. En la actualidad estos caribes conforman
-

dos grupos bien diferenciados: los Yukpa y los Japrerías, quienes comparten el territorio de la Sierra con las comunidades Bari de origen chibcha.

5.- Finalmente, ubicados en el agua y casi a lo largo de toda la costa del lago y en las riberas de algunos ríos afluentes al mismo, se encontraban y aún persisten, los grupos arawakos palafíticos: los añú. Pero también, para la época de la conquista y colonización, podían encontrarse viajeros chibchas procedentes de la Sierra de Perijá y la gente de los Andes quienes descendían hacia la costa del lago en busca de la preciada sal.



Mapa de los pueblos indígenas de la cuenca del Lago y sus territorios aproximados antes de la Conquista

Se trata en fin, de una región de encuentros múltiples, permanentes y estables, que sin lugar a dudas, contribuyeron al fortalecimiento de cada una de las parcialidades participantes de estos intercambios, en cuanto a la permanente confrontación positiva de cosmovisiones y cosmovivencias; es decir, su visión del mundo y sus formas de convivencia correspondientes, confrontación que se da en términos de complementariedad y no de exclusión, lo que se hacía posible a partir de la compartición en el trueque, de los

productos naturales y materiales, producidos con tecnoeconomías correspondientes a sus formas de vivir y convivir en sus respectivos espacios; es decir, de sus cosmovivencias; pero igualmente, de las diferentes construcciones subjetivas, de sus formas de construcción de sentido simbólico, en otras palabras, a sus cosmovisiones. La presencia europea, con la imposición de una visión hegemónica del mundo, constituyó así, no sólo una acción etnogenocida de magnitudes descomunales, sino el inicio de un proceso descivilizador que aún hoy, y lamentablemente, no se ha detenido.

#### 1.1.2.- *Etnohistoria añú desde su lengua.*

**Wou'lee** es una frase de origen arawako cuyo significado tiene que ver con la procedencia o el origen. En general, puede ser traducida como “*de aquí somos*” o, más específicamente, “*de aquí salimos o emergemos*”. Tal frase, como es posible observar, no implica la posesión por parte del elemento humano indicado con el pronombre de primera persona plural **w**: “*nosotros*”, del espacio señalado a través del sufijo locativo “-lee” como origen; sino todo lo contrario, pareciera ser el lugar, el espacio, quien actúa como poseedor, o por lo menos, el que hace posible el surgimiento, la presencia y la existencia de lo humano dentro de sí, dadas las características particulares del verbo “-ou-”, que más que marcar la acción del sujeto obliga al mismo a una experiencia que éste sólo vivencia.

El lugar así, está cargado de vida y es capaz de compartirla con los hombres a los que sustenta. Por esta vía, es posible explicar en parte, la dependencia humana en relación con el espacio y no al contrario. La frase entonces, no hace sino expresar de manera muy particular, una perspectiva de visión de la relación de los hombres con respecto al mundo

sobre el cual fundan su construcción social y espiritual y así la dicen, según la experimentan. En otras palabras, al decir la frase y en su decir, confirman continuamente su profunda y armónica vinculación con el espacio que habitan y con el cual constituyen un todo.

De seguro, esta frase fue escuchada con relativa insistencia por los primeros europeos allegados a la cuenca de boca de los hombres de agua, al punto, que en su versión castellanizada: “*bobure*”, fue convertida por los conquistadores en denominación de algunos grupos de familias, habitantes palafíticos y de las tierras costeras y próximas al lago, quienes la usaban (y aún hoy la usan) de común, para explicar y refrendar su origen. Wou’lee pasó a ser así, denominación diferenciadora o grupal y de ubicación (más que de posesión) territorial, a los ojos y entendimiento de los conquistadores europeos.

Podría decirse que dado el desconocimiento por parte de los extraños de las lenguas indígenas, es lógico y “válido” el procedimiento. En efecto, tal ha sido el razonamiento que aún hoy prevalece. Sin embargo, como veremos ahora y profundizaremos en otro momento, este procedimiento tiene importantes implicaciones que no podemos dejar de someter a debate, en tanto que hasta ahora, la forma de nombrar los conquistadores es con lo que se ha construido la relación histórica de las comunidades observadas y dominadas; ha sido la perspectiva del nombrar del conquistador la que aún hoy se mantiene como válida, lo que no sólo niega la perspectiva de los pueblos así relacionados, sino el falseamiento de la propia historia, por lo que tal “validez” hay que entenderla como parte de una imposición que niega a ultranza la perspectiva de los pueblos originarios.

Así y en primer lugar, es evidente el cambio de orientación o sentido significativo de la frase, la cual es obligada a pasar de un, digámoslo así, estadio en el que señala la



realización de un proceso, a la condición de nombre propio o denominación, lo que provoca la objetivación de lo nombrado. Es decir, desde la perspectiva europea, al nombrar o identificar aquello que veía según la frase escuchada, buscaba y lograba la objetivación de los desconocidos, lo que provoca de inmediato que el proceso al que hace referencia la frase y que sustenta más que una autodefinition una relación de los hombres con su espacio, queda roto, cancelado. En segundo lugar, al tiempo que se objetiviza a los nombrados, esta identificación tiene el efecto separador y atomizante mediante el cual, los así nombrados se verán aislados del resto de aquellos que aún teniendo la misma forma de vida y cosmovisión, serían considerados como diferentes, ya sea por su indumentaria y aspecto exterior circunstancial o por los lugares ocupados y por lo que serán identificados con otros nombres.

Este hecho no es en modo alguno trivial y carente de importancia, muy por el contrario, pues, como dijimos, es sobre esta base sobre la que se ha estructurado todo el conocimiento histórico no sólo en esta región de Venezuela, sino de todo el continente. Nuestra historia así, se ha levantado sobre la base del nombrar correspondiente a la cosmovisión del conquistador, que como es posible deducir de lo anterior, no sólo desconoce el sentido del nombrar de los pueblos originarios, sino que por esa misma vía del desconocimiento y la negación, falsea la historia, generando múltiples confusiones e invisibilidades, aún en el presente.

De tal manera, pues, intentar reconstruir la historia de los grupos y sociedades originarias de la cuenca del lago, en el contexto del proceso de la conquista y colonización, no puede dejar de lado tal como de común sucede, esta diferente perspectiva del nombrar, que por supuesto, generará una versión de la historia radicalmente opuesta a la que hasta

ahora se nos ofrece como: la “Historia”. En este orden de ideas, relacionaremos brevemente algunas de estas definiciones; es decir, revisaremos las referencias que de los pobladores palafíticos expresan las crónicas y los cronistas en permanente contraste con el análisis lingüístico de las expresiones de auto identificación y de identificación de los otros utilizadas por los pueblos originarios en la cuenca del lago.

Así, refiriéndose a una de las familias, pobladores del lago de Maracaibo Oviedo y Baños dice por ejemplo:

*“La gente que habitaba en la laguna era de nación Onotos, que ellos y sus mujeres traen sus vergüenzas de fuera: estos indios no siembran, son señores de la laguna, pescan con redes y anzuelos mucho género de pescado que hay en la laguna muy excelente y este pescado venden en sus mercados a los indios Bobures de la provincia de Puruara, a trueque de maíz y yuca y otras cosas. Estos indios tienen sus casas dentro de la misma laguna, armada con sus tablados; sirvense con sus canoas en la laguna: son valientes hombres, pelean con arcos, flechas y macanas”*<sup>19</sup>.

La aclaratoria en cuanto a la denominación de Onotos nos la ofrecerá posteriormente Fray Pedro Simón al decir: *“el nombre de sus pobladores proviene de la costumbre que tenían de pintarse el cuerpo con onoto”* (Bixa orellana l.)<sup>20</sup>. Pero la cita de Oviedo nos dice mucho más; a saber, los supuestos Onotos no sembraban, eran *“señores de la laguna”*, y parte de su captura era intercambiada con los pobladores de tierra firme próxima al lago, a quienes se denominó como Bobures y que se encontraban ubicados en la llamada por éste autor, Provincia de Puruara. Sin lugar a dudas, debió referirse el cronista a la población de Axuruara, ubicada en la costa oriental del lago y que se extendía por esa costa buscando el sur. El territorio de Axuruara tenía como punto principal el poblado

<sup>19</sup> Oviedo y Baños (1723). Citado por A. Jahn | 922.45

<sup>20</sup> Fray Pedro Simón (1627-1992, III: 409).

palafítico de Moporo, aún existente, y en el que igualmente, éste ubica supuestos pobladores de nación Bobure.

Posteriormente, Fray Pedro Simón habla de los llamados Alcojolados o Alcoholados y dice: *“pusieron los españoles este nombre porque traían los ojos teñidos de agua”*. Se refieren, pues, tanto Oviedo y Baños como Fray Pedro Simón, a la costumbre muy extendida entre los pobladores de la cuenca, aún en la actualidad, de utilizar tintes producidos en base al onoto o en base al polvo de carbón de madera, ya en rostro y brazos como alrededor de los ojos. La función de tal práctica no sólo es estética y simbólica, sino fundamentalmente, protectora de las incidencias solares muy fuertes en la zona, para el caso del onoto. El carbón alrededor de los ojos no sólo funciona como protector, sino como sombra que mejora la visibilidad durante las navegaciones diurnas, pues, el sol sobre el espejo del agua provoca constantes deslumbramientos y espejismos que ciegan y pueden confundir la travesía. Pero asimismo, la unta de onoto y carbón corresponde en diseños particulares, a adornos de celebración, así como a simbologías correspondientes a los clanes o familias a las que pertenecen los sujetos; y finalmente, a señalamientos de autoridad entre los miembros.

Finalmente, y refiriéndonos a la misma cita de Oviedo, éste señala que estos Onotos también son valientes y que pelean con arcos, flechas y macanas. No hay duda que la referencia se circunscribe al contexto de la lucha de resistencia. Sin embargo, es Fray Pedro Simón quien trata de explicar, a su manera, esta tenaz resistencia, y la vincula a un determinismo geográfico; es decir, dado lo inquieto e inasible de las aguas, de alguna manera, tal condición conforma el espíritu de sus pobladores, porque:

*“Al mar le llamó fiero el santo apostol Judas, en su Canónica, por la fiereza y fragosidad que siempre tiene; y esta debe ser la razón por qué son de estas mismas cualidades los hombres que tratan con él. Porque como los ánimos se hacen de la condición de los objetos que miran, y cuales ellos son, así queda el espíritu”*<sup>21</sup>. Para más adelante rematar diciendo: *“Hase visto con mayor claridad esta verdad en las tierras de estas Occidentales Indias, pues, poca gente se ha hallado de los naturales en sus costas que no sea caribe, desabrida, áspera, escabrosa, aceda, dura, feroz, terca, fragosa, indigesta, cruda, cabezuda, avinagrada, testaruda, villana, indómita, intratable, indomable y doblada, o tenga la mayor parte de esto”*<sup>22</sup>.

En fin y en todo caso, es evidente tal como señala Mario Sanoja, *“En el caso de los Onotos y Alcojolados de las riberas del lago de Maracaibo, no cabe duda que se aplicaron estos nombres a los Aliles, Toas y Zaparas, idénticos a los actuales paraujanos que habitan en poblados palafíticos de la Laguna de Sinamaica y en las ensenadas y caños de las islas de Zapara y San Carlos en la Barra de Maracaibo”*<sup>23</sup>.

Destaquemos de todo esto varios aspectos. En primer lugar, el hecho de la designación por términos o frases utilizadas por los propios indígenas, tales como Aliles, Toas, Bobures y Zaparas, las que corresponden a términos o frases de lengua arawaka hablada tanto por añú, como kaketíos y wayuu habitantes de la cuenca para la época, pero que particularmente están referidos a espacios ocupados estrictamente por los añú. Tal es el caso de Zapara, o más bien, “asaaparaa” que traduce “beber o tomar el mar” “el mar calma su sed”; Toas que corresponde a “to’u” y que puede traducirse como “mi ojo” o mejor “yo veo” “vigía”. Ambas son islas. La primera ubicada exactamente en la boca de la Barra y donde se produce el extraordinario fenómeno en el que el mar se aproxima a la boca del lago de agua dulce. Pero las aguas del mar no logran penetrar, pues, la corriente de

---

<sup>21</sup> Ibidem. p. 409

<sup>22</sup> Ibid. p. 410

<sup>23</sup> M. Sanoja 1970 42

las aguas del lago se lo impiden, de tal manera, que el efecto visual que se produce es aquel en el que efectivamente, el mar se conforma permanentemente, con sorber brevemente y en su oleaje, las aguas dulces del lago. La segunda isla, es la de mayor tamaño, con cerros de unos 300 a 350 o más metros de altura sobre el nivel de las aguas, lo que la convirtió por mucho tiempo, en lugar de observación, incluso, de los propios conquistadores.

Queda claro, pues, que las palabras o frases con las que las poblaciones indígenas designaban fenómenos, procesos o describían lugares, fueron convertidos por los conquistadores en nombres de supuestas tribus. Pero igualmente, estos usaron adjetivos de su propia lengua con el mismo propósito. Así es interesante destacar por ejemplo el dato que proporciona el adjetivo alcoholado o alcojolado, pues, según el diccionario de la Real Academia de la lengua española, éste es sólo aplicable al ganado vacuno u otro que tiene como característica física, el color negro de su pelambre o cuero alrededor de los ojos más oscuro que el resto del cuerpo. Huelgan los comentarios.

Pero es que no sólo llamamos la atención al hecho de las confusiones generadas en torno a la creación de supuestas tribus inexistentes, producto de la adulteración del nombrar de los originarios por la acción del nombrar de los conquistadores; sino que tal procedimiento, igualmente, genera una diferenciación inexistente y que fue utilizada en un proceso de atomización altamente nocivo para lo que posteriormente sería la lucha de resistencia de los pueblos originarios al dominio del conquistador.

Precisemos mejor todo esto dando un pequeño rodeo. En el lago de Maracaibo, la vida de las especies más importantes para el consumo de los hombres de agua, como el camarón (*Litopeneus Schmithii*), la cangreja o jaiba (*Callinectes Maracaiboensis*) y algunas especies de peces, se desarrolla al mismo tiempo que se produce su desplazamiento a todo

lo largo y alrededor del lago. Vale decir, luego de su nacimiento en las costas de aguas tranquilas en el punto conocido actualmente como San Bernardo al norte de Asapaara (Zapara), estas especies inician un largo viaje, en un recorrido por las orillas de aguas poco profundas de la costa alrededor del lago en toda su extensión. Durante su trayectoria, consiguen su alimentación y se produce su crecimiento. Así, la fundación de poblados palafíticos en el lago obedece, en parte muy sustancial, a este recorrido de las especies más consumidas tiempo atrás, y más comerciales en la actualidad. Su ubicación en las costas donde el tamaño de las especies alcanza mayor nivel es lo que justifica o explica su asentamiento.

Por otro lado, el crecimiento excesivo de una o varias familias dentro de un espacio, ya sea en la Laguna de Sinamaica, en el Lago o en la ribera de algún río, es causa suficiente para que los miembros más jóvenes y ya casados, estén obligados a separarse del conjunto principal y fundar, junto a otras parejas aliadas, una nueva comunidad en cualquier otro punto del lago, cuestión que se hace, siguiendo el patrón de desplazamiento de las especies.

Con esto queremos indicar, que muy probablemente, los diferentes emplazamientos a los que los cronistas hacen referencia y que se han convertido en base informativa para toda la construcción de la historia posterior, nada tenían que ver con diferencias tribales, por lo menos, en lo que respecta a los pobladores palafíticos o los hombres de agua, sino a esta forma de vida que, además está decir, responde a una cosmovisión particular y que revela una condición de conjunto entre el hombre y el espacio que habita.

En otras palabras y hablando con propiedad, es posible decir que nunca existieron como grupos diferentes los así llamados Aliles, Onotos, Sinamaicas, Zaparas, Alcojolados, Toas, Tamañares y Bobures, sino que muy probablemente todas estas supuestas tribus no

fueron sino, grupos de familias pertenecientes a la misma nación. Todos eran, y aún hoy lo son, aquellos a quienes conocemos como la gente del agua, los “paraujanos” o como en verdad ellos se autodenominan: añú.

Pero asimismo, existe otra diferencia sustancial en la forma de nombrar presente en el discurso histórico que nos interesa resaltar, pues, evidencia, no sólo las diferencias de perspectivas de visión entre originarios y conquistadores, sino que muestra el funcionamiento concreto de la cosmovisión añú en su accionar.

En este sentido, está perfectamente claro y asentado, que el primer contacto de los hombres del lago con los europeos fue el producido a la llegada de Américo Vespucci a las proximidades de la isla de asaaparaa en 1497. Esta expedición a cargo de Alonso de Ojeda, se caracterizó por ser eminentemente exploratoria y de registro cartográfico de lo que ya para esa fecha, los europeos asumían como dominios de la corona española. Vespucci observa el poblado palafítico de la isla y lo describe como un pequeño caserío en el cual *“habían veinte grandes casas con corta diferencia, construidas a modo de campanas, según antes he dicho y fundadas sobre sólidas y fuertes estacas, delante de cuyos portales había unos como puentes levadizos, por los cuales se pasaba de unas a otras, cual si fuera una calzada solidísima”*<sup>24</sup>. La imagen, dicen crónicas posteriores, provocó en Vespucci una relación con la Venecia europea, motivo por el cual, terminó asignando a toda la región el nombre de Pequeña Venecia, y más tarde el de Venezuela, más peyorativamente.

Sin embargo, posteriormente, todo el territorio que va del Cabo de la Vela y golfo de Venezuela hasta la vecindad de Santa Marta a la que administrativamente estaba adscrita, fue traspasado en 1528 a la firma bancaria conocida como los Welser de

---

<sup>24</sup> Citado por M. Sanoja 1970. 41s

Augsburgo, quienes la solicitaron en arrendamiento a Carlos V, y “*como quiera que el Emperador se hallaba beneficiado de los Belzares, por las cantidades de dinero, que en diferentes ocasiones le habian prestado para sus expediciones militares, fueles fácil conseguir su pretensión, con algunas condiciones, que capitularon con el César*”<sup>25</sup>. Por lo que en marzo de 1527 el rey firma la capitulación mediante la cual:

*“vos, Enrique Einguer y Jerónimo Sayller (representantes de la firma alemana), nuestros vasallos... porque vosotros teneis noticia de aquella tierra y su comarca, y sabeis que los yndios naturales della son belicosos y flecheros, y una parte dellos están rrebelados juntamente con ciertos cristianos y otras gentes que fueron en la muerte del gobernador Bastidas, e para pacificar la dicha tierra y rreducirla a nuestro servicio, de manera que se aya el provecho que della se espera, ay necesidad... que pueda allanar y pacificar la dicha tierra y poblarla y castigar los rrebeldes y culpantes en el dicho levantamiento e muerte, para lo cual es menester grandes gastos y dineros”*.<sup>26</sup>

Así, los Welser envían como su gobernador y factor, a un tal Ambrosio Dalfinger, quien será ciertamente, “*el primer conquistador de esas regiones*”, y quien armó expediciones desde la ciudad de Coro hacia Maracaibo entre 1528 y 1529. Es pues, en este periodo, en que las comunidades de la cuenca entran en verdadero contacto con los conquistadores europeos, pero sobre todo, con su real y contundente intención.

En efecto, estos dos momentos provocaron dos imágenes y por supuesto sendas construcciones con las que los añú lograban comprender dentro de su cosmovisión la singular y contradictoria presencia. Hablamos de construcciones, pues, no sería apropiado concebirlas como nombres y mucho menos como adjetivaciones, muy a pesar de que en algún sentido son calificadoras. Tratemos de explicar.

La primera de estas construcciones es la contenida en la palabra frase ayouna, cuyo significado o traducción pudiera ser “*llegados de allá ellos*” o más genéricamente “*los*

---

<sup>25</sup> J. Oviedo y Baños 1723-1982:19s



*allegados*". Traducción que es posible al descomponer la frase en su estructura, compuesta por el afijo *a-* que se trata de un atributivo; el afijo *-y-* marcador de direccionalidad en un desplazamiento y que al estar previo al verbo *-ou-* "*emerger*", indica arribo o llegada; finalmente, *na-* que corresponde al pronombre personal de tercera plural "*ellos*".

Como es posible observar, la denominación es el resultado de la construcción de una oración con sentido completo. Pero si además la comparamos con nuestro inicial *wou'lee*, vemos que el verbo es el mismo *-ou-*; por tanto, es justo decir que a la visión de los hombres de agua, aquellos desconocidos, a pesar de su extraña apariencia e indumentaria, a pesar de su desconocida lengua, experimentaron su misma vivencia, la que hizo posible su presencia en la región. El hecho de considerar a "*los allegados*" viviendo su propia experiencia, produce la construcción que iguala a los europeos consigo mismos; en otras palabras, para los *añú*, no había duda en la consideración de igualdad en la diferencia de los extraños, en tanto que su arribo se produjo sobre lo que constituye la vivencia que fundamenta su existencia: "*emerger*", "*brotar de las aguas*". En este sentido, su condición de hombres y para nada de dioses, se encuentra en buena parte determinada por esta relación de *estar* en las aguas; por lo que los extraños, a su entender, *están* porque *emergen*, en el mismo plano horizontal, pues, su arribo se produce por el mismo medio: las aguas. Para ser más claros, para los *añú*, navegar es el acto mediante el cual las aguas desplazan a los hombres.

Ahora bien, una vez iniciado el proceso de ocupación de los territorios de la cuenca, cuestión que se inicia con toda su reciedumbre para 1529, fecha en la que Dalfinger funda

---

<sup>26</sup> M. del Vas Mingo 1986:251

la ciudad de Maracaibo y desde la cual organiza expediciones en todas las direcciones en busca de oro, pues estaba claro en los términos de la capitulación que : *“dentro del dicho término de los dichos dos años seais obligados a pasar cincuenta alemanes naturales de Alimania, maestros mineros, a vuestra costa, para que con su yndustria y saber se hallen las minas y beneros del oro y plata y otros metales que oviere en las tierras e yslas e los repartir por ellas como a vosotros pareciere ques mas provecho nuestro”*<sup>27</sup>.

Pero fue el caso, que los indígenas, en especial los añú, prácticamente no poseían el mineral ansiado por los blancos, las pocas piezas de ese metal que los europeos les pudieron incautar, habían sido obtenidas por trueque con los habitantes de más allá de la Sierra de Perijá, por lo que la mayoría de las expediciones se dirigían hacia esa zona, señalada de seguro, de manera imprecisa por los añú.

Sin embargo, no era esa una región de fácil acceso y tránsito, aún en la actualidad. Se encontraron allí los europeos con aguerridas poblaciones tanto chibchas como caribes, quienes hicieron feroz resistencia a la penetración de los extraños. Amén de que las condiciones del terreno y el clima atentaban contra el deseo de saqueo de riquezas, pues, se trataba de una selva lluviosa y calurosa, plagada de insectos que enfermaba a los desconocidos. Estos, terminaron desahuciados en su codicia. Pero, ante la imposibilidad de reunir las riquezas en metal o en perlas por las que se aventuraban en la región, y dado que *“los alemanes, considerándose extranjeros, siempre se recelaron de que el dominio de la provincia no les podía durar por mucho tiempo, más atendieron a los intereses presentes, aunque fuese destruyendo, que a las conveniencias futuras, conservando”*<sup>28</sup>, y ateniéndose a lo que igualmente estaba claramente establecido en la capitulación, según la cual:

*“vos doy licencia y facultad, a vos y a los dichos pobladores, para que a los yndios que*

---

<sup>27</sup> M. del Vas Mingo 1986:252

<sup>28</sup> Oviedo y Baños 1723-1982:23

*fueren rebeldes siendo amonestados y requeridos, los podáis tomar por esclavos (...), los yndios que tuvieran o caciques y otras personas de la tierra por esclavos, pagandose los e su voluntad a vista de la justicia y beedores y rreligiosos que con vos hyran, los podais tomar y comprar siendo verdaderamente esclavos, pagandonos el quinto de los dichos esclavos*"<sup>29</sup>, por lo que finalmente, con lo que terminaron cargando fue, precisamente, con la población indígena esclavizada, y de los cuales los añú fueron la mayor parte del contingente.

De esta manera, el evidente cambio de actitud de los europeos los hizo "otros", generando un inmediato cambio de denominación, o mejor, la creación por parte de los añú, de una exacta designación a un *hacer* particular. A partir de ese momento, los ayouna se transformaron en waunnú, cuyo significado literal podría ser "nos mata él" o también "nos enferma a morir él" o más genéricamente "nuestro enemigo él". Se estructura la palabra-frase de: w- pronombre personal de primera plural: "nosotros". El verbo -aunaa- que implica enfermar gravemente, o lo que enferma, pues, también designa al espíritu que ataca a los hombres, especialmente en la selva del manglar si es que no estuvieran protegidos. Y finalmente nü- pronombre de tercera persona singular.

Si analizamos la construcción nos percatamos que se trata de una oración en la que el verbo está circunscrito por dos tipos de sujetos. El primero: w- (*nosotros*) que está en la posición de afectado por la acción de *enfermar* (-aunaa-), es decir, es el sujeto vivencial que experimenta la acción ejecutada por un sujeto agente -nü (*él*). Ello es así, por cuanto se sabe, que toda enfermedad, es en sí un agente vivo aunque invisible, y que sólo se hace evidente en el momento en que se manifiesta en el cuerpo del paciente a través de fiebres, marcas o cualquier otro síntoma, afectándolo, al punto de matarlo si es que el "outi" (*piache* o *shaman*) no hace las curaciones necesarias. Cuando esto sucede, waunnú pasa a

---

<sup>29</sup> M. del Vas Mingo 1986:254s

ser usado como sustantivo, con el que se nombra a la lechuza o mochuelo, ave nocturna que simboliza a la muerte, y que se está seguro, aparece cuando el paciente no tiene remedio, pues, es el ave encomendada a cargar con el espíritu del paciente, trasladándolo hacia el otro mundo.

Como vemos, hay una radical transformación en la designación, fundamentalmente impulsada por el igualmente radical cambio en el *hacer* de los extraños. Sin embargo, este procedimiento parece haber sido practicado por muchos de los pueblos originarios de Venezuela y aún, del continente. Así por ejemplo, los yekuana<sup>30</sup> de la región amazónica del lado venezolano, entran en contacto con los españoles bien entrado el siglo XVIII (1760), y según: *“El contacto inicial fue tan cordial, que los yekuana concluyeron que estos nuevos visitantes tenían que ser obra de su héroe cultural wanadi. Su piel blanca era simplemente el resultado del color de la tierra que se utilizó para moldearlos (...) Los yekuana llamaron a este nuevo ser yaranavi”*<sup>31</sup> (yara: arcilla o barro blanco; ana: ser humano).

Esta primera relación se agrió rápidamente, pues, fundada la ciudad de Angostura a las orillas del río Orinoco, desde allí, su gobernador ordenó una política de colonización agresiva, que implicó atravesar las tierras de los yekuana en las que pretendían los colonizadores colocar puestos de control sobre todo el territorio. Al negarse los yekuana a colaborar, fueron de inmediato obligados a trabajar encadenados. Este brusco cambio llevó a los yekuana a decidir que definitivamente, no se trataba ya de yaranavi, sino de una especie distinta a la que llamaron “fañuru”, y que por supuesto, no era creación de wanadi, sino de su demoníaco enemigo: odosha.

<sup>30</sup> También conocidos como Makiritare, palabra con que las poblaciones arawakas vecinas les llaman y que significa: “pueblo de agua”. Los yekuana son de filiación caribe y su autodefinición proviene de: ye “árbol”; ku “agua” y ana “gente”, lo que puede traducirse como “la gente de las curiaras” o “gente de palo de agua”

En este mismo sentido, la forma de nombrar a los europeos por las otras parcialidades indígenas de la región, no va a responder a esta doble actitud asumida por los extraños, pues, a diferencia de los añú, estos grupos sólo entraron en contacto con los europeos en pleno proceso de conquista. Así por ejemplo, para los wayuu, los extraños fueron designados como alijuna, palabra frase compuesta por ali: sustantivo “muela”, “diente”; y juna: “montar” o “montado”. Suponemos la imagen provocada a la visión de los wayuu por el jinete español sobre su cabalgadura, que no sólo impresionó sobremanera por tratarse de un ser desconocido y doble, sino por el detalle en el que la bestia “masca” el metal del freno de la brida con que lo conduce su jinete. En otras palabras, se trata de “dientes montados” con lo que se asimilaba en una sola imagen bestia y jinete, lo que sin lugar a dudas, constituyó una imagen pavorosa y terrible a la visión indígena.

Por su parte, los barí de la Sierra de Perijá, al contacto con el europeo y en virtud de su condición invasora y su acción de persecución y captura de seres humanos, decidieron que los extraños no eran sino labagdou, compuesta por labag- procedente de la raíz labigdú, que es madre de los espíritus malignos; y el sufijo -dou que humaniza o da condición humana a toda palabra a la que acompaña.

Resumiendo, tanto los wayuu como los barí, nombraron a los europeos a partir de su confrontación con los mismos, aún así, es posible apreciar la integración del elemento extraño al conjunto de la cosmovisión de cada grupo, la que impulsa la creación del nombre correspondiente, generalmente con una frase que se sustantiviza o que funciona como sustantivo, pero que constituye una construcción gramatical que expresa una idea completa.

No creemos necesario abundar en lo evidente, pero ha de quedar claro, que estamos

---

<sup>31</sup>M. David Guss 1994:28. (Los paréntesis son nuestros).

frente a dos maneras de nombrar que constituyen la expresión de dos maneras muy distintas de percibir la realidad, pues, si *los allegados* nombran a partir de ver en el *hacer* de los otros sólo cosas u objetos susceptibles de ser apropiados con su nombrar; los indígenas, en cambio, nombran a partir de ver *acciones/verbos* o el *hacer* de los otros, todo lo cual genera una diferencia no sólo lingüística sino ética en el proceso del nombrar, es decir, *los allegados* nombran como *cosas/objetos* a los indígenas. Éstos, en cambio, nombran al ver *acciones/verbos*, es decir, el *hacer* de los otros, lo que constituye dos maneras de percibir la realidad en la que, la de los pueblos originarios se hace a partir de la inclusión del otro, o en un acercamiento del extraño dentro del conjunto del sistema de pensamiento y su encaje de acuerdo a su "*hacer*". La otra, la del conquistador europeo, se hace por exclusión, y es fundamentalmente adjetiva, y como todo lo excluyente, niega toda posibilidad de integración, salvo como objeto que puede y debe ser dominado para poder apropiarse de aquello que es adjetivado, o mejor, descalificado desde su propio nombre.

Finalmente, es claro que el peso de la conquista y la intervención en la región del Lago de Maracaibo, recayó sobre la población añú, quienes no solamente fueron los primeros y la mayoría de los indios sometidos a esclavitud en esta región, sino que dado su sedentarismo en el agua, los llevó a vivir de manera directa, la dispersión, el desarraigo y la atomización generada por la colonización, en un largo proceso que aún hoy, se mantiene. De tal manera que la raíz histórica de su situación actual, debemos ubicarla en estos hechos y condiciones. Sin embargo, y a pesar de haber soportado conquista, esclavitud, colonia, hasta la contemporánea explotación minera y petrolera en el lago, que lo ha afectado de forma contundente, produciendo cambios substanciales en su ecología, los añú siguen allí,

apegados a sus aguas, componiendo y recomponiendo su existencia en el marco inmovible de su cosmovisión.

### 1.1.3.- *¿Quiénes son los añú?*

Como ha debido quedar claro, la región del lago de Maracaibo estuvo distribuida entre diferentes parcialidades y culturas desde mucho antes de la llegada de los europeos, y que incluso, en medio de la conquista y colonización y a pesar del desplazamiento al que este proceso obligó a algunas de ellas, las mismas parcialidades se mantuvieron, en parte, en sus territorios ancestrales, muy particularmente los añú, quienes permanecen casi exactamente en las mismas localizaciones de las que dan cuenta las crónicas.

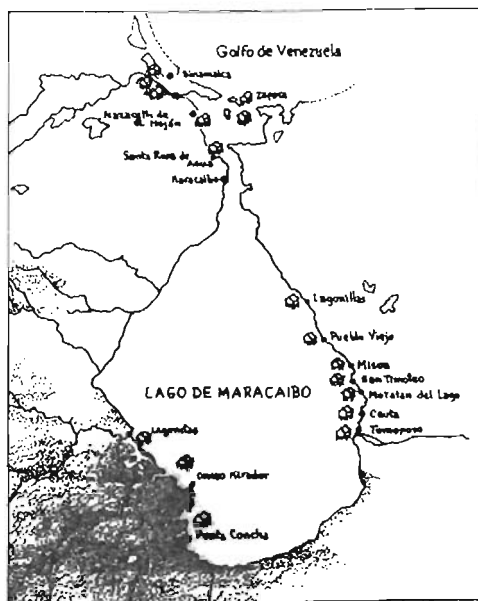
Así, los añú siempre han sido los habitantes de las costas del lago. Sus casas enclavadas en el agua constituyen su creación cultural más trascendental y es en gran parte, el soporte de su cultura. Su actividad fundamental es la pesca y captura de especies del lago, pero algunas de sus familias se especializan en la producción de sal. Escasamente cazadores, y esto, de manera exclusiva, de fauna que habita en los manglares y algunas aves como los patos salvajes que por temporada, llegan a esta región desde norte América.

Como ya hemos dicho, fueron los añú quienes recibieron de manera directa los efectos de la presencia europea en tiempos de la conquista y colonización, y posteriormente, los embates de la presencia de la industria petrolera y la cultura dominante, al punto que más de un investigador ha declarado su desaparición o extinción cultural como inevitable. Ello, porque en efecto, algunos de sus poblados como los ubicados en la costa oriental del lago, tales como Ceuta, San Timoteo, Moporo, Tomoporo y Motatán; así como

también los que se encuentran en el sur como Congo, Concha y Ologá, no se reconocen como añú; en todo caso, exigen ser considerados y tratados como criollos los de la costa oriental, y algunos como los de Congo, en el sur, se reconocen más bien como negros.

Este hecho, tiene sus causas históricas, pues, ciertamente, la región de mayor concentración añú en el lago en tiempos de la conquista lo era sin duda la de la costa oriental. Es allí donde los cronistas dan cuenta de Axuruara, la ciudad por excelencia, y que dada su ubicación: punto intermedio entre la provincia de Coro y las faldas de los Andes pasando por las prodigiosas tierras del sur del lago, fue aprovechada por los europeos en el proceso de ocupación de la región. Posteriormente, es en las tierras del sur, donde estos ubican los ingenios azucareros en los que se ocupará a los esclavos traídos del África. Por si fuera poco, es en la costa oriental del lago, donde se produce la explosión de la industria petrolera a comienzos de siglo XX, lo que llegó incluso a provocar la desaparición por un incendio, del poblado palafítico de Lagunillas. Y por supuesto, es en esa zona donde se ubicaron la mayoría de los hombres procedentes de diferentes regiones del país, quienes se llegaban a la zona en busca de ubicación como obreros en la pujante industria petrolera. Así pues, es evidente que los añú de los poblados de la costa oriental del lago han mantenido un contacto mucho más directo y sostenido con formas culturales diferentes que se les han impuesto como dominantes o con las cuales, en el caso de los negros del sur del lago, se han hibridado.





Mapa de ubicación de los poblados palafíticos en la Cuenca del Lago de Maracaibo

Lo mismo podríamos decir de los añú ubicados en las regiones insulares del lago, la laguna de Sinamaica y las riberas del río Limón, aunque en dirección opuesta. Es decir, si los colonizadores pudieron aprovechar la existencia de Axuruara como punto de intercambio entre las poblaciones indígenas para su propósito colonizador, esto mismo no pudieron hacerlo hacia el norte. Allí, en la península de la Guajira, los españoles establecieron el poblado de Sinamaica el cual servía de enlace entre Maracaibo y la población de Río de Hacha en Colombia. Sin embargo, los continuos ataques de los Wayuu y los llamados Cocinas<sup>32</sup> obligó en varias oportunidades el abandono del poblado, por lo que por mucho tiempo la región norte se encontró, desprovista de la presencia efectiva de

<sup>32</sup> Estos Cocinas no corresponden a un grupo diferente, son más bien, los expulsados de las familias wayuu por su actuación impropia o delincuente.

los extraños, y sus asentamientos no fueron del todo permanentes ni estables sino hasta bien entrada la colonia, en un arduo y siempre riesgoso trabajo de los misioneros capuchinos.

De tal manera que tanto los wayuu de tierra firme, como algunos poblados añú fundados por familias que huyeron tanto de las islas como de otros lugares del interior del lago a la acción de la conquista, permanecieron protegidas por un largo periodo de la nociva presencia. Así entonces, los poblados añú de la bahía de Urawa, hoy conocido como Nazareth de El Moján; así como los del río Limón y los de la Laguna de Sinamaica, permanecieron alejados o resguardados. Son estos poblados en los que la población se reconoce como descendiente directa de los antiguos añú. Es en ellos donde, aún en la actualidad, es posible encontrar hablantes efectivos de la lengua ancestral; así como los cantos míticos e históricos que constituyen la memoria del grupo. Ello, a pesar de que ciertamente, son evidentes las manifestaciones de una vergüenza étnica que afecta a las generaciones más jóvenes. Aún así, es en estas poblaciones donde conseguimos las expresiones de la cosmovisión y las prácticas de una cosmovivencia evidentemente particulares, diferenciadas, tanto de otras naciones amerindias como de la cultura dominante occidentalizada.

Un último asentamiento añú al que debemos hacer mención, es el conocido como Santa Rosa de Agua, actualmente, prácticamente adosado a la ciudad y considerado como un barrio marginal de la urbanizada Maracaibo. Allí, en 1986 pudimos contactar a algunos hablantes de la lengua. Se trataba de varios ancianos que muy pronto desaparecieron. No queda allí, pues, en la actualidad, ningún hablante efectivo; sin embargo, toda la población

de Santa Rosa se reconoce como “Paraujano”<sup>33</sup> y aún como “indios”. Dos factores por lo menos, pensamos, han contribuido a sostener esa autodefinición muy a pesar de la pérdida de la lengua. Por una parte, la proximidad del poblado a la ciudad lo ha convertido en punto de referencia para visitantes extraños y para los propios ciudadanos, como lugar en el que es posible comer la comida tradicional añú, “*la comida de antes*”, así como escuchar los cantos tradicionales, lo que se ha convertido en atractivo turístico para los extranjeros, pero especie de reencuentro con lo ancestral para los originarios de la ciudad. A pesar de lo endeble y contradictorio de este hecho, para los habitantes palafíticos de Santa Rosa de Agua, de alguna manera esto ha contribuido a un fortalecimiento identitario y motivado a la recuperación de muchas de sus tradiciones. Por otro lado, a esto contribuyó enormemente, la presencia hasta hace muy poco, de dos ancianos hermanos, conocedores de los cantos y para todos en el poblado y en la región, verdaderos símbolos de la cultura añú. Se encargaron ellos, con sus composiciones, a elevar la autoestima de la comunidad, quienes aseguran ser el corazón verdadero de la ciudad de Maracaibo, definitivamente despersonalizada en su contradictoria imagen de urbe petrolera.

Esta presencia añú llega a penetrar incluso en algunas de las barriadas más antiguas de la propia ciudad de Maracaibo. Así es posible observar en los habitantes de los conocidos barrios tradicionales El Saladillo y Santa Lucía en el propio corazón de la ciudad, cómo se hacen presente memorias atravesadas por la cosmovisión de aquellos antiguos pescadores, recolectores de conchas y productores de sal. En sus celebraciones tradicionales se ponen de manifiesto formas simbólicas de un pensamiento evidentemente

---

<sup>33</sup> “Parauja” o “parrouja”, es una palabra con la que los wayuu designan a los añú. Aunque originalmente el término tiene implicaciones despectivas (“orillero”, o “gustador de charcos”), en la actualidad muchos añú no escatiman en identificarse como “Paraujanos” frente al criollo, reivindicando su condición de “indios”.

no occidental, muy a pesar, del formato católico cristiano que las envuelve. En su discurso persiste la cosmovisión de una lengua anterior, que se sostiene, a pesar de que la que se habla es la lengua impuesta, ya como propia. En fin, lo que queremos decir es, que aún en aquellos espacios ya definitivamente asumidos como parte de la llamada cultura dominante o cultura nacional occidentalizada, es posible precisar la presencia y persistencia de la otra cosmovisión, la de los hombres de agua.

Como vemos, decir quiénes son los añú pasa por la comprensión del proceso de intervención al que ha sido sometida la cultura desde la conquista y colonización hasta nuestros días. Es por ello que, en nuestro estudio, partiremos de la lengua hablada y de las narraciones fundamentales en esa lengua, relatadas por las familias añú de la Laguna de Sinamaica, y que contrastaremos con las formas del español hablado en otras comunidades palafíticas del lago de Maracaibo, así como a narraciones de esos mismos poblados en los que sus habitantes se niegan a reconocerse como tales. Ello por cuanto lo que intentamos demostrar, es la existencia de una manera de entender el mundo, una forma de filosofar que es correspondiente a los hombres de agua, y cuya matriz está en la antigua cosmovisión de los añú, y que persiste, aún en los asentamientos en donde ya la lengua ha desaparecido o ha sido totalmente sustituida por un español atravesado en su esencia por la cosmovisión añú, que así, se sostiene.

1.2.- *La ciencia anuncia la muerte. La vida resiste.*

Muy a pesar de la importancia que la influencia cultural añu ha tenido en la conformación de lo que se ha dado en llamar “cultura zuliana” o “cultura nacional”, éstos permanecen casi desconocidos. La premisa según la cual, aquello que está más cerca de nosotros es lo que comúnmente no vemos, parece aplicarse de manera precisa en este caso. Pero esta invisibilidad tiene sus explicaciones. La primera de ellas tiene que ver con el hecho de que muy pocas veces explicamos lo que ejercemos; es decir, actuamos lo que somos sin atender sino, a una condición de naturalidad de aquello que ejercemos; así, hablamos como hablamos y actuamos como actuamos y no necesariamente tenemos plena conciencia de que la manera que hablamos y actuamos es correspondiente a una cosmovisión y una cosmovivencia, resultantes de un largo proceso de convivencia social. Es decir, al interior de la propia cultura, las nociones que en efecto se reconocen como propias y diferenciadores de una identidad, se viven como naturales o como naturalmente dadas, sin que haya necesidad de una explicación consciente de quienes la ejercen.

Por otro lado, y como resultado del proceso de sometimiento externo de la cultura, aquello que identifica como particular y diferente de la “cultura mayoritaria”, ha sido conectado con un pasado que debe ser superado por representar el atraso y constituir la causa fundamental de la servidumbre y la pobreza. De tal manera, que la cultura se ve así sometida a una constante tensión y los individuos que sostienen “naturalmente” la cosmovisión de la que son expresión, son obligados a cuestionarla permanentemente, en función de lograr una integración (siempre en condiciones de desventaja cuando la logran), en lo que es considerado como la “cultura verdadera”. Ha sido, pues, este el terrible y

movedizo terreno en el que han tenido que moverse los añú, y podríamos decir que la mayoría de las culturas originarias del continente.

Sin embargo, a la hora de la definición de “lo nacional”, es común el uso de la presencia de las culturas originarias como imágenes simbólicas, pero sin efectos, digamos, prácticos en la conformación y funcionamiento cultural, social y político del conjunto de la sociedad; constituyen en todo caso, algo así como postales representativas de un pasado que sobrevive anacrónicamente, en medio de la modernidad. Esta visión se afirma en dos modalidades de interpretación de “lo indígena” desde la óptica occidental. Por una parte, ocurren las aproximaciones hacia lo extraño, lo exótico y cuyo propósito no sobrepasa la descripción a veces alegre, a veces condescendiente o caritativa de aquello que se ve con la extrañeza que provoca, pero que al mismo tiempo, puede ser objeto de una impresión que culmina siempre en un resultado comercial: el turismo. Por el otro, está el discurso de la ciencia; concebido como el discurso serio y objetivo por excelencia, supuestamente dirigido a la comprensión del funcionamiento de estas culturas sólo con propósitos propios de la ciencia, los cuales se han dirigido en lo fundamental, a la generación de planes y programas capaces de integrar a los “indios” al proceso de la “modernidad”; es decir, acabar “honrosa y científicamente” con lo que se considera, una situación de oprobioso atraso.

Ahora bien, tanto para los folkloristas promotores turísticos, como para los estudiosos científicos, los añú se presentan como poco interesantes por considerar a sus miembros como población ya integrada (¿?), o como culturalmente extinta. Funciona así esta óptica (folklórica - científica) con una contradictoria ambigüedad. Por un lado, se dedica a “entender” lo diferente en función de un mejor operar del proceso de integración o descivilizador de lo diferente; pero por el otro, busca la “novedad”, escoge “*los fenómenos*

*que (le) parecen raros, exóticos y folklóricos y las señala como representativas de la otra cultura*”<sup>34</sup>. De esta manera, en su exterioridad, los añú, a veces, carecen de la “rareza” suficiente como para provocar un acercamiento de interpretación o comprensión; y a veces, el hecho de encontrarse en “el umbral de la extinción definitiva”, los convierte en objeto de estudios casi necrósicos. Pero mentiríamos si dejáramos lo anterior como una generalidad, pues, ciertamente, ha habido por lo menos tres momentos importantes, en que estudiosos de las culturas, han aproximado sus métodos investigativos a la realidad añú.

Así, el primero de ellos correspondió al momento “estelar” para la economía nacional, pues, tuvo que ver con la explotación petrolera en todo el estado Zulia, lo que voicó sobre la región el interés de las grandes economías del mundo. El petróleo no era algo desconocido para los hombres de agua, muy por el contrario, éste era un elemento que se integraba a sus labores cotidianas. El “mene”, como es llamado en lengua, era esencial para el proceso de reparación de las embarcaciones, o para la iluminación nocturna. Pero ahora se trataba de un elemento extraño, tanto, que ya no les pertenecía, era propiedad del Estado. Para 1917, la industria petrolera extranjera no sólo estaba ya instalada y en plena producción, sino que dada la magnitud de los pozos, sus técnicos entendían que toda la región del Zulia era un inmenso yacimiento.

Los trabajos de exploración reavivaron los enfrentamientos con las poblaciones indígenas. En el caso de los añú, muchos de sus espacios de pesca habían quedado vedados, pues, ahora eran controlados y vigilados por las compañías extranjeras apoyadas por la milicia nacional. La reacción de defensa de sus espacios por parte de los pueblos originarios en contra de los buscadores de mene, se hicieron realmente graves en zonas

---

<sup>34</sup> C. Lenkersdorf (Comunicación personal)

como la Guajira y la Sierra de Perijá, en la que los wayuu, los barí y los yukpas, plantearon una verdadera guerra a los extraños y al gobierno nacional. Es, pues, este el contexto, en el que se inscriben los trabajos sobre las culturas indígenas del occidente venezolano, realizados por Alfredo Jahn entre 1919 y 1922. Se trataba, en lo fundamental, del reconocimiento de costumbres, tradiciones y lenguas, a fin de permitir un conocimiento científico de las comunidades y sus culturas, que permitiera soportar políticas de pacificación, que a su vez, hicieran posible los trabajos de exploración y explotación de la industria petrolera en ascenso.

En ese periodo, Jahn visita la Laguna de Sinamaica. Reconoce en ellos una parcialidad diferente aunque emparentada con los wayuu. Hace una descripción de sus poblados, pero dado que dice encontrar muy pocos hablantes de la lengua, se conforma con recoger una muestra de vocabulario más o menos extenso del idioma, el que le permite hacer comparaciones con el wayuunaiki<sup>35</sup>, pero concluye que los añú estaban en el umbral de su desaparición definitiva como cultura.

Tres décadas después, el antropólogo Johannes Wilbert, visita la Laguna de Sinamaica al final de una permanencia más o menos prolongada en la región, durante la cual se dedicó a trabajos de campo entre los Macoitas (Yukpa) de la Sierra de Perijá. En su informe<sup>36</sup> prácticamente se queja de no haber localizado ningún hablante de la lengua, por lo que retoma muchos de los datos de Jahn y realiza cuadros de parentesco. Hace mención, sin embargo, a creencias y dioses, a mitos y tradiciones de las cuales no se menciona claramente la fuente de información, y finalmente, concluye:

---

<sup>35</sup> wayuunaiki: *muestra palabra, la palabra de nosotros*

<sup>36</sup> J. Wilbert 1973:11-31



*“Durante las últimas cuatro o cinco décadas los Añú (Paraujano) han estado al borde de la aniquilación cultural y hoy tenemos que clasificarlos como culturalmente extintos. La única esperanza que nos resta es que futuros trabajos etnográficos de campo entre los pescadores de la laguna de Sinamaica puedan rescatar, al menos, fragmentos de esta antigua cultura indígena, pero temo que aún para esto sea demasiado tarde”<sup>37</sup>.*

Finalmente, y de manera paradójica, tres décadas después de Wilbert, la francesa Marie France Patte, llega a la laguna de Sinamaica, con el propósito de realizar su tesis doctoral describiendo una “lengua en extinción”. A diferencia de Wilbert, Marie France localiza varios hablantes, ancianas de la comunidad, con las que trabaja por varios años, y en efecto, produce un informe de descripción lingüística<sup>38</sup>, sin embargo, no cree en la posibilidad de vida de la cultura, y mucho menos en la recuperación de la lengua, en virtud de lo cual concluye en una de las partes de su informe, diciendo: *“Los Añun han resistido a las consecuencias, primero de la conquista, luego de la colonización y finalmente de las diferentes etapas de la modernización y del desarrollo industrial. Si bien es cierto que lograron sobrevivir hasta esta época, no es del todo seguro que puedan superar el conflicto cultural que viven en la actualidad”<sup>39</sup>*. Parecía cumplir Marie France una de las “esperanzas” de las que hablaba Wilbert; a pesar de lo cual, él pensaba que, *“eventualmente tendremos que incluir a los añú como otra sociedad más entre los numerosos grupos étnicos cuya cultura no ha sido estudiada a fondo y cuya desaparición en la historia no registrada constituirá una pérdida deplorable para la ciencia y la humanidad”<sup>40</sup>*.

---

<sup>37</sup> Ibidem, p. 11

<sup>38</sup> Marie F. Patte 1989: 16

<sup>39</sup> Ibidem, p. 16

<sup>40</sup> J. Wilbert 1973:11

Finalmente, en su más reciente “Manual de Lenguas Indígenas de Venezuela”, los doctores Esteban Emilio Mosonyi y Jorge Mosonyi, hacen apenas mención de los añú en los siguientes términos:

*“Paraujano (añuu). Es un idioma cercanamente emparentado con el guajiro, pero que a diferencia de éste, se encuentra en un peligroso estado de regresión y amenazado incluso de la posible extinción total si no se tiene éxito en algún programa de revitalización lingüística. Lo hablan hoy en día unas 20 o 30 personas de edad mediana o avanzada, en las localidades de Sinamaica, Santa Rosa de Agua, El Moján y las islas de Toas y San Carlos, situadas todas ellas en el norte del estado Zulia. Esta lengua nunca ha sido estudiada en profundidad. Por otra parte, los hablantes dominan bien el castellano, y por lo general también el guajiro”<sup>41</sup>*

En este punto, y antes de dar respuesta a los permanentes anuncios de muerte que desde la ciencia se han hecho acerca de los hombres de agua, quisiéramos mejor, ofrecer la respuesta desde la propia comunidad:

*“Nosotros, tenemos que comer de nuestros hermanos. Tenemos que vivir del bien de nuestros hermanos: los peces, y tenemos que vivir dentro del agua. Porque al añú, ni que tú le des una mansión de un médico él se va. Porque tú le das la mansión y la vive tres días, y a los tres días ¡pum!, otra vez a la orilla del palafito”<sup>42</sup>.*

Las palabras de Flor María, de manera categórica y casi tres décadas después de los anuncios de Marie France, ofrecen evidentemente, una visión de la cultura añú, que nada tiene que ver con lo que la ciencia antropológica y lingüística ha entendido como fundamento de la existencia o desaparición de la misma. Para Flor María, la cultura añú está viva. En otras palabras y hablando con propiedad, para los investigadores, aquello que define la existencia o no de una cultura, no necesariamente es lo que la cultura misma entiende como fundamento de su propia existencia. Las observaciones de los antropólogos

---

<sup>41</sup> E.E.Mosonyi y J. Mosonyi 2000:36

acerca de sociedades diferentes, siempre va guiada por un concepto de primitivismo, lo que les impide verlas en otros términos, y muy particularmente en lo que respecta al desarrollo que han tenido esos sistemas de pensamiento y de acción, los cuales son ordenados y continuamente reforzados a partir de aquello que es esencial en la definición de su cosmovisión, la cual es heredada, pero que se refuerza con nuevas creencias codificadas dentro del marco de la misma cosmovisión.

Es lo que intenta decir Flor María cuando indica que la relación con las aguas y la existencia del palafito, es en principio, aquello que define más propiamente lo que es ser añú, contradiciendo de manera frontal una de las observaciones en las que Wilbert se basa para su sentencia de muerte cultural; a saber: *“Los añú actuales abandonan sus hogares y salen a trabajar como obreros en los campos petroleros, en la agricultura industrial, en las haciendas y en la industria pesquera de la región. Salen buscando una mejor porción de tierra y más bienes materiales que los desventurados antepasados lograron obtener”*<sup>43</sup>

En efecto, los añú son capaces de salir o desplazarse a la ciudad o de ubicarse en empleos como los señalados por el antropólogo, es lo que en la comunidad se conoce como “atarawou”, nada halagador por cierto, y que ya analizaremos en su momento; sin embargo, tal como lo sentencia Flor María, mujer que continuamente vive la experiencia de su marido y hermanos, todos regresan, pues, muy por el contrario de lo que llegó a pensar Wilbert, el apego de los añú no es precisamente hacia la consecución de más bienes materiales que sus ancestros, su apego es con lo que define y lo que considera como la vida, su vida: el agua y la casa en el agua. Se trata en definitiva, de una cultura no acumulativa,

---

<sup>42</sup> Flor María Luzardo, habitante del poblado palafítico de Nazareth de El Moján. Entrevista grabada. 2001.

<sup>43</sup> J. Wilbert. 1973.31

pues, su conjunto de necesidades están circunscritas a las establecidas en el marco de su cosmovisión: *“vivir en el agua, vivir de sus hermanos: los peces”*.

Podríamos seguir por este mismo sendero en la demostración de un discurso que anuncia la muerte y un pueblo que la resiste, pero creemos que las palabras de Flor María son suficientes por ahora. Sin embargo, no queremos finalizar esta primera parte de nuestro trabajo, sin hacer mención a lo que ha sido nuestra propia experiencia.

Ciertamente, para 1986 nos encontramos con Marie France Patte en la Laguna; sin embargo, nuestra tarea nunca la hemos entendido como la de investigadores académicos, sino como partícipes del mismo proceso de conformación cultural, en el cual estamos convencidos, los añú tienen una gran cuota de aportación en eso que somos. De tal manera, que tal premisa nos involucra, más que colocarnos en pretendidos distanciamientos objetivos. Así, siempre estuvimos convencidos de la persistencia cultural añú, y de las posibilidades de reactivación lingüística. En función de ello ha estado siempre nuestro trabajo. A pesar de que en el mundo académico no pasáramos de ser “ilusos” y “utopistas”

De allí que nuestra primera actividad en la Laguna fue la de instalar un pre-escolar bilingüe (añú-castellano) en el que laborábamos con los niños de la comunidad, asesorados por ancianas hablantes de la lengua. Ciertamente es, que al inicio llegamos a confrontar dificultades con las manifestaciones de vergüenza étnica de muchos miembros de la comunidad. Más de una vez tuvimos que enfrentar las críticas, exaltadas a veces, de padres que se negaban a que el maestro que venía de la ciudad, devolviera a la condición de “indios” a sus hijos. Sin embargo, tal experiencia nos permitió, no sólo aprender la lengua e interactuar con familiaridad con la comunidad y en particular con los ancianos, sino que

efectivamente, y después de mucho tiempo, ganar el respeto, aún de aquellos que al principio cuestionaban nuestra labor.

Como resultado de este esfuerzo, y ya estando nosotros fuera de la comunidad por venirnos a desarrollar estos estudios de postgrado, no podemos dejar de decir, que son ahora jóvenes de la propia comunidad, quienes tienen en sus manos el proyecto de rescate de la lengua. Algunos de ellos, y para nuestra satisfacción, quienes fueran en 1986 nuestros primeros alumnos en el pre-escolar. Con lo que se demuestra, que la vida de una cultura o su persistencia, depende en lo fundamental, de la permanencia de aquello que fundamenta su cosmovisión, aquello que le ha ofrecido en su proceso de configuración, su propia perspectiva, y con la cual, construye socialmente su sentido.



## II.- Segunda parte: Cortar lengua. Compartir el mundo.

### 2.1.- *Visión general de la lengua añu desde su hablar: cortar compartir-emerger.*

**E**xisten en lengua añu dos maneras muy particulares para designar la acción de *hablar*. Cada una de las cuales, se refiere a un *hablar* diferente, tanto en relación con los contenidos, como a los contextos en que se producen. Así, la primera de ellas, es la utilizada para referirse al *hablar* en el contexto de la cotidianidad; mientras que la segunda se usa para referirse a la acción de un *hablar* con fines muy diferentes y que llamaremos momentáneamente como “habla sagrada”, y que es aquella vinculada a aspectos trascendentes, especiales; es decir, cuando aquello que ha de *hablarse* corresponde a la memoria; cuestión que se logra mediante un *hablar* ligado al canto/narración de los acontecimientos que sustentan la historia fundamental de la cultura.

Hablamos así, de una distinción importante, ya que de antemano, queda claramente establecida una manera de definir la lengua o de pensarla en cuanto a lo que se dice y al cómo se dice, lo que sin lugar a dudas obliga, para ambos momentos (lo cotidiano y lo trascendente), a un determinado rigor en el *hablar*. Y esto es así, por cuanto, se sabe, la lengua no es sólo un instrumento o medio de comunicación para la relación humana, sino que ella se conforma y a la vez encierra en sí misma, un pensar: el pensar de la cultura.

Lo que nos proponemos en esta parte, es aproximarnos a este pensar, llamémosle pensamiento o cosmovisión, en tanto sistema en el que se encuentra contenida una visión del mundo, una manera de entender las relaciones de los hombres de agua con el mundo, lo que a fin de cuentas, constituye su diferencialidad cultural o su identidad; todo lo cual, se

manifiesta en la estructura de su lengua, la cual entra en acción con todo su despliegue así en su hablar de la cotidianidad, como el de la trascendencia. Asimismo, intentaremos demostrar, cómo este sistema de pensamiento contenido en ambas *hablas*, se hace evidente en la vida diaria a través de formas de organización social y de acciones colectivas que le son del todo correspondientes y que hacen vivo y objetivo ese pensar, y que el *hablar* dice o canta/narra en sus respectivos contextos de realización. Todo lo cual no es sino, el ejercicio permanente del contenido del sistema de pensamiento o cosmovisión; es decir, lo que entendemos como cosmovivencia, la que se han forjado los hombres de agua, y que expresan en su *hablar* y en su *hacer*.

Ahora bien, y hablando con propiedad, la palabra *hablar*, como tal, no existe en la lengua añú. Su representación se hace más bien, a partir de otro verbo, el cual implica o remite a una actividad manual, una acción corporal como lo es el *cortar* (-ookoto-). Es decir, para los añú, aún en la actualidad, donde son pocos los hablantes de la lengua materna, cuando algún miembro de la familia se dispone a hablar o cantar/narrar en añú, se dice, aún en castellano, que esa persona está *cortando lengua*. *Cortar lengua* así, constituye el acto por el cual la persona hace uso de su lengua materna, ya sea en el contexto de la cotidianidad, como en los momentos de la trascendentalidad.

Pero esta definición del hablar como *cortar* nos dice mucho más; de alguna manera ella nos permite, de a una primera cuenta, aproximarnos a las nociones sobre las cuales los hombres de agua formulan las bases de su pensar; es decir, evidencia la perspectiva desde la cual construyen su visión del mundo y que configura la cohesión de la comunidad y la fortaleza de la cultura, pues, tal como señala Humboldt, es el lenguaje “*el nexo que une al individuo con el conjunto de su nación desde el cual la fuerza del espíritu determina todo*

*pensamiento, sentido o voluntad. Pues el lenguaje está emparentado con todo cuanto esa fuerza contiene; tanto con la totalidad como con lo individual y nada en ella le es ni puede serle ajeno*<sup>44</sup>.

En otras palabras, la comunidad es en primera instancia, comunidad en la lengua, la que la constituye y le permite constituir el mundo. De tal manera, que la persistencia de una cultura, aún en las peores condiciones de intervención a la que pueda estar sometida, se sostendrá, en la medida en que la cosmovisión impresa en su lengua es capaz de sostener su cohesión, el “espíritu” del grupo. Es lo que creemos e intentaremos demostrar, sucede con la cultura añú, pues, para ser honestos en este punto, estamos obligados a decir, que esos *cortes de lengua* en el contexto de la cotidianidad son cada vez más reducidos, y ejercidos fundamentalmente, por las mujeres ancianas, y circunscritos a las jornadas de trabajo en sus labores tradicionales de corte de la enea y de la majagua<sup>45</sup>, gramíneas utilizadas usadas en la elaboración de las esteras, principalísimas en la construcción de las casas, incluso, sus raíces debidamente procesadas, permiten la elaboración de una “chicha” o atole, muy importante para la alimentación de los niños.

Sin embargo, hay dos elementos que resaltan de lo anterior. En primer lugar, el hecho de que sean particularmente las mujeres las que aún *cortan lengua* está directamente relacionado al hecho, de que efectivamente, la sociedad añú es estrictamente matrilineal y matrilocal, y pudiéramos agregar, que se trata de una sociedad fundamentalmente femenina o en donde lo femenino es la base de sustentación de toda la estructura de funcionamiento social y material. Ello no implica una exclusión de los hombres. Estos, a pesar de ser los

---

<sup>44</sup> W. Von Humboldt 1990 57



elementos obligados a desplazarse, o mejor, a ser desplazados por las aguas, son portadores del *aliento* (-eii-) de la familia, de allí su importancia. Pero esta idea-concepto que es clave para el pensamiento añú, sólo la mencionaremos por ahora, pues, esperamos desarrollarla con la amplitud que merece en punto aparte. Sólo queremos en este momento llamar la atención sobre la importancia de la mujer en el sostenimiento de la cosmovisión, al punto, que muy bien pudiéramos hablar de un verdadero proceso de resistencia cultural femenino entre los añú.

Pero por otro lado, los momentos para el *corte de lengua* preferido por las mujeres es precisamente aquel en el que participan colectivamente en el corte de la enea, y en el que las ancianas y las mujeres casadas van acompañadas por sus hijas menores, aún las más niñas, pues, se trata de una actividad exclusiva de las mujeres, pero de cuyos resultados depende la permanencia de la creación cultural fundamento de la cultura: la casa. De esa forma, *corte de lengua* y *corte de enea* se funden, prácticamente, en una misma operación, la que hace posible la persistencia del palafito como bien material en el que se cobija toda la cultura.

Así, y volviendo a nuestro planteamiento inicial, el *cortar para hablar* se hace inseparable del *cortar para construir*, aproximando hasta la fusión, lengua y mano, en tanto no son sólo instrumentos, sino manifestación, o mejor, expresión configurada de la experiencia. Y esto es así, pues, sabemos que “*Las lenguas producen una organización de la experiencia (...) antes que nada es una clasificación y distribución de toda la corriente de experiencia sensorial que resulta dentro de un determinado orden del mundo, un cierto*

---

<sup>45</sup> Enea y Majagua (*hibiscus tiliacius*), son gramíneas que crecen acopladas a los manglares conformando un solo ecosistema. Ambas, cortadas y puestas a secar, son luego tejidas (*esteras*) por las mujeres para que los hombres las usen en la construcción de las casas o palafitos.

*segmento del mundo que encuentra fácil expresión mediante el tipo de significados simbólicos que utiliza el lenguaje*<sup>46</sup>. La experiencia del *cortar lengua* corresponde al orden del mundo añú sustentado en la experiencia fundamental del *corte de enea*, a su vez, vital en la experiencia del *cortar casa*, principalísimo centro de la cultura como un todo, inamovible cobijo y símbolo de permanencia de la mujer que la *corta* y la *teje* en la enea y la *corta* en su habla.

Pero podemos, y aún debemos, precisar mucho más nuestra argumentación. En este sentido, es importante señalar, que el verbo –ookoto- (*cortar*) posee otra acepción directamente vinculada a la primera en una relación de complemento, y que es la que hace de –ookoto- una acción de *compartir*, significado que termina de conferirle la condición creadora al acto de *cortar*, puesto que *cortamos* o dividimos aquello que es susceptible de ser *compartido*, o mejor aún, compartimos lo que compartimos luego de *cortado*. Lo *cortado* adquiere condición creadora por ser multiplicado, transformado; así por ejemplo, *compartir* la comida es el resultado del acto de *cortar* los alimentos, dividirlos en raciones proporcionalmente iguales para toda la familia. De tal manera, pues, ha de quedar claro, en lo que a su relación con el acto de dividir implica, el *cortar* se distancia de cualquier carácter sustractivo o negativo, sino todo lo contrario.

El *hablar* como *cortar lengua* ejercido por las mujeres durante el corte de enea se trata con todo, de un *cortar* palabras cuyo objeto es *compartir* ideas, pareceres, problemas y esperanzas durante la experiencia del trabajo. *Cortar/compartir* se nos muestra entonces, como un mismo acto creador sobre el cual descansa, en buena parte, la cosmovisión añú como una relación en la que se manifiesta cotidianamente su visión del mundo en su

---

<sup>46</sup> Benjamin Lee Whorf 1971:71

cosmovivencia; por tanto, el *cortar/compartir* como idea o concepto del *hablar* es clave para la comprensión de esta cosmovisión.

Es por esta vía que compartimos con Whorf cuando dice: “*Toda lengua contiene términos que han llegado a conseguir una extensión cósmica de referencia que cristalizan en sí mismos los postulados básicos de una filosofía no formulada, en la que se recuerda el pensamiento de un grupo determinado de gente, una cultura, una civilización e incluso una era*”<sup>47</sup>. No cabe duda de la extensión cósmica que el *cortar/compartir* tiene para la cultura añú, es por lo que, lo entendemos, como uno de los términos en los que la cultura se define a sí misma, pues, él está en relación directa a la experiencia cotidiana fundamental de mujeres y hombres en la solución de sus necesidades materiales y espirituales en el espacio del agua.

Esto último es importante destacarlo, pues, la lengua se estructura a partir de la experiencia, y esta se genera fundamentalmente, en virtud de la actividad esencial de los hombres: el trabajo, que hace posible la interacción permanente hombre-mundo-naturaleza, y que se da y ayuda a construir, una perspectiva de visión desde la cual las imágenes son configuradas y organizadas en la lengua, no sólo en su expresión concreta como habla, sino como estructura que organiza lo que se dice en el habla.

Para hacerlo más claro, la perspectiva de visión está contenida tanto en lo que se dice, como en la manera en que se estructura el discurso que aparece dicho ante nosotros, pues, “*Las lenguas con toda su estructura no están aisladas de las estructuras de aquello*

---

<sup>47</sup> B.L. Whorf 1971:77

*que solemos llamar realidad vivida, sino profundamente enraizadas en ella. Separar la lengua de este fundamento significa arrancarla del suelo que la nutre constantemente*<sup>48</sup>.

La realidad vivida, es decir, la experiencia, se produce y al mismo tiempo genera, representaciones que forman parte de la estructura de la lengua e igualmente, son expresadas por ella. Tales representaciones, como dice Lenkersdorf, son factores de cercanía o lejanía cultural, están constituidas fundamentalmente, por la historia, las costumbres, el trabajo y los condicionamientos geográficos. Estos dos últimos, sin lugar a dudas, tienen de alguna manera relación directa con la construcción de la perspectiva de visión del mundo. Pues ciertamente, el espacio, los elementos presentes en el espacio, inducen en buena parte, la forma en que los hombres se relacionan con ellos, en función de la solución de sus necesidades materiales y espirituales. De tal manera que la experiencia y la forma de la experiencia está en relación con el espacio. Para el caso añú, el espacio del agua, el ecosistema manglar-eneal, no hay duda, ha intervenido en el proceso de configuración de su experiencia. El nombrar así, siempre va a ser un nombrar desde esa perspectiva, y aún en el momento en que nuevas palabras o nuevas ideas o conceptos se introducen en la lengua, estos recibirán los embates de la estructura de la lengua y de la perspectiva de visión de la cultura que ella encierra, que de esa manera, así los reconfigura.

Y esto es así, porque efectivamente, *“al hablar nombramos las cosas que vemos según las vemos. La función de nombrar está insertada en la cultura a la que pertenecemos. No es un acto individual que ocurre en cada uno de nosotros cada vez que estamos hablando. (...). Al ver, imaginar y nombrar las cosas por los nombres que les damos manifestamos una perspectiva determinada de enfocar, captar, representar, explicar y analizar la realidad de parte de nosotros los hablantes*<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> C. Lenkersdorf 1999:47s

<sup>49</sup> C. Lenkersdorf 1998:16

Por tanto: “1) *Mediante la lengua nombramos la realidad.* 2) *Nombramos la realidad según la percibimos.* 3) *Al pertenecer a diferentes culturas y naciones, no todos tenemos la misma percepción de la realidad. Por ello,* 4) *nos relacionamos de modos diferentes con la misma realidad*”<sup>50</sup>.

Sólo nos quedaría agregar a estas dos ideas fundamentales del maestro Lenkersdorf, que las palabras con las que nombramos lo que vemos, desde la perspectiva que las vemos, se constituyen en imágenes rotuladoras, en símbolos de nuestras experiencias; por supuesto, nos referimos a experiencias asociadas o con clases de experiencias aceptadas por la comunidad como una identidad, pues, “*el elemento lingüístico es, primordial y fundamentalmente, no el símbolo de una percepción aislada, ni siquiera de la noción de un objeto particular, sino de un “concepto” (...), de una cómoda envoltura de pensamientos en la cual están encerrados miles de experiencias distintas*”<sup>51</sup>.

Por esta vía, *cortar/compartir* como el *hablar* aún, debemos verlo como la justa envoltura simbólica o significativa de una perspectiva de visión, un término clave en la conformación del sistema de pensamiento que, asimismo, ordena una manera particular de vivir el mundo, de relacionarse con él y de relacionarse entre los hombres. Es, en fin de cuentas, una filosofía, en la que el *cortar/compartir* permite el *emerger* de todas las cosas como vivas, por lo que es posible comprender, que se produzca una conciencia de la no propiedad del hombre sobre las cosas, ni siquiera de las que él pueda crear individualmente, pues, lo que se crea (producto cultural) es lo que se *corta*, y lo *cortado* es para ser *compartido*.

---

<sup>50</sup> C. Lenkersdorf 1999:13

<sup>51</sup> Edward Sapir 1980:20

La idea de la vida así, para los hombres de agua, puede sintetizarse en esta relación de términos: *cortar compartir emerger*, la que manifiestan o dicen en la cotidianidad de su experiencia en el espacio del agua que ocupan. Es esta esencial relación, la que a lo largo de toda esta parte intentaremos describir en todas sus dimensiones. Pero, debemos dejar claro, ella se ejerce como un todo, como una totalidad indivisible y única, muy a pesar de que cada grupo (hombres, mujeres, ancianos y niños) cumplan una parte de la experiencia total de la comunidad, su ejercicio en la cosmovivencia es lo que hace posible, diremos por el momento, una sociedad de coordinación, en la que todo se *corta* porque todo se *comparte*, razón esencial para que *emerja* la vida.

2.1.1.- *tookoti jounükü: acto creador entre dos sujetos.*

**Hemos dicho con anterioridad**, que existen dos formas particulares de designar la acción de *hablar* en lengua añú. Veámoslas:

(1) *tookoti jounükü*

(2) *atarein kiite jounükü*

En la que (1) correspondería a la forma usada para significar el *hablar* en el contexto de la cotidianidad; mientras que (2), pertenecería al *hablar* como “cortar/canto”, o lo que hemos llamado “habla sagrada”. Nos dedicaremos en esta parte de manera exclusiva a la primera de ellas, dejando para la tercera parte de nuestro trabajo, todas las implicaciones de la segunda. En este sentido, una breve observación sobre ambas construcciones nos ofrece de inmediato, una evidente diferencia externa, muy a pesar, de que ambas se refieren de alguna manera, a la acción de *hablar*. Es importante señalar, que su traducción como

*hablar* es en estricto sentido, una aproximación al acto del habla, porque como veremos, ellas trascienden con creces su sentido en castellano. Ya la sola composición exterior de ambas formas, nos dice de sus particulares diferencias, y ya veremos cómo su composición interna nos especificará sus profundas diferencias con eso que en castellano llamamos *hablar*.

Así, (1) tookoti jounükü de la cotidianidad se compone de dos frases con sentido completo, pero unidas en función de provocar un significado, que sólo es posible en virtud de tal relación. Para hacer más claro este planteamiento, las analizaremos una a una y luego las relacionaremos para extraer de ellas su sentido. Por esta vía, tenemos que:

(1.a.) tookoti

te / -ookoto- / i

pron. 1ª. Sing. (Yo) / verbo *cortar/compartir* / suf. Masc. aspectativo

Por lo que podemos traducirla como *Yo corto comparto*. Por su parte,

(1.b) jounükü

jü / ..... -ou- / nükü

pron. 3ª. No masc. (Ella) / verbo *emerger/brotar* / sustantivo *palabra*

Así tenemos que la frase completa nos daría: *Yo corto/comparto – Ella emerge palabra*; la que se estructura mediante la unión de dos oraciones que hacen posible la significación del *hablar*, y en la que, la primera de ellas “*Yo corto/comparto*”, sólo adquiere tal sentido de habla, en la medida en que “*Ella emerge palabra*”. Sin embargo, hay varios problemas que la frase nos plantea y que merecen atención.

En primer lugar, nos encontramos con dos predicaciones estructuradas alrededor de dos verbos diferentes colocados, digámoslo así, en una misma relación de importancia; es decir, en una horizontalidad significativa que hace difícil establecer entre ellos la condición de verbo principal; por lo que no es posible analizarla con las herramientas tradicionales, pues, hay entre ambos verbos, una verdadera relación de interdependencia más que de subordinación. Así, si bien es cierto que el primero de ellos –ookoto- “*cortar/compartir*” pareciera marcar el curso del sentido de una oración causativa, esta visión es contradicha por el hecho de la imprecisión evidente del objeto directo, que de hecho, está ausente; por cuanto, si interrogamos al verbo en torno a qué o qué cosa *corto/comparto*, la respuesta no nos aparece de inmediato, pues, lo que de seguidas tenemos es otra oración en la que “*Ella emerge palabra*”; todo lo cual, exilia la condición de objeto.

En segundo lugar, estos mismos verbos –ookoto- (*cortar/compartir*) y –ou- (*emerger brotar*), se diferencian morfológicamente en cuanto a que sus predicaciones generan o expresan dos tipos de acciones; o para mejor decir, el primero de ellos provoca con su sentido la constitución de un sujeto agente; mientras que el segundo, es más bien la expresión de una experiencia que el sujeto vivencia pero sobre la cual no tiene control directo. Por lo tanto, es un sujeto que *está*, pero no es agente, aunque tampoco es pasivo, en el sentido de la voz pasiva del castellano.

De esta forma, debemos distinguir entonces dos tipos de sujetos en la misma construcción, aquel que ejecuta la acción de *cortar/compartir*, y un segundo que experimenta la vivencia de *emerger*. Pero, y este es nuestro tercer problema, el segundo sujeto pareciera más bien estar correspondiendo a lo que *emerge*, es decir, a la palabra (nükü), que dicho sea de paso, se nos presenta como sustantivo en funciones de



complemento indicador del modo en que *emerge* el sujeto (*Ella*); sin embargo, podemos encontrarlo en otros contextos, incluso como verbo (tanükü: *Yo digo: mi palabra*, o nünükü: *Él dice: su palabra*).

Por otro lado, y esto sí que es importante, está el hecho de que *Ella/palabra* experimenta la vivencia de *emerger*, lo que le imprime un carácter que exilia la condición de objeto y por el contrario la envuelve de vida. Así, aquello que se *corta/comparte* es porque *emerge* vivo de nuestro interior al *hablar*. Finalmente, esta forma de construir el *hablar* pareciera excluir al otro; es decir, la persona con la que se habla, que al igual que aquello que se *corta/comparte*, no está presente de manera directa, lo que pondría en duda el carácter dialógico en esta forma de construir el *hablar*, cosa inadmisibles, pues, es indiscutible la naturaleza social del lenguaje.

Ahora bien, e intentando responder a cada uno de los problemas señalados diremos, comenzando por el último, que en efecto, el interlocutor aunque tácito, sí aparece marcado en la construcción, y ello es posible decirlo por dos razones, una sintáctica y otra semántica. En cuanto a la primera, debemos precisar en la frase tookoti las funciones del sufijo -i. Este no sólo es indicador de género del hablante que *corta* (masculino), sino que es marca de aspecto; en este caso, señala el aspecto evolutivo de la frase. "*Indica que el proceso resulta de una transformación; implica que una situación determinada se concluye y que una nueva ha comenzado. Delimita la fase inicial de un proceso o marca la entrada de un nuevo estado*"<sup>52</sup>. En otras palabras, el *cortar/compartir* en el *hablar* corresponde a un proceso en el que, aquel que habla, una vez que ha configurado (*cortado*) las imágenes del mundo para compartirlas, ellas emergen palabras que dan inicio a un nuevo proceso en el

---

<sup>52</sup> Marie France Patte 1989:51

otro, que las *toma* y da curso a su propio *cortar* en un nuevo estado. Así, el hecho de tratarse de una frase que sostiene en sí misma un proceso en el que la acción evoluciona de un estado a otro, hace comprensible la presencia del interlocutor sin el cual el proceso no sería posible.

Por otro lado, en el nivel semántico, la significación de –ookoto- no es posible separarse; es decir, ella es *cortar* pero igualmente y en el mismo nivel significativo es *compartir*; por tanto, la acción de compartir hace igualmente presente aquel con quien se comparte el *hablar*. El verbo, pues, contiene en su esencia significativa al interlocutor.

Sin embargo, también es justo decir, que nuestra frase se está refiriendo al *hablar* como acción en sí. Vale decir, es una construcción con la que nos ha sido posible generar un significado correspondiente al infinitivo del verbo hablar en castellano; pero como vemos, y esta va a ser una de las características fundamentales de la lengua añú y también una de las expresiones de su cosmovisión, es casi imposible, por no decir inexistente, la presencia de términos genéricos o de infinitivos, pues, el nombrar siempre se realiza a partir de construcciones que dan cuenta de procesos de *hacer*, lo que da como resultado, una visión en que nada en el mundo es estático, pues, *todo vive*. Este aspecto que nos es crucial exponer como base del pensar añú, lo dejaremos en suspenso por ahora. En todo caso, lo que intentamos dejar sentado es el hecho, de que *hablar* para los añú es un proceso de permanente transformación de imágenes que se *cortan* del mundo (*se hacen*), y que *emergen* para ser *compartidas*.

Esto último nos permite explicar, en parte, el problema de la ausencia del objeto; es decir, aquello sobre lo que actúa el sujeto cuando *corta* no es en modo alguno un objeto, y mucho menos su interlocutor, quien realiza la acción de *tomar* lo dicho por escuchado y

reinicia el proceso. Pero aún las palabras dichas *vivencian* la experiencia del *emerger*, por lo que sin lugar a dudas, nos encontramos con que todos los elementos intervinientes en el proceso del *hablar* están significativamente vivos; por tanto, podemos desde ya deslindar la lengua añú de un carácter causativo. Es decir, no opera sobre objetos.

Ahora bien, una nueva frase, tal vez, nos permitirá precisar mucho mejor todo lo anterior, pues, abandonamos el infinitivo de *hablar* y pasamos a su conjugación inmediata: *Yo te hablo*, la cual se construye de la siguiente manera:

(3) piñookoti wounükügan

Antes de pasar a su descripción, es bueno señalar un fenómeno fono-fonológico que se presenta en la frase. Este tiene que ver con la presencia del prefijo piño- en calidad de sujeto, el cual proviene del numeral “dos”: piyomü, y que ante la presencia del verbo – ookoto- se pronominaliza, de tal manera que piño- se hace indicador de *yo - tú*. El cambio fonético, paso de la palatal “y” a la nasal “ñ”, es común en el idioma, y sucede particularmente, cuando la palabra, a la que antecede, generalmente un verbo, comienza por vocal.

Ahora bien, lo importante acá es destacar, precisamente, el hecho de la transformación del numeral en un pronombre dual e inclusivo como lo es este particular *yo – tú*, en la misma construcción.

Generalmente este término es traducido por los añú como: *Los dos; entre nosotros dos*, y por supuesto, *tú y yo*. Su uso es bastante común, pues, es aplicado al hecho cotidiano de *compartir* el trabajo. Esto es así, puesto que no hay ninguna actividad entre los añú que no sea compartida, por lo menos entre dos. Ya lo hemos mencionado: el corte de la enea entre las mujeres es totalmente colectivo, asimismo el corte de mangle por parte de los

hombres no es posible hacerlo sino en grupos; y muchísimo menos la pesca: ningún hombre sale a pescar en solitario. En definitiva, son muy escasas, por no decir inexistentes, las actividades netamente individuales, por lo que el piñookoto tiene una presencia casi permanente en el habla de la cotidianidad.

De tal manera pues, que nuestra frase se construye como:

(3.a.) piño- / -ookoto- / -i

pron. dual *tu-yo* / verbo *cortar* *compartir* / suf. Masc. aspecto

Frase que se precisa en su sentido de diálogo por la complementaria siguiente:

3.b. wounükügan. La que se estructura mediante:

w- / -ou- / nükü / -gan

pron. 1ª. Plural *nosotros* / verbo *emerger* *brotar* / sust. *Palabra* / suf. Pluralizador

De tal forma, que ella en su totalidad es posible traducirla como: *Yo corto/comparto-tú cortas/compartes - emergemos palabras*; o también: *tu y yo cortamos/compartimos - emergen nuestras palabras*; igualmente: *entre los dos cortamos - emergemos palabras*; finalmente y más genéricamente: *hablamos; conversamos*. Debemos decir, sólo por razones de precisión, que el sufijo pluralizador –gan, es el resultado de la transformación fonética de –kana, el cual por una especie de debilitamiento a final de palabra elide la vocal final, y asimismo, la oclusiva sorda “k” en posición intervocálica, igualmente se debilita, convirtiéndose en la oclusiva sonora “g”

Así, esta construcción nos permite ver más claro varios aspectos que hemos estado intentando remarcar desde el comienzo de este capítulo. En primer lugar, queremos llamar la atención acerca de la importancia del *hacer* correspondiente al *cortar*. Es evidente en nuestro ejemplo, que la acción del verbo somete al prefijo a un condicionamiento de tal

magnitud; que es capaz de transformarlo en un pronombre personal; el que además, tiene la característica particular de reunir, a la primera y segunda persona en una sola e indivisible dualidad interactiva, podríamos decir: intersubjetiva, y esto es sólo posible, por cuanto, el *hacer* implicado en el *cortar*, envuelve al numeral transformando su naturaleza y humanizándolo en la frase, por así decirlo.

Por otro lado, nos volvemos a topar con dos tipos de sujetos. El primero es un *tú-yo* integrado en la acción de *cortar/compartir*, forma inmediatamente ratificada en la segunda frase por el *nosotros*. De esta forma, la diferencia la siguen imponiendo los verbos, pues, si el primero implica una acción compartida entre dos; el segundo corresponde a una experiencia vivida por “*nosotros dos*”; es decir, los sujetos vivencian el *emerger* de sus palabras, las que así *comparten* luego de *cortarlas*.

Finalmente, podemos adelantar que este *cortar* está referido, más que a la acción sobre objetos inertes, de los cuales nos apropiamos o modelamos al nombrarlos, se trata más bien de un acto creador sobre sujetos en acción, es decir, vivos y en proceso, por lo que nombrarlos, requiere de una construcción que ha de dar cuenta de ese mismo proceso; es decir, de su propio *hacer*. *Cortar lengua* así, es crear enunciados a partir de las acciones generadas por los procesos que realizamos o vemos hacer en todo lo que está presente en el mundo, en otras palabras, configuramos palabras que *emergen* para ser *compartidas* entre dos sujetos, que de esa manera, construyen el mundo.

### 2.1.2.- La visión del *estar* o el *emerger* de los sujetos.

Retomaremos en este punto, un término o frase que ya habíamos mencionado anteriormente. Nos referimos a la expresión “wou’lee”, usado como autodefinición o auto identificación por los añú. Su significado está vinculado de manera directa al espacio, y a la forma en que se produce su presencia en ese espacio. Esta relación es posible deducirla a partir de la observación de la forma en que está construida y de los elementos que la componen internamente y en la que w- corresponde al pronombre de primera plural (we): *nosotros*; el ya conocido verbo vivencial –ou- *emerger*; *brotar*. Decimos que se trata de un verbo vivencial siguiendo la definición de Lenkersdorf (1994:181), en el sentido de que ante la presencia de este tipo de verbos, el sujeto de la oración no ejecuta una acción sino que más bien, la vive o la experimenta. Finalmente y luego del saltillo o cierre g)otal ‘el sufijo –lee, el cual es un marcador locativo o indicador de lugar, posible de ser traducido como “*aquí*”, “*de aquí*”, “*este lugar*”.

Así tenemos que el término wou’lee, es más bien una oración con sentido completo en funciones nominativas y cuya traducción literal podría ser: *nosotros emerger de aquí*. Tal frase se utiliza, ya lo hemos dicho, en el contexto de la auto identificación sin llegar a ser el gentilicio, sino más bien, un indicador de procedencia, o mejor, de pertenencia al lugar: las aguas; por tanto, no es posible una relación de propiedad sobre el espacio así ocupado, sino todo lo contrario.

Eso por una parte; por la otra, se sobreentiende que ha sido y es el espacio el que hace posible la vida. En este sentido, es el mundo quien de alguna manera cumple la función de sujeto agente mientras que los hombres están, más bien, en la posición de

sujetos vivenciales, pues, a éstos les corresponde vivir la experiencia de la acción ejecutada por las aguas, presencia tácita en la proposición *wou'lee*.

Esta idea es fundamental para comprender eso que hemos estado denominando el *estar* en la conformación del pensamiento añú, pues, ella surge de la perspectiva de visión según la cual, las aguas, como elemento “vivo”, son las que *emergen* o hacen *emerger* a los añú, quienes por esa vía, se definen como hombres que pertenecen al agua de la cual han *emergido* y en las que habitan desde tiempos inmemoriales hasta el presente. Es claro entonces que desde esta perspectiva, son las aguas vivas las que desplazan a los hombres sobre ellas, de tal manera, que la relación puede describirse como que las aguas en su *hacer*, *emergen* a los hombres que en ellas se *están*, ejecutando su propio *hacer*; es decir, *emergen* de las aguas, vivenciándolas y ejecutando su propio *hacer*.

En este sentido, hay por lo menos tres cuestiones que nos interesa destacar. La primera de ellas es la condición de pertenencia al espacio, pues, ello determina que la relación que la cultura establece con el mismo no es, en modo alguno, de confrontación con la naturaleza; por el contrario, la entiende como algo vivo, capaz de dar vida, la suya incluida; es decir, es la que prodiga su propia vida como hombres y como sociedad. El mundo así, se hace totalmente confiable, en la medida en que es quien provee la vida y prácticamente, pare, para *estar* en él, a los hombres con su *hacer*.

Esto último, pudiéramos hacerlo aún más visible con una nueva expresión común en la lengua. Así por ejemplo, la frase *joukai* es utilizada tanto para designar al amanecer como al recién nacido. Construida en base al prefijo *j-* pronombre de tercera singular (*jū*) *él-ella*; el verbo *emerger* –ou- y el sufijo –kai el cual, por una parte, se usa como marcador de género masculino, pero también como correspondiente al sustantivo *sol*. Por lo que la

frase, dependiendo del contexto, puede ser comprendida tanto en el sentido: *él emerge sol*, o como *él emerge varón*. Pero, por otro lado, la expresión se usa más como relación precisa del tiempo tanto en uno como en otro caso o contexto; vale decir, la expresión corresponde más al momento que marca el *emerger*, que al hecho del *emerger* en sí mismo. Así, la expresión *joukai* como *amanecer*, es usada para señalar el preciso instante en que el sol *emerge* en la línea horizontal que a la distancia marca la separación de los cielos con las aguas, pues, una vez que sobrepasa tal línea divisoria, *joukai* pasa a ser definitivamente *kaikai*; es decir “*sol nacido*” o “*día*” propiamente dicho. Asimismo, *joukai* en relación con el niño naciente, está señalando el justo instante en que el niño *emerge* del vientre materno, pues, una vez fuera, o mejor dicho, una vez consumado el parto, *joukai* se transforma en *ichoncha*, que significa “*hijito*” o “*bebé*” sin marcar género.

Pero más aún, esta relación del sol emergiendo de las aguas en analogía directa al emerger del niño en el parto, es mucho más pertinente en la medida en que las mujeres añú, hasta muy recientemente, al momento de dar a luz eran conducidas por la comadrona (partera) a una bahía de aguas tranquilas, en la que era sumergida y en cuchillas, paría dentro del agua; por lo que hasta hace muy poco, los añú, efectivamente, al momento de nacer emergían de las aguas del vientre materno a las aguas del mundo. No ha sido sino con la implantación de las maternidades u hospitales en las poblaciones cercanas, y luego de un periodo de prohibición y hasta persecución de las comadronas o parteras de la comunidad, que esta costumbre o forma de parir de las mujeres se ha ido extinguiendo, lo que de hecho ha afectado el uso de la expresión *joukai* en ese particular contexto y sentido.

Como vemos, hay una estricta correspondencia vital y de pertenencia con el espacio, lo que sin lugar a dudas, determina eso que hemos estado llamando el *estar* en el



pensamiento añú. Pero, y este es el segundo aspecto a resaltar, se trata de una perspectiva de visión que contrasta abierta y radicalmente con la idea de espacio-mundo occidental, o para decirlo con mayor propiedad, tal razonamiento es totalmente contrario a la racionalidad moderna occidental, para la cual, desde Bacon a Descartes, la naturaleza y el mundo en general son extraños, ajenos, y de los cuales el hombre está definitivamente separado; por tanto, mundo y naturaleza son susceptibles de ser dominados y controlados (según Bacon), o, en tanto que los percibimos por los sentidos, y dado que los sentidos pueden engañarnos, lo prudente es no confiar en aquello que así nos engaña (según Descartes). En todo caso, se entiende que la verdad se funda en primer lugar, en el distanciamiento del hombre con respecto al mundo y la naturaleza; y en segundo lugar, en la necesidad de la duda, la desconfianza y la negación del mundo como tal. Es esta idea de la verdad fundada en la duda y la negación, lo que le permite a la modernidad occidental, objetivar, o mejor diríamos, cosificar al mundo, objetivándolo en una naturaleza no viva y a la que enfrenta como contraria; y por tanto, a la que sólo es posible doblegar si queremos obtener de ella lo útil.

Ahora bien, hemos estado refiriéndonos a lo que consideramos una de las ideas clave en la cosmovisión añú como el *estar*, y la hemos estado identificando con el uso del verbo vivencial –ou- *emerger, brotar*. Sin dejar de aclarar, que toda traducción no es más que una aproximación al sentido de lo traducido, esta identificación que hemos venido sosteniendo, la consideramos pertinente en tanto que, en lengua añú, la referencia a toda presencia material o inmaterial en el mundo, se expresa en el sentido de una vivencia que se manifiesta en el *emerger* de la “cosa”. Es decir, todo lo que *está* en el mundo, es porque ha vivenciado su propio *emerger*, y así, *todo emerge por cuanto todo vive*, aún los muertos.

Así por ejemplo, la relación supuestamente antitética vivo-muerto, adquiere otra perspectiva en la cosmovisión añú, pues kaouta (*está vivo*), se encuentra en el mismo plano de sentido que outi (*está muerto*), en cuanto que ambos se hacen presentes en virtud de la acción que vivencian: -ou- *emergen*, aunque, digamos, en dimensiones diferentes. Asimismo, lo bueno y lo malo: anou (*está bien o está bueno*), y mou (*está mal o está malo*), en la que se precisa la presencia de la “cosa” en su estado, determinado por el *emerger*. Hasta la presencia concreta del sujeto en cuanto que *emerge* frente al otro; así, el recién llegado es visto y saludado en virtud de su *emerger*: ayou piá (*llegas a mí tú, emerges a mí tú*); a lo cual, el bienvenido responde con la confirmación de su *estar emergiendo*: ajaa, ayou te.

Es importante destacar en este punto, que aún en castellano, el -ou- (*emerger*) es sustituido por un sustantivo verbalizado: “*boya*”, el cual designa al objeto flotante que en navegación permite delimitar los cursos o vías de tránsito, así como marcas de profundidad que permiten guiar a las embarcaciones para que no pierdan su rumbo y no encallen. Como es evidente, la *boya* siempre está en condición de *emerger*, de allí que su presencia se hace análoga o cónsona con el -ou- añú. Por lo que es común escuchar, por ejemplo, el saludo en castellano a partir del “*boyar*”: boyaste chon; y su respuesta inmediata: si, aquí estoy aboyao chon. Así, queda claro entonces, que aún en castellano, la noción de *emerger* como el *estar* se sostiene como expresión de la cosmovisión añú.

Pero, y esto es tal vez lo más importante, todo lo que *emerge* está vivo; es decir, no hay objetos, todas las cosas son sujetos, pues, no sólo vivencian su *emerger* sino que aún tienen en sí, un *hacer*, que es la otra instancia que definitivamente termina de exiliar los objetos dentro de esta cosmovisión.

Por otro lado, hay una dimensión del –ou- que no podemos dejar de mencionar en este punto, pero que por su importancia desarrollaremos con detalles en punto aparte. Nos referimos a las vinculaciones del –ou- con la perspectiva de visión según la cual el *emerger* implica centros vitales, que de alguna manera, actúan como propulsores de todo lo que vive. Tales centros vitales están presentes en el mundo y también en el cuerpo humano, de tal manera que los centros vitales del mundo tienen su correspondiente en el propio cuerpo de los hombres.

Así pues, la separación de las aguas con los cielos, es un *corte* (-ookoto-) del mundo, que cada día hace el sol y la luna con su *emerger* (-ou-) en el horizonte. Este *corte* del mundo nos es posible visualizarlo y configurarlo como acción creadora, a través de nuestros ojos (wo'u); asimismo, y tal como ya lo habíamos mencionado, nacemos (woukan), *emergiendo* de yōō (vagina), y nuestra conexión con las aguas maternas cuando aún estamos en el vientre materno se realiza a través de ayōu (*cordón umbilical-ombliigo*). En fin, todo lo que se hace presente en el mundo es porque realiza, o mejor, vivencia, un *emerger*. Ese *emerger* ha implicado una acción creadora de *corte* (-ookoto-), la cual una vez que se produce, hace posible el *emerger* de la cosa, porque todo vive, “hasta los muertos”.

Esta idea, presente en muchas culturas no occidentales, ha sido catalogada por la antropología como “animismo”, condición que se atribuye a un primitivismo, supuestamente, propio de estas culturas, a las que se considera “prehistóricas”. Esta visión, casi estigma, se debe en parte a que “*La diferencia entre los tipos de sociedades que han estudiado tradicionalmente los antropólogos, las tradicionales, y los tipos de sociedades en que normalmente habitan, las modernas, se ha planteado en términos de primitivismo. Pero esto podría plantearse mejor en términos del desarrollo que han tenido esos sistemas*”.

*de pensamiento y de acción ordenados y reforzados (...) a partir del antiguo complejo de prácticas heredadas, creencias aceptadas, juicios habituales y emociones no enseñadas*<sup>53</sup>

Vale decir, aquello que se considera una forma “simple” o “mágica” de ver el mundo, constituye para estas culturas, punto angular sobre el que se sustenta todo el andamiaje de la vida social y material de la sociedad; por lo que, por muy ajeno a lo real que se pueda entender a esta cosmovisión, ella corresponde a una perspectiva de visión de la realidad, que se afinsa en ella, y es desde allí, que establece su familiaridad con el mundo, la cual, no podemos negarlo, tiene vinculaciones en una parte con lo religioso; sin embargo, no es esta instancia lo que la define como tal. En otras palabras, disentimos de autores como Niklas Luhman cuando refiriéndose expresamente a estas culturas establece que: *“En los sistemas sociales simples, un modo seguro de vida, que iba más allá de la confianza en otros individuos específicos, era establecido (...) por medio de supuestos basados en la religión, acerca de la existencia de lo real, de lo natural y lo sobrenatural, por medio del mito, el lenguaje y la ley natural”*.<sup>54</sup>

Debemos disentir de planteamientos de este tipo, por cuanto, en primer lugar, no es posible clasificar las sociedades humanas como simples o complejas, pues, de hecho, no habría manera de demostrar con certeza, lo que definiría la condición de *simple* en el universo de las relaciones humanas y sociales, las que son por cierto, siempre complejas. Tal designación o clasificación, pareciera responder más bien, a un reduccionismo del autor, el que hace a partir de aquello que en su lenguaje, considera como perteneciente a la realidad. Así, cuando decimos que para la cultura añú *todo vive hasta las piedras*, no

---

<sup>53</sup> C. Geertz 1994 93s

<sup>54</sup> N. Luhman 1996 81

tratamos de significar una condición mágica de la cultura, o que en su defecto, efectivamente, los añú crean que las piedras muy bien podrían saltar en un momento determinado y atacarnos como fieras. Se trata, en todo caso, de que su presencia en el mundo (la de las piedras), las coloca en el mismo plano de horizontalidad con respecto a los hombres, quienes a su vez, descubren con su *hacer*, el *hacer* de las piedras en cuanto a su “capacidad” de servir para la confección de herramientas, manos de moler o armas para la guerra.

De esta manera, queremos decir, que la cosmovisión añú sólo se produce en la constante ejecución y armonía de estas dos ideas claves: el *estar* y el *hacer*, las que se entrelazan permanentemente en su actuar de la cotidianidad: su cosmovivencia. De última cuenta, la existencia de lo real o lo irreal está precisada en el lenguaje que se usa; es decir, *“la realidad no es la que da sentido al lenguaje sino que lo que es real o irreal se muestra en el sentido que posee el lenguaje”*.<sup>55</sup> En otras palabras: *“Nuestra idea de lo que pertenece al reino de la realidad nos viene dada por el lenguaje que usamos”*<sup>56</sup> En este sentido, y para aclarar mucho mejor todo lo anterior sin desviarnos de nuestro asunto, volvamos a la lengua añú.

---

<sup>55</sup> Peter Winch 1994 : 20

### 2.1.3. *La visión del hacer que nos hace sujetos*

En efecto, la palabra representativa de la idea-concepto del *hacer* entre los añú es: “wakuai-pawa”. Su importancia se puede comprender en cuanto a la dimensión que esta palabra-frase tiene en relación al autoconocimiento e identidad de la cultura; así como el wou’lee expresa su *estar* en el espacio, wakuai-pawa es la expresión contentiva de su condición de hombres por su *hacer*. Wakuai-pawa es, igualmente, más que un término nominativo, una construcción gramatical con sentido completo, cuyas implicaciones de sentido podríamos intentar determinar a partir de su estructura, en la que wa- corresponde, al igual que w-, we y waya, al pronombre de primera persona plural “*nosotros*”; el afijo k- proviene de ka- el cual es un atributivo de propiedad; es decir, su presencia atribuye al sujeto una determinada propiedad que lo caracteriza; el verbo –uipaa- que pudiéramos traducir como “*hacer*” y también “*crear*”; y finalmente, el sufijo –awa, que expresa la condición reflexiva de la oración, en otras palabras, su presencia provoca que la acción ejecutada por el sujeto se revierta sobre el mismo. Así, una traducción palabra a palabra de la frase nos arrojaría el siguiente sentido: *nosotros / tener propiedad / hacer /sobre nosotros*. Sin embargo, sabemos que el uso de esta expresión sólo se aplica para referirse a todas aquellas cosas que hacen; o mejor, aquello que deben *hacer* los hombres para tener la propiedad de “ser”<sup>57</sup> considerados añú de verdad. De tal manera, que aquello que el sujeto (*nosotros*) hace, de manera reflexiva o refleja, le da la propiedad de su *hacer*; es decir, lo

<sup>56</sup> Ibidem, p. 20

<sup>57</sup> Utilizamos las comillas, pues, efectivamente el verbo “ser” y sus implicaciones filosóficas no se encuentran presentes en la lengua y la cultura, por lo que siempre que por defecto tengamos que usarla lo haremos encomillada.

hace. En este sentido, una traducción más próxima al sentido de la frase sería: “*lo que hacemos nos hace propiamente nosotros*”.

Pudiéramos decir además, que la palabra-frase *wakuaipawa* posee una especie de doble sentido; uno, digamos externo, dirigido a dar cobertura a las acciones o actividades que identifican a los *añú* y que están vinculadas a sus labores cotidianas, así como el conjunto de costumbres, tradiciones y normas de convivencia que sustentan a la cultura como tal. Pero, por otro lado, el término posee un sentido, digamos interno o profundo, con el que los *añú* tratan de expresar, que aquello que *hacemos nos hace* hombres; o mejor, seres humanos. Lo que de alguna manera, desparticulariza este *hacer* como “propiedad única” o exclusiva de los *añú*; y por el contrario, adquiere la dimensión de un *hacer* que *hace* de cualquier hombre un ser humano.

Este doble carácter del término es indicativo de que para esta cosmovisión, la condición de *añú* o su identidad, no viene dada únicamente, por el dominio y ejercicio del conjunto de tradiciones y costumbres del grupo, ni siquiera por el hecho de haber nacido de un vientre *añú*; sino que se requiere de algo más. Esto es, “ser” *añú* implica que en su *hacer*, los hombres deben ser capaces de mantener el equilibrio y la armonía con el espacio de su *estar*, y por supuesto, con los hombres con los que se relacionan; en tal sentido, “ser” *añú*, más que una condición definida por filiación genética o cultural es, más bien, algo así como el sostenimiento de un equilibrio constante y difícil, un desafío permanente a mantener la condición humana, representada en ese equilibrio o armonía entre el *estar* y el *hacer*, y que es a lo que se refiere la palabra-frase *wakuaipawa*.

Por esta vía, podríamos decir que la cosmovisión *añú* se nos presenta como esta permanente armonía en la acción entre el *estar* y el *hacer*; es decir, entre el *wou’lee* y el

wakuaipawa de su realidad cotidiana, creándose una atmósfera o campo de familiaridad, capaz de hermanar a los hombres como seres humanos, sean estos añú o no; y es a esto, precisamente, a lo que se denomina en su más estricto sentido wakuaipawa. Por tanto, todo lo que se hace y que en su sentido o significación es capaz de entrar en este campo del dominio de wakuaipawa, es sujeto de confianza, y hasta de incorporación en el universo de la cosmovisión y de la cosmovivencia. Por el contrario, todo aquello que por alguna razón se sale o rompe con el sentido de este campo, se extraña o es extrañado, pues, genera desconfianza, ya por sospecha o porque se ve o se siente en ello una amenaza. Así, el reto de “ser” añú está en la permanencia del sujeto dentro de este campo.

En el terreno de lo que conocemos como cosmovivencia; es decir, la materialización cotidiana en el *hacer* de la cosmovisión; todo lo anterior se traduce, en que los añú buscan en todo momento en sus relaciones con los “otros”, aproximarlos al horizonte de su wakuaipawa. En este sentido, cuando el *hacer* del “otro”, a pesar de sus diferencias externas, por alguna razón es visto como positivo o susceptible de ingresar en el campo de wakuaipawa, los añú hacen lo posible para su incorporación a través de diferentes mecanismos sociales y culturales, que van desde su aprendizaje, el intercambio eminentemente material, pasando por la adopción del extraño como hijo, la entrega de un hijo en adopción, hasta la alianza matrimonial. Este aspecto, singularmente importante de la cultura, lo trataremos más adelante; por ahora, nos vale decir, que las alianzas y la coordinación, ya entre familias añú, ya entre añú y no añú, las determina el *hacer* de los otros y la interpretación de este *hacer* como parte de wakuaipawa, o la posibilidad positiva de su incorporación al mismo.



Ahora bien, hemos estado diciendo que todo tiene su *hacer*, y ello es así, por cuanto todo lo que *está* en el mundo ha sido el resultado de la vivencia de su *emerger*, hecho que ocurre luego que el mundo o los hombres, lo han *cortado compartido*. Así por ejemplo, la selva de mangle tiene su *hacer* en toda su vida interior luego de *emerger* sobre las aguas para la cual, las *corta*. El *hacer* de la selva de mangle es crear tierra, cobijar en su seno a todas las especies que en ella habitan, recoger los vientos o lo que es lo mismo, “ser” la casa de Dios, constituirse en el espacio para la cría y apareamiento; en fin, la selva de manglar en su *hacer*, se *hace* viva; es decir, es un sujeto.

Asimismo, la tierra que arrastran las aguas mmokarü (la sipa o sedimento), obtiene su *hacer* una vez que *emerge* como sedimento que se acumula en las orillas de las playas del río o los caños que acuden a la laguna; es decir, una vez que *corta* las aguas en su *emerger*, mmokarü entonces, se hace, y su *hacer* es “ser” piso de las escolleras<sup>58</sup>, espacio fundamental para el cultivo sobre las aguas.

De igual manera, la enea obtiene su *hacer*, luego de brotar sobre las ciénegas; es decir, *cortando* aguas. La enea, luego de ser cortada en su momento por las mujeres y al unirse con la majagua, se hace tejido que cubre las cumbreras y las paredes de las casas, o sirve de lecho y hasta de adorno; en fin, el *hacer* de la enea es dar cobijo a los añú, es arropar el mundo de la casa. Así, todos esos *haceres* forman parte del *hacer* de los hombres y mujeres añú, conformando entre todos y en un mismo tejido al que denominan wakuai-pawa.

---

<sup>58</sup>Escollera, conocidas en México como Chinaupias, son espacios artificiales de tierra, creados por las comunidades palafíticas cortando las aguas mediante la construcción de una empalizada cerrada, generalmente en forma rectangular, su espacio interior es llenado con capas de sedimento y conchas de coco hasta dejar una superficie de tierra perfectamente plana, rica para el cultivo de cocoteros y otras plantas alimenticias y hasta ornamentales.

Pudiéramos seguir por esta línea en la descripción de *haceres* de las cosas, de los elementos presentes en el mundo natural y material de los añú; pero lo que en definitiva queremos dejar bien asentado, es el hecho de la relación que hace de las cosas, sujetos, lo que se produce en la convergencia de estas tres dimensiones del mismo proceso: *cortar-compartir-emerger-hacer*.

Asimismo, es pertinente llamar la atención acerca de que estos *haceres* de los cuales hemos hecho mención, corresponden, en parte, a la interacción de las “cosas” mencionadas (selva de mangle, sipa y enea), con respecto a los hombres; sin embargo, no sería completamente cierto decir, que un *hacer* es equivalente al uso o a la función de la “cosa” en el proceso de solución de necesidades materiales de los añú. Es esto y algo más, pues, en efecto, tiene que ver con el uso y las funciones, pero también, con las propiedades de transformación que la “cosa” adquiere, las cuales se hacen visibles precisamente, en ese interactuar entre las “cosas” y los hombres. Porque si bien es cierto que los hombres con su *hacer* transforman las “cosas” naturales en elementos culturales; en ese proceso los hombres se transforman (el *hacer* los *hace*); y esto es posible, por cuanto el *hacer* de la “cosa” también actúa sobre el hombre, humanizándolo.

Es pues, esta experiencia de los hombres con el mundo, percibida como un interactuar entre sujetos, la que finalmente es configurada como interacción mutuamente transformadora y que la lengua expresa como *wakuaipawa*. En otras palabras, la “cosa” acepta el *corte* creador que el hombre hace de ella. Este *corte* produce de inmediato una especie de multiplicación o expansión, digamos, significativa de la “cosa” misma: la selva de mangle deja de ser paisaje ajeno; la sipa, sedimento acumulado, y la enea, monte crecido. Esta expansión significativa de la “cosa”, es lo que constituye en sí, su *hacer*, que

actúa sobre los hombres en el contexto de su proceso de transformación, transformando a su vez, a los hombres.

El *hacer* de la “cosa” así, tiene que ver con su papel como sujeto que actúa sobre los hombres, *cortándolo*; es decir, creándolo, en el sentido de que contribuye a su conformación como ser humano. He allí, pues, el sentido más profundo de wakuai-pawa: el *hacer* que *hace* de toda presencia en el mundo, no cosa inerte u objeto a ser transformado por los hombres en cosa servible o útil; sino que se trata de sujetos que interactúan con los hombres; sujetos cuyo *hacer* entra en relación con el *hacer* de los hombres, lo que provoca una armonía, cuyo resultado final es la transformación conjunta de los sujetos: hombres y “cosas”.

#### 2.1.4.- *Hacia una definición de la cosmovisión añú.*

A lo largo del presente capítulo hemos querido dejar asentados varios aspectos que consideramos angulares en la conformación de la cosmovisión de los hombres de agua. Así, nos hemos referido al *estar* y su expresión concreta *wou’lee*, de igual modo, hablamos acerca del *hacer*, manifiesto lingüística y vitalmente en su wakuai-pawa. El peso del análisis, en buena parte, ha estado centrado sobre la propia lengua, ello por cuanto partimos de la idea según la cual, es totalmente cierto que “*las lenguas producen una organización de la experiencia*”<sup>59</sup>. Sin embargo, debemos agregar, la experiencia a su vez, es la que induce el proceso de creación verbal. Es decir, la experiencia, resultado de nuestras relaciones con el mundo, generan no sólo una percepción del mismo, y por supuesto, de

---

<sup>59</sup> B.L. Whorf 1971: 71

nuestras relaciones con él, de tal forma, que en el momento de ser expresada la experiencia en la lengua, o mejor, al momento de ser comunicada la experiencia, los enunciados no son más que el significado condensado, por así decirlo, del proceso de configuración de tales percepciones.

Asimismo, la forma en que tales enunciados se organizan en la lengua para significar, igualmente responden, tanto a la visión (interpretación) que se tiene de las experiencias que las inducen, así como a su congruencia con la visión del mundo o cosmovisión que nos conforma, pues, *“antes que nada es una clasificación y distribución de toda la corriente de experiencia sensorial que resulta dentro de un determinado orden de mundo, un cierto segmento del mundo que encuentra fácil expresión mediante el tipo de significados simbólicos que utiliza el lenguaje”*<sup>60</sup>

Por esta vía, tanto el wou’lee como el wakuaipawa, no sólo se constituyen en enunciados que significan la relación de los hombres de agua en cuanto a su *estar* y su *hacer* con el mundo, sino que la propia manera de construir el enunciado es correspondiente al sentido al que se dirige la frase. Vale decir, la forma que adquiere la frase es demostrativa de la concepción o visión que se tiene de su significado.

Ahora bien, es evidente que ambas frases en su estructura ponen el énfasis en su condición predicativa; es decir, se trata de verbalizaciones que desplazan a los nombres y por el contrario, se presentan como enunciados sobre acontecimientos, o actuaciones, tanto de los hombres como del mundo. Este hecho es de singular importancia, pues, tal como ya hemos mencionado en un punto anterior, ello implica que se parte de la consideración de una relación viva con un mundo igualmente vivo, y por lo tanto, imposible de ser

---

<sup>60</sup> Ibidem, p.71

objetivado y en consecuencia, de ser apropiado. De esta manera, la condición de sujeto del mundo, obliga a que la relación de los hombres con el mismo, constituya en su esencia, un diálogo, una interacción de sujetos. Ello, de alguna manera, obliga a una construcción verbal capaz de dar cuenta de esta relación intersubjetiva hombres-mundo.

La clave para la significación de esta relación intersubjetiva se materializa en el *cortar/compartir*: acción que se realiza a partir de un *hacer* particular de los hombres que implica el descubrimiento del *hacer* particular de las cosas. Esto significa, que la experiencia fundamental de los hombres de agua se constituye en un permanente *cortar/compartir*, que no es otra cosa que la transformación creadora del mundo, lo que se produce como resultado de la interacción de los *haceres*: el *hacer* de los hombres y el *hacer* de las cosas y del mundo en general.

Descubrir el verdadero *hacer* de las cosas y del mundo, sólo es posible lograrlo mediante la acción armónica de los dos principios que hemos mencionado: el *estar* y el *hacer*. Así, la ubicación espacial a partir de la cual los hombres experimentan el constante *emerger* (-ou-) al mundo, provoca sin lugar a dudas, una perspectiva de visión en la que el mundo se configura como sujeto. Por este mismo camino, la acción o acciones de los hombres; es decir, su *hacer*, están determinadas y son correspondientes a este punto de partida, lo que hace de su *hacer*, una acción y una experiencia definida por la convergencia de los sujetos de la experiencia: hombres-mundo, y es este constante y vivo proceso, del que la lengua añu da cuenta. Es por ello, por lo que nos atrevemos desde ahora a considerar la intersubjetividad como condición definitoria de la lengua y cosmovisión de los hombres de agua.

Entendamos entonces: la experiencia que involucra y reúne constantemente el *hacer* de los hombres con el *hacer* de las cosas y del mundo, es a lo que los añu definen con mayor propiedad *cortar-compartir*, la que se precisa como condición intersubjetiva de su cosmovisión; pero, dado que ello es el resultado de la experiencia cotidiana, es posible observarla y precisarla en el conjunto de lo que constituye su orden ético y social, su orden político y religioso; es decir, en el conjunto efectivo de su cosmovivencia, la que a su vez es estrictamente correspondiente con su cosmovisión.

La intersubjetividad, a la que entendemos como la anulación de los objetos que ocurre por cuanto la experiencia humana los hace sujetos a partir del reconocimiento de su *estar* y su *hacer*; por tanto, todo “objeto” presente en el mundo adquiere así un *hacer* que aleja de sí la condición de objeto, haciéndose por la misma vía, sujeto. Esta perspectiva, se torna problemática para la ciencia antropológica en particular y las ciencias sociales en general, por cuanto su interpelación conmociona. En este campo de la ciencia se producen por lo general, dos reacciones: aquella que se presenta “comprensiva”, por lo que se dedica a clasificar lo extraño ya con fines taxonómicos, o por sus cualidades exóticas lo que se vincula a fines “turísticos”. La otra reacción, más agresiva, es aquella que al no poder soportar el cuestionamiento de la diferencia, la identifica como pre-histórica y es capaz de generar los más disímiles y sofisticados mecanismos de integración, proceso en el que intrínsecamente se desintegra la diferencia. Estos mecanismos de integración llegan a constituirse en verdaderos sistemas de destrucción de civilizaciones, pues, en efecto, “*La integración es un derecho de vida otorgado al prójimo con la condición de que llegue a*

*ser lo que somos. Pero la contradicción o la trampa de este sistema consiste precisamente, en que ese prójimo, privado de sí mismo, muere*<sup>61</sup>

Concebir la idea de que el mundo está colmado de sujetos que así se descubren a partir de la interrelación de sus respectivos *haceres*, no representa en modo alguno, ni magia ni mito; es por el contrario, el resultado de una relación material con el mundo, en virtud de una experiencia material y en función de resolver principalmente, necesidades materiales. La comprensión de lo anterior, no sólo ordena la vida según una ética que le es correspondiente, sino que obliga a ser expresada de acuerdo a esta intersubjetividad; es decir, a la materialidad indiscutible de los sujetos. Así, es posible fijar en la experiencia de la cosmovivencia y en particular en sus construcciones verbales, la manera en que se configura el mundo como, digámoslo así, un campo en el que los sujetos (hombres-mundo), descubren en sus *haceres* el infinito sentido del mundo.



---

<sup>61</sup> R. Jaulin 1973:13

## 2.2.- **-ookoto-** *cortar, compartir: la experiencia del trabajo.*

*“Añú es el ideal. Así es como se le dice al “paraujano”, porque al guajiro lo decimos sinceramente wayú. La palabra wayú significa “guajiro” y la palabra añú se le dice al paraujano. El paraujano es la persona que ha habitado siempre en palafitos a orillas del lago Coquivacoa<sup>62</sup>. El paraujano es aquella persona que vive dentro del agua. Ellos especialmente viven en palafitos y su trabajo es especialmente el pescar. Son pescadores, son marineros y conocen del lago de Venezuela. Y esta gente, como especialmente se encargan de vivir en los palafitos y su acción de trabajo es pescar, entonces, salen a la pesca, y luego salen por la tarde, y en la mañana regresan a su hogar con el pescado o lo que pueden conseguir y con eso benefician a su familia (...). Especialmente la cultura añú es solamente el pescar, ellos no tienen otro ideal, porque ellos si no es en el agua no hacen nada”<sup>63</sup>*

**N**o pueden ser más precisas estas palabras, en las que se describe aquello que de manera determinante, *hace* a los hombres de agua; lo que los diferencia culturalmente de sus parientes y vecinos más próximos; y sobre todo, para apreciar su cosmovisión y a la que nuestra amiga Flor Maria define como “*su ideal*”. Como muy bien podemos ver en sus palabras, insiste de manera enfática en dos aspectos, que a su entender, definen tal “*ideal*”, y que a nuestro parecer, corroboran, clara y contundentemente, las

<sup>62</sup> Coquivacoa: nombre registrado por las crónicas como el utilizado por las poblaciones autóctonas para designar al lago de Maracaibo. En verdad, se trata de una voz caribe, pues para los añú su verdadero nombre es: *karooraalee* (“Gran espejo” o “Lugar del gran espejismo”)

<sup>63</sup> Flor Maria de Galué. Habitante de la comunidad Santa Rosa de Aguas, poblado palafítico muy próximo a la ciudad de Maracaibo. Sus pobladores, a pesar de reconocerse como “paraujanos”, establecen un distanciamiento particular con los añú de la Laguna de Sinamaica. Tal distanciamiento se debe, sin lugar a dudas y en muy buena parte, a la intervención de la cultura dominante occidentalizada al interior de esta comunidad. Conversación grabada en marzo de 2001.



categorías que desde la lengua misma hemos venido señalando como las bases fundamentales de esta cosmovisión, a saber: el *estar* (wou'lee) y el *hacer* (wakuaipawa).

Esto lo decimos por cuanto, en primer lugar, se insiste en la ubicación espacial como elemento importantísimo en la conformación del “ser” añú. Así, el hecho de vivir dentro del agua, de vivir en palafitos, orienta el sentido de la definición cultural, tanto la que los añú hacen de sí mismos como la que hacen los otros acerca de ellos, desde afuera. De hecho, la propia voz *paraujano* con la que la sociedad criolla designa al pueblo añú, procede de la expresión parouja o parrouja, y que ciertamente es la frase con la que los wayuu nombran a sus parientes arawakos. En efecto, la expresión proviene de: paraa –ou-ja (yá); en la que paraa corresponde al nombre de las aguas extendidas, es decir, el mar, o como en este caso: lago grande; nos topamos con el –ou- que conocemos de los propios añú pero que en lengua wayuu indica más bien un borde o límite, por lo que los propios wayuu lo vinculan con “orilla”; por último, -ja que viene de –jayá y que corresponde al pronombre personal de tercera plural (ellos). Así, “parouja” sería literalmente; “*mar-orilla-ellos*”, lo que puede traducirse como “*ellos los de la orilla del mar*”, y que más genérica y despectivamente traducen como “*los orilleros*”. En todo caso, el hecho de habitar las aguas se convierte en elemento constitutivo fundamental de la definición, que tanto los otros, como los propios añú hacen acerca de su cultura; y es a esto precisamente, a lo que se refieren en su lengua cuando hablan del “*emerger*” (-ou-) wou'lee, y que nosotros hemos estado definiendo como el *estar* de la cultura.

Sin embargo, la definición del *estar*, por sí sola, no concluye la configuración total del conjunto, aunque de seguro, si condiciona en muy buena medida, la experiencia vital de sus integrantes; y es este precisamente, el segundo aspecto, complementario del primero, al

que se refiere con marcada insistencia nuestra amiga, pues, se trata de la identificación de la actividad prominente en la vida de los añú, y al mismo tiempo, esta misma actividad es principalmente, la que los *hace* o constituye como hombres de agua. Para decirlo con otras palabras, la pesca o el pescar, es sin duda el *hacer* principal que *hace* a los añú, y éste *hacer* está indisolublemente unido a su *estar* en las aguas; de tal manera que, es la totalidad constituida por la relación complementaria del *estar* y el *hacer* lo que instituye en definitiva el “*ideal*”, es decir: “ser” añú.

En efecto, el *hacer* que implica la navegación, el cortar mangle y el pescar, son evidentemente, correspondientes al *estar* en las aguas, y los tres elementos, se presentan como una totalidad inseparable que determina la experiencia vital de los añú; lo que por un lado, orienta y dirige el sentido de su cosmovisión; y por el otro, nos habla de una organización y funcionamiento del orden cotidiano igualmente correspondiente al sentido que la misma cosmovisión orienta. Así, la experiencia vital de los añú, se encuentra efectivamente determinada por eso que Flor María muy bien denomina “*el ideal*”, y que se manifiesta materialmente en el pescar, ya que los añú “*si no es en el agua no hacen nada*”.

En este sentido, la experiencia vital sometida a este condicionamiento, genera en la lengua la expresión en la que se sustenta toda su cosmovivencia; nos referimos al *cortar/compartir*, que en el caso del navegar y el pescar se da en el contexto de un corte del tiempo que hace vivible al mundo. Es decir, la puesta del sol y el emerger de la luna hace posible el espacio/tiempo en que los hombres salen a la navegación y al pescar, a ejercer la actividad que representa su experiencia vital, su “*ideal*”.

Pudiéramos decir entonces, que el pensamiento o cosmovisión añú es un proceso que está sujeto a la experiencia vital de los hombres; vale decir, hay una correspondencia

entre la cosmovisión y el trabajo, la que se hace presente en la lengua en el sentido que provoca el verbo –ookoto- *cortar/compartir*. Ahora bien, decimos que se trata de un proceso por cuanto *“La dependencia recíproca entre pensamiento y trabajo significa que los lenguajes no son en verdad medios de presentar una verdad conocida, sino antes bien, de descubrir una verdad desconocida hasta entonces”*<sup>64</sup>.

Siguiendo por esta ruta, entendemos que la experiencia vital cotidiana (el trabajo), permite a los hombres ir configurando el mundo a partir de descubrimientos progresivos, que le permiten conformar la realidad, la que así se constituye en y por el trabajo y por supuesto, en y por el lenguaje, que asimismo la expresa. Entendemos además, que es indivisible la relación entre lengua y experiencia vital, pues, la primera es efectivamente continente, pero igualmente, se hace modeladora del contenido del segundo, y ambos, en su continua interacción, formulan y hacen evidente eso que llamamos cosmovisión.

Como ha podido apreciarse, hemos estado tratando de evitar en lo posible, la palabra “trabajo”. Ello se debe, precisamente, al planteamiento anterior, pues, comprendemos que la palabra puede tomar diferentes sentidos puesto que en buena parte, ella depende de la cosmovisión de la cultura dentro de la cual se genera la experiencia, es por lo que *“A lo largo de la historia, desde la perspectiva de culturas y organizaciones sociales diferentes, el trabajo, mejor dicho, los trabajos, se han entendido y explicado de modos muy distintos, y en casos determinados de maneras opuestas”*<sup>65</sup>. En este sentido, es por lo que preferimos hablar, para el caso añú, de experiencia vital, por cuanto, ella está en armonía con la configuración del mundo que conforma a la cultura, y por esta vía, se trata

<sup>64</sup> W. Humboldt citado por E. Fischer 1972: 19

<sup>65</sup> C. Lenkersdorf 2002:181

de algo mucho más que el esfuerzo o labor en función de una simple satisfacción de necesidades materiales; es con todo, digámoslo así, un acto cultural total, y tal como veremos más adelante en este mismo capítulo, se contrapone de manera contundente a las diferentes acepciones que sobre la palabra “trabajo”, predominan en la llamada cultura dominante occidentalizada.

Así pues, la experiencia vital de los hombres de agua se presenta como una acción mediadora entre la cosmovisión y la cosmovivencia; es decir, la experiencia del trabajo en los añú está determinada, tanto por las condiciones del espacio que ocupan y en la que tiene lugar, pero también, por las condiciones que impone la visión del mundo y su efectivo funcionamiento; todo lo cual, en el terreno de la realidad concreta implica; por una parte, la puesta en práctica de la cosmovisión, y por el otro, esta misma práctica genera o hace posible un orden, una práctica social y hasta una visión de las técnicas y las herramientas, y finalmente, una visión de los productos obtenidos o creados en la experiencia, por lo que así, se hacen igualmente correspondientes a tal cosmovisión, pues, ciertamente, *“la cultura consiste (...) en el ejercicio concreto de la comprensión del mundo por la conciencia pero, al mismo tiempo, reconoce que esta conciencia no emerge sin más de la satisfacción de una especie natural en su lucha por sobrevivir y alimentarse, sino que es el resultado maravilloso de la comunicación de una colectividad de conciencias que se esfuerzan por vivir comunitariamente en el mundo”*<sup>66</sup>

Siguiendo este orden de ideas, tenemos entonces que, las experiencias vitales (los trabajos) que hacen posible la materialización de la cultura añú, están en relación directa con la experiencia vital del mundo, la cual, es vista como el cíclico e interminable proceso

---

<sup>66</sup> P. Mella 1999:166

de *cortar:compartir* el espacio y el tiempo. Tal como bien señala Flor María: “*los hombres salen por la tarde y regresan por la mañana*”, porque ciertamente, la salida hacia los sitios de captura y pesca se produce sólo cuando ocurre el doble *corte* del mundo; es decir, cuando por poniente se oculta el sol y por oriente la luna *emerge*, siendo éste el espacio/tiempo propicio para que los hombres *corten aguas* para atrapar peces, los que luego serán *compartidos*. De esta manera, la experiencia vital de los hombres de agua: el pescar, el cortar mangle y hasta la cacería, no puede desprenderse, y por supuesto, comprenderse, fuera del contexto del espacio/tiempo provocado por este corte del espacio cósmico.

Asimismo, y siguiendo el ritmo que impone este corte del espacio cósmico, el nacimiento del sol en el horizonte del mundo, sirve de contexto espacio-temporal a la experiencia vital de las mujeres, a quienes, al contrario de los hombres pero de manera complementaria, les corresponde realizar sus tareas en el ciclo que establece el tiempo de la claridad; en otras palabras, el trabajo de las mujeres es eminentemente diurno. Es en este espacio de tiempo cuando en sus cayucos<sup>67</sup> familiares, las mujeres cortan aguas para llegarse a los mayales<sup>68</sup> y dedicarse a una de sus labores fundamentales como lo es, el *corte* de la enea y la majagua, materia prima fundamental para la reparación y construcción de las casas. De igual manera, es el tiempo para la recolección de raíces de enea y de frutos como la guanábana y de leguminosas como la java para la preparación de los alimentos.

---

<sup>67</sup> Cayuco (anúa) es una embarcación pequeña de uso familiar, principalmente utilizada por las mujeres. Su fondo es generalmente plano lo que la hace poco estable y requiere de una habilidad particular en su manejo.

<sup>68</sup> Mayal: espacio cubierto de bosques de eneas y majaguas generalmente acopladas a una selva de manglares que le sirven de fondo.

Pero, sobre lo que queremos llamar la atención muy particularmente, es en el hecho de que hay una efectiva complementariedad en las labores de hombres y mujeres, las que se hacen correspondientes a la complementariedad que se produce en el corte cósmico, el cual es efectivamente, el contexto de la complementariedad social del trabajo. Así, la experiencia vital de las mujeres corresponde al *corte* del mundo que produce el día (kaikai), a los hombres corresponderá el *corte* del mundo que produce la noche (keichikarū), y ambos, *cortes* del mundo y labores femeninas y masculinas, constituyen la complementariedad cósmica y social que hace posible diariamente el “*ideal*”; es decir, la continuidad y estabilidad de la cultura.

Entendamos entonces que, las labores de mujeres y hombres responden a una función complementaria de las mismas en virtud de la subsistencia material de la comunidad; pero, igualmente, se organizan y ejecutan como parte del proceso en el que se sostiene el ciclo cósmico mismo. Esto, que muy bien pudiera llevarnos por caminos de una religiosidad (que también está presente, pero que no vamos a considerar por los momentos), tiene razones objetivas que la explican en la realidad. Nos referimos al hecho de que, efectivamente, en el día (kaikai), no es posible el pescar. La presencia del sol calienta las aguas a tal punto, que los cardúmenes buscan las profundidades del agua, o se retiran a zonas cubiertas por espesa vegetación, donde es imposible lanzar las redes.

De igual manera en las selvas de manglares donde tiene lugar la cacería, sólo la noche la hace posible, pues, en el día, las especies buscadas se refugian, y sólo salen en busca de alimento en las horas nocturnas, siendo posible el capturarlas. Finalmente, el *corte* del mangle depende de las fases lunares. A ningún año se le ocurrirá cortar una vara de

mangle en tiempos de menguante, pues, durante esa fase lunar se sabe, el árbol cortado no se repondrá y la madera así obtenida, se careará haciéndose inservible.

Pero tampoco cortarán en el día, pues, igualmente es del conocimiento general, que cortar mangle en el día implica que el sol quemará el árbol cortado, lo que secará a la larga el bosque. Esto, porque es igualmente objetivo, que un bosque de mangle tiene su origen en un árbol madre alrededor del cual crece y se acopla el resto de la vegetación que lo conforma finalmente como bosque o selva de manglar.

En fin, las tareas están debidamente separadas no sólo como una división sexual del trabajo por condicionamientos de esfuerzo físico, sino fundamentalmente, por razones objetivas de la naturaleza, las cuales están contenidas de manera armónica en la cosmovisión de la cultura.

Ahora bien, es bueno también decirlo, esta separación de tareas en el contexto del *corte* cósmico del mundo, no impide que; por ejemplo, los hombres puedan realizar trabajos durante el día, pero estos siempre serán escasos, y la mayoría de ellos circunscritos a las labores de reparación y mantenimiento de los instrumentos de pesca: redes, embarcaciones o, cuando se disponen a reparar casas, construir casas nuevas y altares, sin embargo estos últimos corresponden a otros tipos de trabajos que requieren otras condiciones para su realización las que describiremos en su momento. Pero lo que sí ha de quedar claro es que la experiencia vital masculina se da en un contexto eminentemente nocturno.

La misma relación podemos hacerla en cuanto a las mujeres, pues, las labores que éstas realizan en las horas nocturnas se circunscriben al interior de la casa y están, de alguna manera, distanciadas de lo doméstico y por el contrario, están mucho más

vinculadas a lo trascendental o a la formación, pues, es el momento en el que pueden dedicarse con profusión al canto de las historias, a la atención de las jóvenes (ñerü)<sup>69</sup> y de los niños, lo que es considerado un trabajo trascendental en cuanto a que es el que hace posible la conformación, digamos, espiritual de la familia, cuestión que es particularmente ejercida por las madres principales de cada una de las familias.

En fin de cuentas, todas las labores se contextualizan en el espacio/tiempo que proporciona el *corte* cósmico del mundo. Esto, pareciera producir una relación entre la acción de *cortar* realizada por el mundo y las labores realizadas por los hombres como un *cortar*, y asimismo es expresada en la lengua. Por lo que hay, efectivamente, una unidad total de “trabajo”, espacio/tiempo cósmico y lengua que habla de la experiencia, y todo ello en su conjunto, genera una armonía que hace posible sostener y dar continuidad al mundo y a la cultura.

Este *cortar/compartir* armónico entre los hombres y el mundo, implica que el esfuerzo que representan las labores de mujeres y hombres son consideradas positivamente, pues, no sólo implican la necesidad material de autosustentarse; es decir, no se trata de la consideración del “trabajo” en virtud de la subsistencia material, sino que es visto como la totalidad que expresa, se trata de la necesidad de subsistencia del mundo.

La consideración positiva del trabajo, lo que lo convierte más en una experiencia vital que en un esfuerzo gravoso, no es exclusivo de los añü, pues, al efecto, el mismo Lenkersdorf precisa para los tojolabales que: *“La explicación del trabajo, dada hasta aquí, le adjudica, sin la menor duda, una valoración positiva. Por un lado, no hay ningún lugar*

---

<sup>69</sup> Ñerü: joven en el tiempo de su primera menstruación. Anteriormente éstas eran encerradas en un espacio especial dentro de la misma casa, y allí recibían de las mujeres mayores toda la instrucción para su futura vida adulta, pues, luego de ese periodo la ñerü pasa a ser mayüre; es decir, mujer en estado de casarse.



*para los atributos negativos, señalados en otros contextos sociales. El trabajo no es una carga no merecida, tampoco una condena ni nada que se le parezca*<sup>70</sup>

Esta valoración positiva incide indiscutiblemente en su definición, la que no puede ser desconectada de la cosmovisión. En este sentido y tal como ya señaláramos, la experiencia vital, tanto de mujeres como de los hombres, se define en relación con la acción del *cortar* pero igualmente del *compartir*, pues, se comparte la tarea e igualmente los productos que ésta genera. De cierto, ya lo hemos dicho, no existen o son muy escasas las labores o actividades individuales, especialmente, las que entran en el campo del *hacer* o *wakuaipawa*, pues, éstas son necesariamente compartidas. Así por ejemplo, la salida a pescar se hace “obligatoriamente” en grupos, ya de una misma familia (cuñados), o ya de familias aliadas. Lo mismo sucede con el corte del mangle o la cacería de babillas.

Por su parte, la misma relación hay que hacerla con respecto a la experiencia vital de las mujeres. Así, el corte de la enea y la majagua, o la recolección de frutos, es labor compartida por los grupos de mujeres. De igual manera, la búsqueda de leña para los hogares, es labor compartida por niños de la misma familia o de familias aliadas. Finalmente, la tarea de construir una nueva casa o de levantar los altares para las celebraciones religiosas, se trata de actividades donde la unión de las familias es vital. En otras palabras, sólo se realizan bajo el acuerdo y concertación de las familias para ello; es decir, sólo cuando están dadas las condiciones para *compartir* tienen efecto; de lo contrario, éstas se posponen hasta el momento propicio en que la reunión familiar pueda ser acordada.

De tal manera, pues, que hasta las fiestas religiosas están sujetas a este *compartir* y no a la inversa, pues, la construcción de una nueva casa o los altares de celebración a los

---

<sup>70</sup> C. Lenkersdorf 2002:183

santos, y aún pudiéramos hacer extensiva esta idea a todos los demás trabajos, son concebidos desde la perspectiva que hace del trabajo un goce, por lo que éste, no tiene en sí mismo un valor, y por lo tanto, mucho menos un precio, pues, éste se da como experiencia de vida, gratuita y fundamentalmente, en función a su relación con el mundo, así como a las relaciones interpersonales del compartir la vida.

Como podemos observar, las labores correspondientes a eso que hemos llamado experiencia vital, no son posibles si no son compartidas, lo que constituye el otro sentido al que remite la acción de cortar (-ookoto-). Así, la idea del “trabajo” para los añú, se expresa en un *cortar/compartir* que es coherente con la acción mediante la cual, el mundo *se corta* (nükotawa), generando el espacio/tiempo necesario como contexto para el *cortar/compartir* de los hombres, lo que es como decir: al *cortarse* a sí mismo el mundo, se *comparte* con los hombres y por esa vía, hace posible el *compartir* de los hombres; de allí que en la concepción añú del trabajo como *cortar/compartir* “*es más importante la relación que el dominio de la naturaleza y el acercamiento a la naturaleza estará siempre en función del aumento de relaciones, no en función de la acumulación; lo cual plantea no sólo un determinado modelo de ciencia y tecnología, sino incluso replantea la concepción del “dominio de la naturaleza” en términos de integración armónica a su funcionamiento y no en términos de explotación*”<sup>71</sup>.

Finalmente, el *cortar/compartir* como experiencia vital de los añú, tal como intentaremos demostrar en la continuación de este capítulo, atraviesa toda su vida, pues, su ejecución es lo que hace posible el *emerger* de todas las cosas, dígame herramientas, alimentos, casas, alianzas familiares y por supuesto, la lengua. De tal manera, que esta idea

---

<sup>71</sup> P. De Velasco 1999:185

o concepción del “trabajo” escapa, o va mucho más allá de la idea del esfuerzo humano en función de solventar necesidades materiales, sino que ella implica que la acción humana ha de estar en correspondencia con la acción del mundo, lo que nos lleva nuevamente a la idea de interacción de sujetos o la intersubjetividad que parece conformar la cosmovisión de los hombres de agua.

Es por esta vía que debemos comprender cómo el “trabajo” se hace experiencia vital, en tanto ésta no puede ser separada de la acción del mundo como sujeto; o mejor dicho, la acción del sujeto-mundo, hace posible el contexto para la acción de los sujetos-hombres, y es esta relación complementaria lo que orienta la significación o el sentido profundo del *cortar/compartir*; y en la misma línea, los productos del trabajo o bienes culturales estarán, de alguna manera, igualmente determinados en sus significaciones por esta interacción de sujetos, todo lo cual, soporta la convicción de que todo vive, pero este nuevo principio que nos es caro, lo dejaremos por el momento en el aire, para poder *cortarlo* con propiedad posteriormente.

### 2.2.1.- *La experiencia vital de los hombres: manos que cortan aguas*

Cinco hombres hacen la tripulación perfecta en una embarcación que zarpa en una incursión de pesca hacia las aguas del lago, o más allá, en las proximidades ribereñas del mar. Cada uno de ellos tiene una tarea particular que cumplir, una función compartida que hace posible, en su accionar coordinado, la realización cabal de la faena y, por supuesto, el alcance de resultados positivos en la misma.

Así, cada uno en su acción individual, pero unidos fuertemente por la experiencia, que es colectiva, actúan casi como si se tratara de los dedos de una mano, pues, cada hombre dentro de la embarcación se atiene a su particular *hacer*, el cual, siempre será complementario del *hacer* de sus compañeros, y así, constituyen el *hacer* de todos en su conjunto; es decir, se trata de la actividad total de esa “tripulación-mano” ejerciendo su “*ideal*”, al que denominan como *cortar aguas* (*wookoti wüinkarü*), la que es comprendida a partir del momento mismo del desplazamiento hacia los lugares de pesca o de captura, hasta la operación del pescar como tal.

Normalmente una embarcación que zarpa hacia lugares de aguas extendidas (lago o mar), cuenta con un conjunto humano que se compone de un *poseedor de canoa* (*kanuai*). Este, no es en modo alguno un “propietario” de la embarcación, ni tampoco ejerce alguna jefatura que lo distinga jerárquicamente del resto de los tripulantes, sino más bien, aquel cuyo *hacer* consiste en la conducción de la nave, a la que dirige desde su posición en la popa, maniobrando el timón de la misma. Es parte del *hacer* del *poseedor de canoa*, el dominio de la ruta, las profundidades y demás conocimientos que le permiten vadear corrientes, bajíos o cualquier otro accidente posible en el desplazamiento.

Es decir, kanuai, casi como el dedo medio con el que sentimos la superficie de las cosas, maniobra sobre la nave, no sólo reconociendo su cuerpo y sus capacidades en las diferentes situaciones y acometidas, sino que conjuntamente con ella, actúa sobre las aguas como quien *las siente* con el tacto, descubriendo sus zonas ásperas, sus ladeados, cavidades y saltos; el poder del oleaje, la posición del viento y en fin, todas las circunstancias y posibilidades participes del contexto en la conducción de una embarcación sobre las aguas. Así, kanuai, con la misma sutileza con que *siente* y domina el cuerpo de la nave, *corta* las aguas, sintiéndolas, y siguiendo la ruta que así, igualmente, siente y conoce.

En otras palabras, kanuai es el “poseedor de canoa” porque efectivamente, en su *hacer*, se hace uno con ella, y ambos, en un mismo *hacer*, viven la experiencia del corte raudo y limpio de las aguas hacia el lugar indicado. De tal manera, que lo que le hace poseedor de canoa es el hecho de que kanuai se hace uno con su canoa, y ambos: hombre-canoa en un mismo *hacer*, son complementarios dentro de la misma experiencia.

No en balde, el enunciado kanuai recoge en su composición el sentido al que hacemos referencia, pues, en efecto, se estructura mediante el prefijo atributivo k-, el cual señala una propiedad o condición particular del sujeto y en modo alguno como “sujeto propietario”; el sustantivo –anúa- (*canoa o cayuco*), que proviene de “anou” que indica “*está emergida*”; y finalmente, el sufijo –i, el que ya habíamos descrito páginas atrás y que corresponde no sólo a la marca de género masculino, sino al aspecto mediante el cual, una acción finaliza y da comienzo a un nuevo estado o situación; vale decir, “*el poseedor de canoa*” no actúa sino en virtud de la acción de la canoa misma, lo que equivale al proceso de simbiosis de *haceres* que dan como resultado, un “*cortar aguas*” en el desplazamiento de hombre y canoa.

Podría decirse que esta simbiosis va mucho más allá, pues, ciertamente, hasta épocas muy recientes, el cuerpo de los difuntos, envueltos en esteras tejidas al efecto, eran llevados en el interior de sus cayucos o canoas, hasta las profundidades del manglar, donde eran abandonados para que así, hombre y canoa, iniciaran su otro viaje, esta vez, camino a a'imatualee, que es el destino final de los hombres de agua muertos. De tal manera, pues, que en la experiencia vital del pescar, el kanuai actúa en unidad insoluble con su nave y no es posible entender su *hacer* en la faena de la pesca, sino como el resultado de la complementariedad entre la nave y su conductor.

Por otro lado, un segundo tripulante particularmente importante en el corte de aguas del pescar, lo constituye sin duda, “*el que escucha*” (nūnaapayá o nūnaapaiashi), quien con su habilidad y conocimiento peculiar, es quien orienta la dirección hacia la cual kanuai ha de dirigir la embarcación, pues, es en esa dirección donde “*el que escucha*”, previamente, ha localizado el cardumen.

Este nūnaapayá es un verdadero especialista de la escucha. Tarea en la cual se ha entrenado con rigor, pues, para ello, debe dominar no sólo la técnica de la resistencia de la respiración submarina, lo que le brinda una capacidad de permanencia bajo las aguas muy por encima de lo normal a cualquier hombre, sino también y por si fuera poco, posee la capacidad de identificar y separar los sonidos que escucha bajo el agua; de tal manera, que puede llegar a saber casi con exactitud, el tipo de cardumen; es decir, la especie de que se trate, y aún puede aproximar el volumen del mismo así como la distancia y dirección en la que se encuentra.

Su *hacer*, lo ubica en la proa de la embarcación, desde donde señala al kanuai la dirección y lugar del posible cardumen. Llegados a ese punto, “*el que escucha*” se lanza al

agua, sumergiéndose. Allí, bajo las aguas, se dispone a escuchar “*el habla de los peces*” y de todo lo que bajo el agua habita. Sabe, cuándo y cómo “*hablan*” las corvinas, las lisas, los robalos, cómo caminan los camarones o las cangrejas; y en fin, “*el que escucha*” dirige su atención a estas finas distinciones, luego de lo cual, emerge y señala al kanuai el punto preciso en el cual ha de detener (anclar) la embarcación, para que así entren en acción el resto de los tripulantes: “*los atrapadores*” o “*los que agarran*”.

Nanataūrai (“*ellos atrapan*”; “*ellos agarran*”), son entonces los encargados de colocar las redes siguiendo la orientación del desplazamiento del cardumen indicada por nūnaapayá. Normalmente, se trata de un equipo de tres hombres, pero no menos de dos, pues, esta faena requiere de un número de manos suficiente, como para hacer una precisa extensión de las pesadas redes, las cuales, casi extensiones de las manos que las soportan, tejen un cerco que literalmente “*corta las aguas*” submarinas y permiten a los hombres atrapar los peces.

Dentro de la embarcación, los nanataūrai ocupan el lugar central de la misma, pues, en otros tiempos (antes del motor fuera de borda), y en algunos casos en la actualidad, se encargan del control del velamen, el cual, las más de las veces consiste en un ramo frondoso de manglar o ntunataūra joutei (“*brazo atrapador del viento*”), con el cual se aprovecha el viento para el desplazamiento de larga distancia.

Como vemos, esta organización se da en función de la coordinación necesaria del grupo, así como de la complementariedad de sus respectivas tareas; vale decir, no corresponde para nada a una jerarquización de los individuos en función de rangos o status dentro o fuera de la embarcación. En otras palabras, no existen jerarquías entre los tripulantes que se dedican a *cortar aguas*, pues, en lo fundamental se trata, de grupos

integrados por miembros de una misma familia o de familias aliadas, las que comparten tanto la experiencia, como los frutos obtenidos de ella; o para decirlo con mayor propiedad, conforman entre todos y en sus labores complementarias, una misma “*mano*” familiar que actúa coordinadamente por su bienestar colectivo.

Hemos creído conveniente hacer esta descripción de la organización de los hombres en función de su experiencia vital fundamental, pues, la consideramos suficientemente demostrativa de la correspondencia existente entre cosmovisión y la experiencia del trabajo. Esta correspondencia, además de una expresión concreta de la armonía entre los hombres y el espacio que habitan, es con todo, una comprensión abarcante de su labor en función de esa armonía; por lo que, la tarea de *cortar aguas*, trasciende el hecho de cubrir o solventar las necesidades materiales de alimento de los hombres de agua; y más allá de ello, se presenta como la conjugación material entre el *hacer* de los hombres y el *hacer* del mundo.

En otras palabras, el trabajo es concebido como la expresión de la unidad del hombre con su espacio: el mundo que habita; por lo que en modo alguno puede llegar a ser considerado como una actividad de los hombres separada del *hacer* del mundo, lo que hace posible y comprensible la valoración altamente positiva, por cósmica, del trabajo.

Pero debemos agregar, que la experiencia vital del *cortar aguas* se percibe como completo, en el momento en que los frutos del corte son compartidos; es decir, cuando se distribuye el producto de la pesca. En este sentido, es necesario decir que esta distribución sigue dos direcciones fundamentales: la que se hace en función de cubrir las necesidades básicas de la familia o familias del grupo que ha *cortado aguas*; y la segunda, es la que se destina al intercambio, el cual, a veces, puede darse muy posteriormente, lo que obliga al proceso de salado del pescado para su conservación.



Sin embargo, la tendencia es a no almacenar el producto, sino más bien, intercambiarlo lo más fresco posible, pues, a pesar de que todos dominan la técnica del salado, ya desde tiempos de la colonia, los añũ fueron despojados de las minas de sal más importantes en Paraguaipoa (Paraaipo) y Salina Rica, de tal manera, que sólo pueden dedicarse a producirla, muy escasamente, en ciertos periodos del año en algunos lugares de la costa en Sinamaica, y ello se hace principalmente para consumo intrafamiliar y en muy pequeña escala para el intercambio de la misma como de alimentos con ella conservados.

Por otro lado, no hay la costumbre de construir espacios determinados para el almacenamiento, pues, es parte del ciclo humano en su relación con el ciclo del mundo, el cotidiano *corte de aguas*; por lo que, ya por razones técnicas, pero fundamentalmente, por razones de cosmovisión, no hay muchas posibilidades de acumulación de la pesca, de tal manera que la experiencia de *cortar aguas* sólo es detenida por las condiciones que impone la naturaleza misma; es decir, la subida o bajada de las aguas. En este sentido, una vez que se presenta el periodo de merma de captura de peces, es asimismo la marca para el inicio de la temporada de sus otras actividades. En otras palabras, cuando por condiciones de las aguas o del clima baja la pesca o no se puede salir a *cortar aguas*, los hombres se dedican a otras labores como la cacería, el corte de mangle o a la reparación o mantenimiento de sus artes de pesca.

En todo caso, sobre lo que queremos hacer énfasis es que visto así, el trabajo se transforma en "*obra de cultura y no en simple objeto natural. Porque el trabajo mismo es acto cultural y no simple satisfacción de necesidades naturales*"<sup>72</sup>, porque en esta concepción priva la relación coordinada entre los hombres y la relación complementaria

---

<sup>72</sup> P. Mella 1999:166

entre los hombres y el mundo, lo que da como resultado o es demostrativo, de que los hombres de agua privilegian las relaciones por encima de la acumulación, privilegian las relaciones por encima de la dominación de la naturaleza, porque entienden, a fin de cuentas, que es el mundo el sujeto agente que hace posible la vida de los hombres; es decir, *“No es el trabajo de los hombres el que produce la vida, no es el hombre el que produce al hombre. Consecuentemente, nadie tiene ni poder ni dominio, ni derecho sobre la vida de otro hombre”*<sup>73</sup>, y por supuesto, nadie tiene derecho ni dominio sobre el mundo.

Todo lo cual es generador de una ética de las relaciones entre los hombres, y entre los hombres y el mundo, cuya intermediaria, por así decirlo, es la experiencia vital, a través de la cual los hombres de agua manifiestan su comprensión y ejercicio de tal ética, la que se ordena en virtud y en función del privilegio de las relaciones por encima de la acumulación o el dominio, lo que de última cuenta, viene a ser la definición de la idea o concepto de estabilidad de la comunidad en particular, y de la cultura como un todo.

---

<sup>73</sup> P. de Velasco 1999:185

### 2.2.2.- *La experiencia vital de las mujeres: manos que cortan casa*

Cuando el sol nace al mundo, ya lo hemos dicho, las mujeres inician su faena, la cual, se define de manera prioritaria por el corte de la enea y la majagua. En este punto particular, debemos introducir un nuevo término, pues, como veremos a lo largo de nuestra explicación, es la experiencia vital de las mujeres, la que implica una verdadera transformación de la naturaleza en cultura; es decir, es en el trabajo de las mujeres donde el mundo natural es singularmente transformado en los elementos que constituyen el universo cultural añú. Expliquemos esto en detalle.

El sol sale, y en grupos, las mujeres se dirigen hacia los mayales en busca de las eneas y majaguas en condiciones de ser cortadas, pues, son éstas, la base fundamental para la construcción y reparación de la casa, creación cultural fundamental de los añú, y que a lo largo de su historia, muy a pesar de la intervención a la que la cultura ha estado sometida, sostiene en tenaz resistencia, tanto como espacio material de su cosmovisión, como espacio simbólico en el que se desenvuelve su cosmovivencia y expresa su identidad.

Es pues, labor femenina la búsqueda y corte de las gramíneas vitales para el sostenimiento y permanencia de la casa. Sin embargo, a diferencia del *cortar/compartir* (ookoto) de los hombres, para este *corte* el término preciso es –chonaa-; el cual se compone de –cho- verbo “*cortar*” en su sentido de “*desgarrar*”, y –naa el cual es un sufijo que marca el aspecto de una situación múltiple, continuada o sostenida. De tal manera, que el *hacer* de las mujeres se nos presenta como un proceso sujeto a una transformación trascendental para sostener la armonía entre los seres humanos y los elementos de la naturaleza utilizados en la construcción de la cultura.

En otras palabras, el resultado del *corte* de las mujeres en su experiencia vital, en una primera instancia, pareciera tratarse de una separación radical de la vida, que no de una muerte, de la enea y la majagua; es decir, de alguna manera este *corte* implica un cambio sustancial de su condición natural de la gramínea *cortada-desgarrada*, lo que distingue este *cortar* del que realiza la mano-tripulación de los hombres cuando *cortan aguas* en la búsqueda del sustento. Así, este *cortar* de las mujeres es de a una primera cuenta, *desgarrador*, vale decir, somete a la enea “viva” mediante el corte con instrumento a transitar por un proceso, donde sólo su transformación en el tejido lo hace creación cultural lo que le repone la condición de vida que tiene naturalmente.

Es por ello que la experiencia vital de las mujeres se designa mediante el enunciado: *achonoü we marichekarü* (cortamos enea), la que se estructura mediante:

a / -cho- / -naa / ü	we / mariche/ -karü
atrib. / verbo / suf. Asp./ gen.No “cortar”/ mult. / masc.	pron. / Sust. “enea”/ suf. No masc. 1ª. plural

Como es de notar, en este caso el *-ookoto-* queda suspendido, pues la acción corresponde a un *cortar* en el que lo cortado no es directamente *compartido*, sino que es desprendido y requiere de un proceso de transformación que será el que en definitiva lo resignifique como posible o susceptible de ser *compartido*. En este caso particular, sólo será aceptable el uso de *-ookoto-* luego del proceso de transformación que convierte a *marichekarü* (“enea”), en *piña* (“casa”); es decir, el *hacer* de las mujeres en su experiencia vital consiste en transformar la enea de la naturaleza en lugar de resguardo de la familia y la cultura: en casa. Entonces sí, es posible el uso de la frase *wookoti wapiña* (“cortamos/compartimos nuestra casa”).

Es evidente que el *cortar aguas* de la experiencia vital de los hombres se realiza mediante una relación directa hombre-naturaleza y su *compartir* es igualmente directo. Por su parte, el *cortar enea* de la experiencia vital de las mujeres, es actividad previa al verdadero *cortar*, que no es otro que el *cortar casa*, por lo que se trata de una relación, digamos indirecta, en tanto que hay un proceso intermedio entre el cortar y el compartir. Este proceso intermedio es el corazón del *hacer* de las mujeres, pues, se trata, de lograr la transformación de marichekarü, logrando con ello, insuflar una nueva condición de vida a aquella que aparecía mutilada, desgarrada de su condición naturalmente viva; en otras palabras, es el *hacer* de las mujeres el que logra pasar la vida natural de la enea a vida cultural en la casa. Por otro lado, hay otra diferencia importante a destacar entre el *cortar* de la experiencia vital de los hombres con el *cortar* de la experiencia de las mujeres, y que tiene que ver con la relación establecida con los instrumentos para el *corte*, con las herramientas y las técnicas.

Tal como pretendimos describir en el aparte anterior, en el *cortar aguas* de los hombres hay una relación entre éstos y los instrumentos definida por una especie de unidad en la operación; es decir, hombre-canoa, hombres-redes, parecieran actuar en una simbiosis inseparable, y es esa simbiosis en la acción, la que hace posible un *cortar* armónico y fluido, de allí que en la lengua no se produzca un término particular para el mismo, pues la simbiosis queda debidamente expresada en el –ookoto- pues hombres e instrumentos cortan y comparten en la misma acción.

Pero no es este el caso en la experiencia del cortar enea de las mujeres, pues, la operación se realiza mediante el uso de un instrumento que definitivamente está separado de la mano, en el sentido de que una vez cortada la enea es la mano de la mujer con su

hacer, la que repone vital y significativamente a la enea cortada. Para decirlo más propiamente, la mujer define su acción como: *achonou te nka meeya'* (“*corto enea con filo*”), por lo que en sí misma, la operación del *corte* pareciera recaer directamente sobre el instrumento: *meeya'* (“*filo*” o también más recientemente, “*cuchillo*”), por lo que muy bien pudiéramos decir, que la mano femenina se distancia del *corte* como *desgarro*, y no será sino posteriormente su *hacer*, el que permitirá la simbiosis de las manos femeninas con la *enea* en su nueva condición o estado, para producir el acto creador del surgimiento de la *enea* como “*estera*”, como tejido, el cual tendrá, indiscutiblemente, una significación culturalmente distinta.

### 2.2.3.- *La presencia etnocida del atarawo*

Como ha debido quedar claro, la idea del “trabajo” para los hombres de agua corresponde, dentro del conjunto de su cosmovisión, a una *experiencia vital* enmarcada por la acción del *corte cósmico* del mundo. Eso por un lado; por el otro, cada experiencia, ya de los hombres como de las mujeres, responde a un *hacer* complementario, lo que hace entender a ambas experiencias, como a una totalidad en su correspondencia con la totalidad del *corte cósmico*.

Así, tanto la pesca (de los hombres) como el corte de la enea (de las mujeres), no sólo constituyen actividades que hacen posible el sustento material de las familias, sino que al encontrarse determinadas por el corte cósmico del mundo, responden o se presentan, como complementarias al mismo; asimismo, se muestran como determinadas por la idea de construir que bajo ellas subyace, pues, “*alguien construye algo cuando toma un material de*

*la naturaleza y le da forma (...). Construir se dice sólo cuando algo pasa de una forma concreta a otra "superior" (...). Trabajar, construir, parece entonces estar relacionado con la capacidad de imprimir en la naturaleza un sentido, una forma "superior", más humana. Sería realizar (hacer) una idea humana<sup>74</sup>*; todo lo cual es demostrativo de un funcionamiento armónico, podríamos decir, rítmico, entre los hombres y el mundo, lo que en definitiva se constituye en su fortaleza y hace posible la persistencia de la cultura como un todo.

En esta idea del "trabajo" como experiencia vital complementaria de la experiencia vital del mundo, la labor de los hombres como tal, no se valora en tiempo y mucho menos, económicamente; es decir, no se mide según las reglas de medición o los valores occidentales: tiempo/salario, en tanto que su valor es intrínseco a su relación de complementariedad con la labor del mundo, y por supuesto, en su sentido de construir; de tal manera, que los resultados propios de esa labor así concebida, se valoran en sí mismos como expresión de la continuidad armónica de las relaciones de los hombres con el mundo. Por esta vía, esta idea del "trabajo" es, con todo, lo que muy bien podría llamarse "trabajo poético", partiendo de la acepción de "actividad" que el término *poiesis* posee; ello en tanto que se trata de una acción en donde *"lo que cuenta para ser considerado trabajo no es el tiempo que se tarda en hacerlo, sino lo que se hace (...), el cual es independiente también de la remuneración"*<sup>75</sup>.

Es de apreciar además, que en la lengua, a estas experiencias vitales se les expresa mediante construcciones predicativas en las que se hace énfasis en las ideas contentivas de la perspectiva de visión del mundo de la cultura. Así, la experiencia de los hombres

---

<sup>74</sup> A. Ocaña 1999:204s. (Los paréntesis son nuestros).

corresponde a un *cortar compartir aguas* (wookoti wüinkarü–*cortamos/compartimos agua*) y la experiencia de las mujeres a un cortar eneas cuyo objetivo central es el de *hacer casa* (wachonaaü mariche wookoti piña’–*cortamos enea-cortamos compartimos casa*). De tal forma, que la definición en la lengua es expresiva del sentido altamente positivo que de la experiencia se tiene; y ello es así, por cuanto es la acción complementaria que los hombres han de realizar para sustentarse, al tiempo que por esa misma vía, contribuyen con su *hacer* a sustentar el mundo del que forman parte.

Sin embargo, esta idea del “trabajo” como experiencia vital, o mejor, esta concepción *poética* del trabajo, ha sido atravesada por el concepto occidental, en la cual, la labor queda separada y se hace ajena, tanto al mundo como a los hombres. La intervención de este otro concepto de la experiencia vital de los hombres, indiscutiblemente, hace su aparición entre los añú, a partir del proceso de la conquista y se asienta cada vez más durante el periodo colonial hasta el presente.

Tal vez, la primera noción de “atarawo” la viven los añú en el momento en que los primeros asentamientos europeos se establecen en la zona, muy particularmente, con la fundación del poblado de San Bartolomé de Sinamaica en 1774, espacio en el que la industria de la sal había sido desarrollada con mayor fuerza tanto por pobladores añú como wayuu. Antes habíamos dicho que la región del lago de Maracaibo no representó en ningún momento un espacio del que los europeos obtuvieran las riquezas que buscaban con ansia directa como el oro, la plata o las perlas; sin embargo, la producción de sal que hasta ese momento había estado en manos de los indígenas, se convirtió en una de las razones principales para el asentamiento europeo en esta inhóspita región, “*De allí que en ese sitio*

---

<sup>75</sup> *Ibidem* (1999:202)



*de la actual Sinamaica había una población de peninsulares, fincada en la explotación de la sal, y la mano de obra esclava indígena*<sup>76</sup>.

Es decir, la experiencia vital mediante la cual, las aguas y el sol entregan sus cristales o espejos: la sal, para el mantenimiento de los alimentos, es transformada por imposición, en tarea ajena, en atarawo, pues, a partir de ese momento, la sal pasa a ser un producto propiedad de los europeos quienes se dedican a su comercialización y venta a los demás asentamientos europeos ubicados en el resto de la provincia como Río de Hacha en Colombia y los Andes venezolanos.

A partir de ese momento, se comienza a generar una conciencia acerca de la diferencia entre un esfuerzo y otro; es decir, aquel que se realiza de conformidad con la visión del mundo para su sostenimiento, y aquel en el que el esfuerzo es separado de esta conformidad y aún del hombre mismo, haciéndolo ajeno y cargado de angustia y desagrado. Lo que queremos decir es, que la aparición de atarawo no es solamente un hecho lingüístico, sino que responde fundamentalmente, a una imposición económica y cultural que los añú distinguen con el préstamo lingüístico sometido a la cosmovisión impresa en su propia lengua.

Es por ello que, a pesar de la imposición de atarawo como actividad obligada, aún así, los añú se debaten con ella, pues, por más que la idea de “trabajo” se impone, particularmente, sobre la base de las necesidades materiales de las familias; la otra, la de la experiencia vital se resiste como visión del mundo, como necesidad de la cosmovisión y como expresión concreta de su cosmovivencia. Pero es en efecto, en este contexto histórico en el que la cultura lo introduce, no como el *cortar/compartir*, sino como atarawo.

---

<sup>76</sup> M. Quintero 1996:25

Actividad que requiere en primera instancia, una separación temporal de los hombres de sus respectivas familias; en segundo lugar, la actividad se realiza principalmente, en periodos en los cuales la experiencia vital de la pesca no es posible, ya sea por imposición de las estaciones, las que merman o suben demasiado el nivel de las aguas; o sea por las periódicas temporadas de desove de las diferentes especies que se capturan. Es, pues, en tales periodos en los que mayormente, los hombres de agua saltan a tierra, en busca de diferentes empleos en la industria de la construcción, como braceros en haciendas circunvecinas, de caleteros o cargadores en el malecón de Maracaibo o como marinos en las naves de pesca de arrastre. En todo caso, es un tiempo en el que las familias están obligadas a buscar “nerr” (dinero), para cubrir sus necesidades materiales.

Por otro lado, la necesidad de obtener “nerr” está igualmente relacionada al deseo o necesidad de adquirir elementos materiales ajenos a la cultura, pero que se consideran útiles, o que de alguna manera los aproxima al modo de vida de la cultura mayoritaria. Así por ejemplo, la compra o reparación de motores fuera de borda, artefactos electrodomésticos, algunos tipos de alimentos y hasta materiales construcción de las casas tales como: láminas de cartón piedra, láminas de zinc y hasta cemento y cabillas de hierro. Tales adquisiciones, es evidente, las tienen que realizar en el contexto del intercambio mediante el dinero (nerr), y es en este tipo de compras y adquisiciones a las que mayormente se destina lo obtenido en esos periodos en que los hombres no pescan, y se obligan a realizar el atarawo.

Es posible entonces observar, que existe una evidente separación entre estas necesidades “ajenas”, de aquellas que le son intrínsecas a la cultura. Decimos que se trata de necesidades ajenas en tanto que se imponen culturalmente muy a pesar de que en la

cultura no se propongan o existan mecanismos y tecnologías propias para solventarlas, igualmente, porque intentan sustituir modos de producir correspondientes a modos de vivir, creando el espejismo de la necesidad aunque ésta jamás haya estado presente en la cultura. En fin de cuentas, es evidente que los añú están conscientes que una buena parte de estas necesidades ajenas necesariamente sólo pueden ser cubiertas mediante el atarawo, pues sólo con él es posible nerr, medio único en el contexto de atarawo. Las otras necesidades, las particulares de la cultura, forman parte del acontecer del mundo y de sus relaciones con el mismo, de tal manera que tales pierden la condición de necesidades propiamente dichas para convertirse en actividad vital que determina su condición humana.

Así, esas que hemos llamado necesidades ajenas corresponden a un proceso impuesto correspondientes al sistema de descivilización de la cultura dominante occidentalizada, la que se superpone a través de diferentes mecanismos, procesos y tecnologías que atacan, sustancialmente, los patrones de consumo propios de la cultura, imponiendo uno nuevo, extraño; no sólo en cuanto a sus implicaciones propiamente culturales, sino fundamentalmente, por corresponder a procesos de producción y de tecnologías totalmente desconocidas e imposibles de dominar en su esencia por los añú. Dentro de este sistema de descivilización, es el aparato educativo el que actúa con mayor intensidad, dado que opera de manera sistemática sobre la población más joven, introduciendo como necesidades universales los cambios en el patrón de consumo de la población, todo lo cual, genera cuestionamientos al interior de la cultura, pero inalcanzables o imposibles de resolver por sí mismos. Sin embargo, se sabe, que mediante atarawo es posible resolver lo inmediato en una circunstancia temporal definida, más no la existencia total, tal como es concebida por la cultura, y en la cual, la experiencia vital no sólo cumple

con el objetivo de saciar las necesidades de sustento sino, la complementariedad con la experiencia vital del mundo, por lo que esta experiencia se hace festiva en tanto correspondiente a una armonía. No así resulta el atarawo, pues, éste responde más bien a una acción obligada, en la que el sujeto nada tiene que ver con sus resultados, si no es en lo que atañe al valor económico (nerr) asignado y el que obtiene por realizarlo, pero que siempre ve que está en minusvalía en relación, tanto al esfuerzo como al tiempo empleado en realizarlo.

Es igualmente importante señalar, que tanto el término atarawo como nerr, no son sino préstamos lingüísticos del español “*trabajo*” y “*dinero*” sometidos a la fonética del añú y correspondientes a una visión del mundo y un modo de vida totalmente diferente a la de la etnia, pero que sistemáticamente se han ido imponiendo, no sin resistencia, pero al fin y al cabo, y particularmente en las últimas décadas, han extendido su presencia y necesidad.

Lo anterior está directamente relacionado con otro proceso al que los hombres de agua han tenido que enfrentar, y que igualmente forma parte del accionar del mismo sistema descivilizatorio. Nos referimos al proceso de intervención ecocida al que el desarrollo de la industria, fundamentalmente la petrolera y minera, ha sometido a los espacios en los que tradicionalmente los añú generan su economía de subsistencia en correspondencia con su visión del mundo.

Es así, cómo desde los inicios de la industria petrolera en la cuenca del lago de Maracaibo, los añú han visto reducir sus espacios de captura así como la desaparición de especies otrora importantes en su dieta y economía; pero, aún en los pocos espacios que les quedan para realizar su actividad fundamental, los continuos derrames de crudo provocados por ruptura de oleoductos, provocan además de la destrucción de sus artes de pesca, el

alejamiento de los cardúmenes. De tal manera que en la actualidad, el tiempo de atarawo deja de ser una circunstancia generada por las estaciones sino, precisamente, por la acción ecocida y etnocida de la industria.

Pero por si esto fuera poco, la necesidad de la industria petrolera y minera, de la entrada casi masiva de barcos de gran calado a través de la estrecha barra en la boca del lago, amerita el continuo dragado de las aguas, lo que ha traído como consecuencia, la penetración de las aguas del mar al interior del lago, generando un proceso de salinización que ha eliminado especies de agua dulce anteriormente fundamentales en la dieta de esta población.

A esta intervención ecocida que ya supera el siglo de destrucción, debemos sumarle la más reciente y bestial explotación carbonífera en las cabeceras del río Wasaalee (Guasare). En esta región, las empresas Carbones del Guasare y Carbozulia producen actualmente unos 8 mil millones de toneladas métricas de carbón, utilizando para ello la llamada tecnología de cielo abierto, la cual no consiste en otra cosa, que la devastación con explosivos de grandes extensiones de bosque y capa vegetal para liberar el carbón de las profundidades. Esta devastación de miles de hectáreas de bosques y montañas ha generado que las temporadas de sequía y altas temperaturas sean más prolongadas, y por tanto, la merma del cauce del río, uno de los principales afluentes del lago; todo lo cual ha venido provocando que los periodos de pesca se vayan reduciendo y en contrapartida, los tiempos de la necesidad de atarawo se hagan más continuos y extendidos “aka nnawari ain watarawei outiñe we” (“*pues, si no trabajamos, nos moriremos*”)<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> Josefita Medina (+). Una de las pocas hablantes del añú en la Laguna de Sinamaica. Palabras registradas por Marie France Patte (1986:36)

Atarawo y nerr tienen como correspondientes paralelos las designaciones de “*pobreza*” y “*riqueza*”, para los cuales, igualmente, la cultura no tiene términos en la lengua, y cuyo reconocimiento sólo es posible en el contexto de las consecuencias producidas por la imposibilidad de realizar la experiencia vital y que genera la aparición de jaamü (*hambre*). De tal manera, que es la imposibilidad de la pesca lo que provoca el estado de *pobreza*, la que se expresa mediante: ainshi wain jaamü (*somos muy pobres: tenemos hambre*). Así, es claro que el *no hacer* la experiencia vital es lo que induce de manera directa, a la necesidad de atarawo y por supuesto, de nerr. En otras palabras, para los añú está claro que anteriormente y aún en la actualidad, la posibilidad de ejercer su experiencia vital (la pesca) hace desaparecer el estado o condición de pobreza, en tanto que mientras los hombres puedan pescar: jaamü eepe (*no hay hambre*). Por esta vía, se comprende, que es la realización de la experiencia vital la demostrativa de una “*riqueza*” sustancial, pues se trata de aquella que les provee el mundo en la medida en que pueden suplir autónomamente sus necesidades.

De tal manera, que la noción de *riqueza* está conectada a la posibilidad de ejercer en sus términos, lo que constituye su experiencia vital ancestral; es decir: “su trabajo”. Asimismo, es igual decir que el estado de pobreza se hace presente en los tiempos de ausencia o imposibilidad de ejercer su *hacer* autónomo, lo que sin lugar a dudas atrae la presencia de jaamü, y por lo tanto, la necesidad perentoria de nerr, cuestión que se agudiza en los periodos en los que no es posible ejercer sus labores tradicionales y por tanto, obtener los recursos alimenticios, viéndose obligados a someterse o enajenarse en las condiciones que impone atarawo. Pero, se sabe, que aún con ello el sustento no está garantizado, pues, la relación atarawo-nerr, lo han aprendido los añú, así como todos los

pobres del mundo, es una relación desequilibrada, en tanto que el valor económico de atarawo no guarda armonía alguna, ni con el esfuerzo realizado ni con el tiempo empleado en tal esfuerzo. Por otro lado, también se sabe, que el valor del trabajo es igualmente incongruente con el valor del objeto producido, de tal forma que no sólo se produce plusvalía en relación al esfuerzo y el tiempo del trabajo realizado por el trabajador, sino en cuanto al valor otorgado en el mercado al producto convertido en mercancía.

En este sentido, saben los añú, que a pesar de tener que someterse periódicamente a la imposición de atarawo en virtud de la imposibilidad de ejercer su experiencia vital, y por supuesto, por la obligación de obtener nerr, éste, jamás generará riqueza en el sentido de su cosmovisión, en tanto que el valor del mismo siempre estará por debajo del costo de los alimentos o de las múltiples necesidades propias o ajenas, pues, ello depende de otros órdenes extraños al esfuerzo de su trabajo.

Esto que es punto crucial, creemos poder explicarlo mejor en palabras de los propios añú. Así por ejemplo dice Josefita Medina:

“aka eintay, waiintay maanaü presidente aye, kouüttü no nta aküürü. Kouüttü, poreesakarü outakan aka we jaamü”<sup>78</sup>.

Dos cosas, por lo menos, nos interesan destacar de estas palabras. En primer lugar, es claro que el valor de las cosas (mercancías) en el contexto de la sociedad capitalista y que le son particularmente ajenas a la cultura añú, no viene dado por lo que ellas son en sí mismas, por su utilidad o por la función que puedan cumplir para la gente, sino que más

---

<sup>78</sup> “Pues, si llega un Presidente, si llega, que haga que la comida no sea cara. Es cara, por eso nos morimos de hambre (somos pobres)”

bien tal valor lo determinan factores de poder externos a las cosas o mercancías, pero sobre todo, por supuestas leyes o reglas que en efecto generan elementos de poder económico-políticos y que en la actualidad parecen contextualizarse en un espacio cada vez más inasible y al que muchos especialistas de nuestro presente, pretenden se le rinda culto: el mercado.

En otras palabras, son esos factores de poder los que hacen de las mercancías costosas en relación a *nerr*. En este caso, al parecer de Josefita y con toda seguridad para la mayoría de los *añú*, ese factor de poder lo ejerce sin duda el representante del poder político de la cultura mayoritaria de donde provienen tales cosas o mercancías a las que están obligados en tiempos de *atarawo*. Aunque los economistas pudieran decir, a lo mejor con razón, que en la realidad esta apreciación sea superficial, no en balde, es imposible negar la conexión entre política y economía, y es eso lo que los sectores más pobres comprenden, es por ello que no nos es extraña el hecho de que los *añú* adjudiquen al “Presidente”, la capacidad de reglamentar o establecer los precios, o por lo menos, alguien que con su voluntad o su poder político se constituye en el único que puede hacer variar para bien o para mal el costo público de las mercancías, especialmente, de aquellas que estos requieren en los tiempos en que la comunidad está imposibilitada para suplirlas de manera autónoma y autogestionaria, según los términos en que se constituye su cultura.

Una segunda idea importante a destacar en las palabras de Josefita, tiene que ver con el sentido último al que va dirigido su discurso. Para precisarlo, se hace necesario determinar en sus palabras el hecho de que su discurso está marcado por el aspecto de posibilidad. Vale decir, la posibilidad de la efectiva presencia de un Presidente en la comunidad *añú* es vista como eso: una muy remota posibilidad interiormente negada. Tal



inferencia es posible extraerla por la presencia en el enunciado del morfema aspectivo *wa-* previo al verbo *-eintay-* (“llegar” o “arribar”), señalando la acción sólo como posibilidad, pero prácticamente negada. Por lo que, a la imposibilidad de solución autónoma de la necesidad vía experiencia vital, se le suma una ausencia que se transforma verdaderamente en negación de la existencia no sólo de las necesidades de la comunidad, sino de la comunidad en sí por estos factores de poder representativos de la cultura dominante. De tal manera, que la condena a muerte por “pobreza” (o hambre), es la consecuencia directa en ese contexto. Todo lo cual, muy a pesar de las vías que se busquen para edulcorarlo, no constituye sino, un acto de etnocidio.

Por otra parte, es una constante en la teoría de la planificación económica nacional, encontrar la definición de los añú dentro de la categoría de “*pescadores artesanales*”. Categoría mediante la cual esta nación queda así integrada dentro de los lineamientos o parámetros sobre los cuales se estructura la planificación económica capitalista tanto de la región del Zulia en particular como de Venezuela en general. En ella, tal como en otras regiones del continente, “*se considera pescador artesanal a aquel que captura en el litoral ribereño en embarcaciones de pequeño calado, siendo dueño de su embarcación y de sus artes de pesca*”<sup>79</sup>. Sin embargo, no es posible separar esta llamada pesca artesanal, de las formas ancestrales de producción autónoma y correspondiente a todo un sistema cultural de la cual es descendiente, que porta los signos distintivos que le han sido legados por una larga tradición y que persisten, muy a pesar de que parte de su producción entre en el circuito de intercambios basados en la moneda. En todo caso, estos pescadores artesanales en el contexto de la planificación económica capitalista, son ubicados como formando parte

---

<sup>79</sup> G. Alcalá Moya, 1999 : 37

del llamado sector informal de la economía, por lo que se les desconoce cualquier especificidad que permita considerarlos como modelo societario de producción económica capaz de contribuir con su esfuerzo productivo al bienestar, no sólo de sus propias comunidades, sino del conjunto de la sociedad regional y nacional.

Vistos así, y dado que lo que se busca en la producción pesquera nacional es la captura de especies de exportación directa hacia mercados internacionales, las políticas tienden a incentivar la llamada pesca industrial, también conocida como pesca de arrastre, caracterizada por ser ejecutada en embarcaciones de gran calado, dedicada a captura de grandes especies, o de especies comercialmente definidas por su valor en los mercados internacionales, particularmente, los de la Florida en los Estados Unidos. Por esta vía, se provoca un desaliento de la llamada pesca artesanal en la medida en que se subvalora a las especies que ella intercambia, al tiempo que sus espacios ribereños, especialmente en la zona del Lago de Maracaibo, son intervenidos por otro tipo de producción industrial, petrolera y minera. Lo que sin lugar a dudas, termina siendo una condena para los añú, a quienes el Estado invita constantemente, a abandonar su condición “informal” e integrarse como mano de obra en la pesca industrial. Es decir, abandonar lo que ha constituido su forma de vida milenaria en función de su integración mediante atarawo.

Pero, si bien es cierto que los añú pueden compartir con otros pescadores de otras regiones del país algunos rasgos, especialmente, en lo que constituye su actividad económica en sí; y aún cuando, tal como ya hemos señalado, de que parte de su producción ingrese al mercado local en los términos de compra-venta o basada en la moneda; no menos cierto es el hecho de que hay una visión distinta tanto de la actividad económica en sí, como del producto que de ella se obtiene, y eso es así, por cuanto la visión que los añú

tienen de su labor está en relación directa con su cosmovisión, la que aleja a los añú, de manera contundente, de esta forma de integración económica.

Así, ya hemos explicado, el “trabajo” (la pesca) para los añú es más bien una *experiencia vital*, que si bien es cierto, les permite solventar sus necesidades materiales, también es cierto que esa labor la realizan desde la perspectiva según la cual ella es correspondiente a su “*hacer*” en el mundo y que es complementaria al “*hacer*” del mundo mismo. De tal forma, que la labor en sí no es ajena a los hombres, no la define el mercado, sino que por el contrario, es ella la que los define como hombres, esto es, como seres humanos.

Esta visión del trabajo, de por sí, culturalmente diferenciadora, igualmente influye sobremanera en la visión que se tiene del producto de esa labor; vale decir, de los peces. Ya en páginas anteriores hicimos referencia a las palabras de Flor María Luzardo, en las que se refería a los peces como a sus “hermanos”, aquellos “hermanos” de los cuales los añú tenían que vivir. Tal definición, muestra en primer lugar, su estrecha correspondencia con la idea que se tiene de la actividad. De tal forma, que si los hombres *cortan/comparten* las aguas en el contexto del *corte cósmico* del mundo, los peces no son sino aquello que el mundo *corta/comparte* con los hombres, y que éstos a su vez, compartirán entre sí, entre las familias aliadas que así realizan el *corte de aguas*.

Por esta vía, es de comprender que los peces adquieren un valor que no puede ser medido comercialmente, muy a pesar, de que parte de ellos sean intercambiados por moneda (nerr). La captura se distribuye, pues, entre lo que es compartido para el consumo de la, o las familias que han participado del *corte de aguas*; aquella que se destina a la obtención de nerr, y una parte que es intercambiada por otros productos en un trueque

directo. Debemos decir, que dada la subvaloración comercial de las especies ribereñas que los añú capturan mayormente, la obtención de nerr por esta vía es escasa, de tal forma que ello ha contribuido a que el trueque persista en su propio mercado. Por ello, aún en la actualidad, es posible presenciar particularmente los días sábados, en el llamado mercado de Puerto Cuervito en la Laguna de Sinamaica, cómo se concentran, principalmente las mujeres, para hacer ese tipo de intercambio de peces por pastas, arroz, legumbres, yuca u otros alimentos venidos desde la ciudad.

De tal manera, pues, podemos afirmar, que a pesar del proceso descivilizadorio al que sistemáticamente ha venido siendo sometida esta cultura, el que se manifiesta a través de la imposición económica así como a través de la intervención ecocida de sus espacios mediante el desarrollo de proyectos industriales, petroleros y mineros, los que sin lugar a dudas, han contribuido y contribuyen, al deterioro de los mismos imposibilitando las condiciones requeridas por la cultura para ejercer su actividad económica fundamental, y por ende, de resolver sus necesidades propias de manera autónoma en el contexto de su visión del “trabajo”, o de su experiencia vital. En fin y de última cuenta, a pesar de la imposición etnocida de atarawo, los añú se resisten y han demostrado ser capaces de conservar la idea del *cortar/compartir las aguas*, en función del equilibrio que saben debe existir entre lo que constituye el esfuerzo por resolver sus necesidades materiales y lo que hemos denominado el *corte cósmico del mundo*, que es en definitiva, no sólo una expresión concreta de su cosmovisión, sino esencialmente, su propuesta societaria de producción.

### 2.3.- El orden social del *cortar compartir*. El contexto sociopolítico.

Con anterioridad hemos hecho referencia al carácter matrilineal y matrilocal del pueblo añú. Esta condición, estrechamente vinculada a su cosmovisión y que constituye uno de los elementos fundamentales mediante los cuales se expresa su cosmovivencia, permanece aún vigente. Ello, a pesar, debemos decirlo, de que otras de sus instituciones sociales importantes en el funcionamiento de la cultura se han visto, en parte, modificadas; otras, apenas se muestran o permanecen ocultas; y finalmente, otras han sido sustituidas por imposiciones provenientes de la cultura dominante mayoritaria occidentalizada.

Es a este proceso, mediante el cual las diferentes formas de organización y funcionamiento social se manifiestan vivas o resistiendo, al que trataremos de analizar desde la propia lengua, pues, en ella y a través de ella, se hacen evidentes, tanto las formas de organización como el conjunto de normas de convivencia y el funcionamiento social en su conjunto; esto, a partir fundamentalmente, de la conceptualización que la cultura hace de las mismas, y mediante lo cual se expresa de manera concreta su cosmovisión o su sistema de pensamiento se pone en movimiento. En otras palabras, se trata de los mecanismos particulares que en la realidad, hacen posible y evidente la cosmovisión, y que en su conjunto, conforman lo que hemos estado considerando como cosmovivencia.

De tal modo, que si tal como hemos establecido en capítulos anteriores el “hablar” es concebido a partir del acto o la acción del *cortar/compartir*, el cual además, se presenta como correspondiente y complementario de un *cortar/compartir* que realiza el mundo y por lo cual se muestra como un mundo vivo, es justo pensar entonces, que la

organización y funcionamiento social será, igualmente, coherente con la misma acción con la que se define el “*hablar*”; es decir, como un *cortar para compartir*.

En este sentido, veremos y analizaremos cómo los elementos de este orden social se estructuran en base a lo que consideramos como uno de los principios fundamentales de la cosmovisión añú y al que definen como su “*hacer*” (*wakuaipawa*); el cual se hace evidente a través del *cortar compartir* (-ookoto-). Dicho de otra manera, el *hacer* que constituye a los hombres como seres humanos, se manifiesta en virtud de un *cortar/compartir*, que originaria y cotidianamente se hace presente como un *cortar compartir lengua*, momento en el cual *emergen las palabras*. Asimismo, toda la estructura social pareciera organizarse y funcionar en los términos y sentido en que la palabra clave del *cortar/compartir* ha sido definida.

Por esta vía, veremos entonces cómo la estructura familiar, así como la forma en que se producen las alianzas entre las mismas; las normas de convivencia, la distribución de los espacios, las decisiones políticas, y aún la organización de los ceremoniales y celebraciones religiosas, van a conformarse siguiendo el curso de la palabra clave: *cortar/compartir*, lo que constituye sin lugar a dudas, la vigencia del principio del *hacer* que *hace* a los añú; es decir, la vigencia de *wakuaipawa*, aún en el contexto de la crisis y resistencia al que les obliga el proceso descivilizatorio en el cual se debate la cultura.

Por otro lado y en estricta relación con todo lo anterior, esta forma de organización y funcionamiento social se va a presentar, como veremos, como una manifestación directa de la similar forma de organización y funcionamiento del cosmos. Para decirlo mejor, el mundo social de los hombres de agua se presenta como expresión complementaria de un orden cósmico, y ambos, cosmos y sociedad de hombres, funcionan como una verdadera

*red cósmica*, que es la que hace posible el desarrollo armónico de la cultura. Es la persistencia de esta red la que permite e impulsa la resistencia cultural y la permanencia de sus instituciones, aún, en los peores momentos de la ya larga historia de intervención etnocida a la que ha estado sometido este pueblo. Tal *red cósmica* se teje a partir de las relaciones entre los principios de la cosmovisión y sus expresiones concretas de convivencia, todo particularmente enmarcado por el espacio del agua que ocupan, todo lo cual se muestra impreso, se define y renueva constantemente en la lengua.

### 2.3.1. *apañakai: mano de la casa.*

Conocí a José Luis en casa de Isabelita, su abuela. En todo el tiempo que había estado visitando a la anciana del sector La Ponchera en la Laguna de Sinamaica, jamás lo había visto. Esa tarde, lo encontré bebiendo con su padre. Luego me enteré, que su nombre era José Luis, que era el hijo mayor (*apañakai*) de la hija de Isabelita, quien se había ido de la casa hacía tiempo y hasta ese día había regresado. Ambos, padre e hijo, estaban realmente borrachos y como mi llegada fue inesperada para ellos, de inmediato, la situación se hizo tensa.

El joven se mostró hosco y agresivo, lo que adjudicamos a su estado de ebriedad. Isabelita trataba de calmarlo diciéndole una y otra vez, que yo era su amigo, que acostumbraba visitarla para hablar del tiempo de antes y *cortar lengua*. Esto se lo decía, eso sí, ocultando su mirada tras su cabello largo y suelto, que echado totalmente hacia delante, le cubría como espesa cortina, su rostro. Aún dudoso, José Luis me preguntó si pertenecía al ejército, cosa que negué totalmente.

Isabelita pareció calmarlo, y apartándonos del lugar donde padre e hijo continuaban bebiendo, nos dedicamos a nuestro trabajo. La anciana cantó entonces la historia del joven hermoso, aquella que narra lo que aconteció a un apañakai que por querer abandonar la familia, una tonina o manatí quiso llevárselo a la mar. Pero el joven no dejaba de observarnos, dejando entrever un recelo y desconfianza mezclado con un dejo de tristeza que de pronto, estalló de manera dramática.

- ¿Vos sois o no del ejército? Me increpó amenazante.
- No. Ya te dije que soy de la Universidad del Zulia. Le expliqué, un tanto nervioso por el estado del joven. Fue entonces, que de forma sorpresiva y sin poder contener un llanto que hacía convulsionar su pecho, José Luis nos narró su propia historia.

Cuando niño asistió a la escuela. Llegó hasta quinto grado. Allí aprendió a leer, pero también, que la gente de Maracaibo, especialmente los maestros, les hablaban una y otra vez, que debían aprender a leer y a escribir para “*dejar de ser indios*”. De hecho, José Luis lo hizo, pero cuando viajaba a la población de El Moján, o se ponía en contacto con alguna persona de la ciudad, al decir que era de la laguna, de inmediato era señalado despectivamente como “paraujano”, como indio. Así, en un intento por dejar de “ser indio”, se fue de la laguna. Se fue a vivir a Santa Rosa de Aguas, barriada palafítica cercana a la ciudad de Maracaibo, pensando, que esa proximidad le daría la posibilidad del olvido, un trabajo, una nueva forma de vivir que le permitiera obtener los “bienes de la civilización” de que tanto le hablara su maestra.

Pero la gente en Santa Rosa, a pesar de que su origen es igualmente añú, le increpaban su origen “lagunero”, y nuevamente, José Luis sintió que su esfuerzo por dejar atrás su pasado había sido inútil. Entonces, buscó un poder. Una especie de símbolo que le



conectara definitivamente con el mundo de los blancos, que le diera membresía y respeto entre su gente: José Luis ingresó al ejército para mostrar con su uniforme, que ya no era “indio”, que representaba la autoridad y que tenía un poder. Sin embargo, una vez allí, en el ejército, al conocerse su origen recibió el maltrato de compañeros y superiores. Fue conocido como el indio paraujano a quien todos querían mandar y someter, por esa, su condición.

Hastiado, perseguido por su origen, aturdido por el acoso y la despersonalización, resignado a no poder borrar su pasado, y comprendiendo que nadie, ni los blancos ni su gente podían olvidar que él era lo que era: un añú, José Luis desertó del ejército y regresó a la laguna donde permanecía escondido, huyendo ahora, de la “justicia de los blancos”. Él lloraba mientras narraba su historia, y más aún, pues ese mismo día, su madre, le había dicho que ya él tampoco era de la laguna. El, su hijo mayor, había abandonado la casa, su deber como primogénito y por lo tanto, ya no era digno de ser añú, de ser indio.

La historia por dramática que parezca, no sólo es terriblemente real, sino continua en la laguna. Asimismo, ella evidencia en primer lugar, una consecuencia común del proceso etnocida al que esta cultura ha estado sometida. Ciertamente, la crisis de identidad en la laguna de Sinamaica la viven con toda su crudeza, muy particularmente, la población joven, quienes ante la acción del sistema descivilizatorio que impone la cultura dominante sobre la cultura añú, tienden a desligarse o desarraigarse. Igualmente, pone de manifiesto la manera perversa en que actúa este sistema, pues, si por un lado induce al abandono y al desarraigo en función de una supuesta “integración”, por el otro, una vez producido el desarraigo, el mismo sistema etnocida estigmatiza y margina al descivilizado. Es decir, el sistema occidental de destrucción de civilizaciones es capaz de generar todo un proceso de

desaparición de civilizaciones diferentes, pero una vez que logra ultimarlas en algunos individuos, sencillamente, éstos son enviados al perímetro de la cultura dominante, convirtiéndolos en seres marginados, desnaturalizados, ajenos culturalmente al centro dominante, pero sobre todo, ajenos a sí mismos.

Por otra parte, este mismo hecho nos permite apreciar, la terrible lucha interior de la cultura por el sostenimiento de sus formas de organización, sus normativas e instituciones sociales, las que evidentemente, están en crisis en ese contexto. Esto lo decimos por cuanto es cierto que la madre rechaza a su hijo, su *apañakai*, pues, desde el momento en que éste abandona la casa, no sólo deja atrás la familia, sino muy particularmente, sus obligaciones como primogénito, con toda la carga significativa que tales obligaciones tienen en el sostenimiento del conjunto familiar y social en general.

Así, y como consecuencia de su decisión de abandono, el joven es condenado por la familia, en especial, por las mujeres (madre, abuela y hermanas), a una especie de muerte social: le retiran el habla o cuando obligadamente lo hacen, se cubren el rostro con su propio cabello. Ello es así, pues, simbólicamente, el joven ha muerto. Esa muerte, es aún más dramática, no sólo por el desequilibrio en que el joven queda y demuestra con su continua ebriedad; sino porque siendo el único hijo varón, su abandono implicó dejar a su madre y hermanas en la orfandad; es decir, sin su *apañakai*, sin *la mano de la casa*, lo que equivale a una singular mutilación que condena a la familia y a la casa, a un proceso de desintegración que puede ser lento pero definitivo.

Esto es posible explicarlo en la medida en que la sociedad aún parece sujetar su existencia como cultura, en la permanencia de la casa. El hecho de que son las mujeres las que con su *hacer* cortan y tejen los materiales necesarios para su construcción y

mantenimiento (*las esteras*), las coloca en posición de establecer la condición de matrilinealidad y matrilocalidad que define a la sociedad. En correspondencia con lo anterior, la madre se reserva al primer hijo varón, quien desde su nacimiento, recibe el trato y educación que su condición de *apañakai* (*mano masculina de la casa*) va a requerir en su edad adulta. Vale decir, *apañakai* recibirá de su madre toda la sabiduría necesaria para el sostenimiento de la casa como totalidad, lo que incluye el dominio de la historia y la memoria de la familia y de la cultura en general, muy particularmente, lo referido a la historia de las antiguas alianzas familiares; aprenderá con su madre labores estrictamente femeninas como la atención de partos, curaciones y la organización de celebraciones religiosas o festivas; pero también, aprenderá junto a sus tíos maternos (*apapūshi* – “*tu otra mano masculina*”), a construir la casa por fuera, es decir, a saber del corte de las varas de mangle de su estructura y a tejer y colocar su cubierta y techo. En fin, dominará el conocimiento de la casa por dentro y por fuera, lo que corresponde al *hacer* femenino y masculino respectivamente. Así, *apañakai* se presenta como la imagen del “ser” completo en su *hacer*. Ello es así, por cuanto su condición de primogénito lo convierte en “*mano masculina de la casa*”, pero con labores estrictamente femeninas.

Dado que el resto de sus hermanos varones abandonarán la casa para ir a vivir con sus esposas en los espacios correspondientes a sus familias, *apañakai* será el encargado de cuidar a la madre principal en su ancianidad. Su lugar es en la casa principal, encargado de celebrar las alianzas matrimoniales de sus hermanas, asignar los lugares para la construcción de las casas de sus hermanas casadas, decidir el tiempo de su construcción y hasta dirigir las obras. En fin, *apañakai* es, tal como su designación lo indica, “*la mano de la casa*”:

aapa- / piñá - / kai  
 sust. *Mano* / sust. *Casa* / suf. Gén. Masc.

El primogénito adquiere así la condición de *mano*, lo que parece ser correspondiente al principio del *cortar/compartir* en el que se fundamenta el sistema de pensamiento de la cultura. Su *hacer* se define por la estricta vigilancia de la permanencia de la casa principal, centro donde se expresa la vigencia de la familia en el contexto de la comunidad en general. Sus trascendentales responsabilidades, en la mayoría de los casos, impiden al apañakai tomar esposa, pues, la labor de su vida es prepararse y ejercer su función: ser la mano masculina de la madre y a su muerte, ocupar su lugar en el seno de la familia. Por esta vía, se produce un proceso de afeminamiento del apañakai, lo que en ningún caso, constituye motivo de rechazo entre los hombres de la familia o de la comunidad; muy por el contrario, apañakai es una de las personas más respetadas, y su palabra siempre es considerada y solicitada por hombres y mujeres por igual.

Todo ello, sin lugar a dudas, convierte al apañakai, en una de las instituciones fundamentales en la organización social de la cultura añú. Sin embargo, en los actuales momentos, su defensa constituye una emergencia para las familias, en particular, se trata de una lucha de las mujeres, las que principalmente se enfrentan a las intromisiones de la cultura mayoritaria, especialmente en lo que atañe a la institución del apañakai; pero también, buscando mantener a toda costa la lengua, la memoria de la tradición oral y las celebraciones religiosas, en una cada vez más crítica batalla de resistencia cultural, pues, se trata con todo, de una lucha terriblemente desigual.

Como es posible apreciar, la configuración al interior de la familia da continuidad a la relación expresada en el *cortar/compartir* de su cosmovisión. Por una parte, las mujeres

con su *cortar* y tejer enneas, hacen posible la creación cultural esencial, a la que sujetan su permanencia como nación y que los define como añú: la casa. Por otra, y en el mismo sentido de permanencia, ellas comparten sus hijos hombres con las otras familias con las que entran en alianza, reservándose para sí al primogénito, el que asume la condición de *mano* masculino/femenina, encargada de mantener sabiamente tejido el orden de la casa, la familia y la comunidad.

Así, en el momento en que los hombres de una familia se casan y se van con sus esposas al lugar de sus respectivas familias, ocurre un *corte* de la familia donadora de hombres, que así los *comparte*, pues, sabe que ella recibirá otros hombres a través del matrimonio de sus hijas. De tal manera que las familias se *cortan* para *compartirse* en las alianzas matrimoniales, manteniendo cada una de ellas, su propia fortaleza, y en todo este proceso, la *mano* que pacta, organiza y lleva a cabo las alianzas no es otra que la del *apañakai*, por lo que su ausencia dentro de una familia, implica su debilitamiento hasta tal punto, que una familia sin *apañakai* está condenada a desaparecer.

La acción de abandono de José Luis, *apañakai* de la gente de La Ponchera, genera varias consecuencias. En primer lugar, la familia lo condena a una muerte simbólica, lo que implica, especialmente para su madre, el reconocimiento de su indefensión y orfandad. En segundo lugar, y como consecuencia inmediata de lo anterior, el grupo familiar pierde su espacio, pues, ante la ausencia definitiva de la *mano masculina* de la casa, las mujeres se van al lugar de la familia de sus maridos en las que son integradas. Dicho de otra manera, la familia sin *apañakai* se desintegra, pero a través de su integración en el seno de la familia de los maridos.

En efecto, para 1993, siete años después de haber presenciado el drama de José Luis, regresamos a La Ponchera. Para ese momento, Isabelita, la abuela, había muerto en la más triste pobreza. Su hija, la madre de José Luis, tampoco vivía ya en el lugar, se había ido a vivir con una de las hijas casadas. Apenas quedaba en el lugar, una de las hermanas de José Luis, de quien desconocía el paradero, o sencillamente, no estaba interesada en saberlo. La desintegración fue total. Así, la ley de los antiguos se había cumplido.

“Si él se hubiera quedado –dijo la hermana- mamá estuviera aquí. El la hubiera cuidado”.

De cierto, por la falta absoluta de su apañakai, la familia de Isabelita desapareció de La Ponchera. Pero esta desintegración se da a través de una integración. Es decir, el grupo familiar desaparece al integrarse las mujeres del grupo a las familias de sus maridos. Vale decir, la ausencia del apañakai induce la pérdida de la matrilocidad, producto del desplazamiento de las mujeres al espacio de la familia de sus maridos, acción inversa de lo que debe ocurrir con la presencia y función del apañakai. La incorporación de las mujeres del grupo familiar desintegrado a las familias de sus maridos debe considerarse entonces, como el fortalecimiento de ese grupo familiar, y por esa vía, la estabilidad de la comunidad en general como compensación.

Todo esto nos muestra, que a pesar de la crisis por la que atraviesa, la institución social del apañakai persiste. Su estrecha vinculación con el sostenimiento de la casa lo sujeta a un mismo destino. Eso, sin duda, constituye su fortaleza, pero igualmente, su debilidad, sobre todo, porque la acción de los proyectos económicos propios del sistema de descivilización atentan muy particularmente contra el espacio del agua y la casa añú. Por lo que, pensamos, la desaparición definitiva del apañakai, pudiera arrastrar consigo aquello

que los añú asumen como su definición esencial: crear y vivir en sus casas sobre el agua. O viceversa.

### 2.3.2. araüraakan: *los antiguos*

Muy vinculada a la institución del apañakai, aunque de presencia y acción menos frecuente, son los llamados araüraakan (*los antiguos*). Decimos que ambos están vinculados en el sentido de que en la mayoría de los casos, esta especie de consejo de ancianos de la comunidad general llegan a conformarlo, en buen número, los más viejos apañakai de las diferentes familias; sin embargo, esta instancia, sólo convocada para las más importantes decisiones políticas, está integrada por los hombres y mujeres más viejos de toda la comunidad, de tal manera que no es exclusiva de ningún sexo en particular, ni de los apañakai, aunque algunos de ellos constituyan como dijimos, un buen número dentro de sus miembros.

La sociedad añú se organiza a partir de familias nucleares que se estructuran a partir de la casa de la madre principal, alrededor de la cual se van apareando las casas de las hijas casadas. Todas ellas ocupan un espacio en el cual van creciendo hasta una posibilidad máxima en la que por razones de preservación del espacio mismo, puede darse un *corte* mediante el desplazamiento de parte de la familia hacia un nuevo espacio en el que se repetirá el mismo proceso de emplazamiento de la casa de una madre principal y el apareamiento de las casas de sus hijas casadas.

Esta particular forma de organización basada en el principio de la casa como núcleo que compacta al grupo familiar, hace que la noción de comunidad total sólo se haga

presente en momentos en que todas y cada una de las familias se sienten impelidas a la unidad. Esta circunstancia puede presentarse en situaciones positivas o negativas. En todo caso, la situación ha de implicar al conjunto total de la comunidad para que de inmediato todas las familias actúen en consecuencia, y esta acción de la comunidad como totalidad se decide a través de la instancia de los araûraakan.

Así, cada familia es independiente, pero en virtud de las alianzas que se establecen a través de los matrimonios, se generan lazos que permiten la existencia de la comunidad añû como una totalidad. En algunos momentos, esta independencia de las familias en sus respectivos espacios, en particular aquellas que resultan del desprendimiento de un grupo que ha saturado su lugar, provoca un distanciamiento que a veces, ha llegado a darse, el nuevo núcleo o núcleos de familias, terminan estableciendo diferencias, hasta el punto de una separación definitiva. Este tipo de casos los hemos podido constatar en los poblados palafíticos de Congo, Concha y Ologá en la región del sur del lago y en San Timoteo, Ceuta y Lagunillas en la costa oriental del mismo lago de Maracaibo.

Araûraakan es entonces una instancia política para el discernimiento de situaciones de ese orden que comprometen a la comunidad general. Actúa, pues, en función de la definición de resoluciones del colectivo de familias que redunden en su defensa y bienestar. Por tanto, no es de acción permanente, sino más bien circunstancial, lo que en modo alguno disminuye su importancia, muy por el contrario, le da un carácter de suprema sabiduría.

En efecto, si nos adentramos en la estructura misma del vocablo, podemos percatarnos de que su sentido parece estar señalando hacia un proceso mucho más complejo y trascendente que el de su aparente función sustantiva de “viejo” o “anciano”, la que así, deja de ser la significación sustancial, especialmente, en lo que tiene que ver con el papel o



función social de aquellos que la ostentan. Pues, si analizamos tenemos que la palabra *araüraa*, se constituye a partir de la unión de una tríada de relatores con los que la cultura logra designar todo un proceso espacio/temporal que los sujetos vivencian. Así: *Araüraa* resulta de: *a-*, atributivo de la acción ejecutada o vivenciada por un sujeto determinado; *-raü-*, la que constituye un locativo de interioridad, es decir, indica que la acción se ejecuta o vivencia en un espacio interior, en este caso, en la propia interioridad del sujeto; y finalmente, *-raa*, relator que señala una anterioridad espacio/temporal (“*delante de*”, “*antes de*” o también “*al frente de*”). Es esta estructura la que nos lleva a pensar, que el término intenta dar cuenta del proceso mediante el cual la “ancianidad” o la “vejez”, no constituye en modo alguno un mero estado o edad de los hombres, sino más bien una vivencia de la anterioridad espacio/temporal que ocurre o desarrolla particularmente en la interioridad del sujeto, o dicho en otras palabras, se trata del proceso de conformación interior de la sabiduría como resultado de su experiencia vital en el espacio y el tiempo, todo lo cual pone al sujeto en la posibilidad de estar “*al frente de*” o “*delante de*” la comunidad en sus momentos más trascendentales.

Sin embargo, la intervención de organizaciones político partidistas, cuya presencia en la comunidad es hasta cierto punto de reciente data<sup>80</sup>, ha afectado enormemente la acción de *araüraakan* en lo que siempre fue su área de competencia, por así decirlo. Ahora, los partidos sustituyen la sabiduría interior por el pragmatismo de sus particulares ideologías, las decisiones colectivas por el liderazgo individual al que promueven dentro de la comunidad, provocando crisis en instituciones sociales autóctonas como *araüraakan*, la

---

<sup>80</sup> Es posible establecer la presencia efectiva del partido Acción Democrática a fines de la década de 1950.

que como instancia de decisión política de la comunidad, en la actualidad, prácticamente ha desaparecido.

### 2.3.3. *tei-teimishi-teinü: padre-esposo-cuñado:*

#### *Alianza, coordinación y complementariedad*

Si bien es cierto que la sociedad añü es, como hemos dicho, matrilineal y matrilocal, también es muy cierto que ello no anula la participación de los hombres. Podríamos decir, que existe entre ambos, una relación de complementariedad, la que se expresa, tanto en sus respectivas labores de su experiencia vital, tal como ya lo hemos demostrado; así también, como expresión de una complementariedad de los elementos cósmicos. Es decir, las mujeres constituyen en su representación cósmica, el elemento fijo e inamovible, la tierra: “mma”, y en su correspondiente social, ellas sostienen la creación esencial de la cultura: la casa: piñá. Por su parte, los hombres parecieran estar vinculados al elemento movible o que se desplaza: el viento: eii, pero que al mismo tiempo, hace posible el sustento material, o mejor dicho, con su *hacer*, el hombre *sustenta* y *alienta* a la familia en el plano humano, así como el viento (joutei) alienta al mundo en su plano cósmico.

Esta relación es muy importante, pues, es en base a esta consideración cómo la unidad básica de la sociedad (la familia nuclear) se organiza y funciona. Así, toda la normativa social, por así decirlo, está dirigida a mantener el sentido de esta relación de complementariedad cosmos-sociedad; mujeres-hombres, lo que garantiza la permanencia y vigencia de la cultura y la sociedad en su conjunto.

Como hemos dicho, las mujeres comparten sus hijos varones, quienes se desplazan e integran a las familias de sus esposas con quienes van a vivir. Al mismo tiempo, éstas reciben los hijos varones de otras a través del matrimonio de sus propias hijas, lo que sin duda constituye una compensación en la complementariedad. Por la misma vía, entre ambas familias, que de esta manera *cortan/comparten* hombres, se establece de inmediato una relación de alianza para la coordinación de las labores de su experiencia vital, así como para enfrentar problemas, dificultades y necesidades de manera conjunta. Esta particular forma de organización y funcionamiento social, implica todo un sistema educativo en el que varones y hembras son preparados rigurosamente por sus respectivos *apapūshi* (*tíos maternos*) y *apapūsū* (*tías maternas*) en función de su formación y comprensión de lo que serán sus respectivos *haceres* conformadores de su *wakuaipawa*.

Durante este proceso, en el caso de los varones, tanto los *apapūshi* como los *teinūkan* (*mis cuñados*), adquieren una relevancia muchas veces, incluso, por encima del padre (*tei*). Esto es explicable por la coordinación de las tareas entre las familias aliadas, en los que se da el caso, que el padre realiza sus tareas en coordinación con familias aliadas diferentes, quedando el hijo en manos de sus tios maternos y de los esposos de sus hermanas, sus cuñados. Será con ellos con quienes aprenda a desplazarse en las aguas, a conocer las artes de pesca y todo lo referente a lo que será su mundo adulto. Este proceso ocurre muy pronto en los varones, la mayoría de las veces, a los siete u ocho años de edad, tiempo en que ya navegará y permanecerá junto a los adultos todo el tiempo que dure la pesca, la cual se puede extender por días, dependiendo del tipo de captura y de las aguas donde tenga lugar.

El caso de las hembras puede ser especial, pues, si bien desde muy pequeñas acompañan a su madre o abuela materna en el corte de la enea, su educación más rigurosa se inicia con la primera menstruación. En ese momento, se construye dentro de la casa de la madre principal un espacio cerrado llamado palü, en el que permanecerá la joven oculta a los ojos de los hombres, su padre incluido, y recibiendo los cuidados y enseñanzas de su abuela y tías maternas. Allí se fijará en una hamaca, sin tocar el piso, y cuando requiera levantarse para bañarse o hacer sus necesidades, lo hará sobre una piedra que se ha colocado dentro del palü para tales propósitos. El tiempo de permanencia en este encierro no es preciso, depende de su aprendizaje, pero sobre todo, de su demostración que definitivamente, su niñez ha muerto, y que su renacimiento como mujer se ha completado.

Como es posible apreciar, ambos procesos educativos están conectados a las representaciones simbólicas y sociales que hemos señalado al principio de este aparte. Es decir, la mujer es preparada para su condición de elemento fijo y permanente, como imagen de la tierra y de la casa, lo que dentro de lo que se considera como wakuai-pawa, garantiza la vigencia y la estabilidad de la cultura. Por su parte, el hombre es preparado para servir de enlace en la coordinación y la complementariedad, por lo que es conformado como el viento: soplo que se desplaza, pero que en su *hacer*, hace seguro el sustento material de la familia así como la materialización de la red coordinada de las alianzas entre familias.

Con todo esto, es posible comprender el hecho de que *tei*; *teimishi* y *teinü* no corresponden estrictamente a la denominación que los definiría como *padre*; *esposo* y *cuñado* respectivamente, sino más bien a una especie de corporeidad social del elemento al que representan: el soplo, el viento, el aliento. De tal manera que una traducción mucho más fiel a la cosmovisión de la que se desprenden podría ser: *mi aliento*; *mi otro aliento* y

*mi aliento él*. A las que obliga la necesaria combinación de su significación social y cósmica tal como son configurados en el pensamiento de la cultura.

Una nueva relación podría terminar de aclarar lo que pretendemos establecer. Si tei es *mi padre:mi aliento*, la designación complementaria no es otra que *mmaama te*, es decir, *mi madre/mi tierra*. Sin embargo, como es posible apreciar, en el caso del padre, el pronombre *t-* aparece en posición prefija lo que lo hace estar en función, digamos, activa, es decir, el sujeto que habla aparenta ser poseedor; mientras que por el contrario, en el caso de *mmama te*, el pronombre *te (yo/mi)* aparece al final de palabra; así, lo que se nombra (*tierra/madre*) se muestra como aquello que posee, o mejor, envuelve y contiene al pronombre. Es que en efecto, para los añú la madre no sólo es la dadora de vida desde el punto de vista físico o biológico, sino que es su representación en el más amplio sentido, pues, es representativa de todo aquello que expresa a la totalidad de la cultura, lo que se manifiesta o resume en su más importante creación cultural: la casa. Sin embargo, la vida y por ende la cultura, requieren del aliento cotidiano para su reproducción y permanencia. En este sentido, el *padre/aliento* representa y actúa con su *hacer*, como el complementario fundamental en la reproducción de la vida y de la cultura.

En este mismo sentido es posible relacionar los términos: *teimishi-tammana (esposo/esposa)*. Relación en la que, para la mujer, *teimishi* representa *otro padre* en el sentido de proveedor de aliento en la reproducción de la vida; mientras que para el hombre *tammana (mi tierra ella)*, representa la fijación o anclaje que le corporiza y le da sentido a su condición de elemento movable o desplazable. Es decir, el hombre adquiere completud y sentido, sí y sólo sí, tiene una esposa con la que se materializa su aliento, adquiriendo corporeidad en la conformación de la familia, para la cual su *hacer* estará dedicado.

### III.- Tercera Parte: El otro “hablar”: “*cortar/compartir canto*”.

Tal como habíamos indicado páginas atrás, existe una segunda forma para significar el acto de *hablar* y que en su momento señalamos como: *atareein kiite jounükü*. La expresión completa puede literalmente traducirse como: *yo-(no otro)//cantar//soplo/aliento sufriente//yo ella-//emerge-//palabra*. Ello por cuanto la misma se construye a partir de:

(1)                    *atareein*  
 a- / t- / -aree- / -eii / -naa  
 atributivo/ pron. Pers. 1ª. *Yo/ cantar / soplo/aliento /aspecto múltiple*

(2)                    *kiite*  
 kii / te  
 relator espacial de límite / Pron. Pers. 1ª. *yo*

(3)                    *jounükü*  
 j- / -ou- / -nükü  
 Pron. 3ª. No masc. *ella/ verb. Emerger/ sust. palabra*

Como es posible apreciar claramente, se trata de todo un complejo enunciado, en el que se conjugan diferentes estados o condiciones que le dan un carácter especial de “*habla*”, convirtiéndola, sin duda, en un género secundario<sup>81</sup> bien delimitado y definido; es decir, se trata de una construcción en la que se conceptualiza, evidentemente, un discurso especial y no cotidiano, aunque pudiera ser común para la cultura. La construcción deja claro, que se trata de una composición, o mejor, de un *arte de la composición*, pero que la condición de tal, viene dada tanto por condiciones propias de la construcción del discurso (uso particular de la lengua o forma), pero asimismo, por condiciones externas al uso de la lengua (contenidos, contexto), que se ponen de manifiesto en una relación, digamos,

<sup>81</sup> M. Bajtin 2003:250s.

dialéctica, en la que se nos presentan los sujetos de la construcción sintáctica. Igualmente, por la presencia de una dinámica relación de acciones en un contexto signado por lo espacio/temporal que las conjuga; en otras palabras, por el contenido semántico del propio discurso; es decir, aquello que se *corta/comparte* en el atareein kiite, corresponde a los mensajes que así expresados, buscan integrarse a la conciencia cultural del grupo, y que remiten a la memoria colectiva, a la expresión simbólica de su cosmovisión, en función de la cohesión de la comunidad real en lo que constituye su cosmovivencia. Pero, debemos explicar mucho mejor esto.

En primer lugar, tal como en el caso de tookoti jounükü, ya descrito como acto de habla en la cotidianidad, podemos observar la relación entre dos tipos de sujetos, o mejor, dos sujetos que llegan a diferenciarse por la condición a que los somete el verbo; así, el primero de ellos (en el caso de tookoti), t- se nos presenta en la posición de un sujeto agente, quien ejecuta la acción de *cortar/compartir* (-ookoto-), mientras que el segundo, j- (correspondiente a jounükü), experimenta o vivencia el *emerger* (-ou-) como un nuevo sujeto (nükü), como palabra, cortada y compartida. Vale decir, el hablante ejecuta la acción de *cortar/compartir*, sin embargo, ello sólo se realiza en tanto que *ella emerge* (viva) *palabra*.

Ahora bien, en el caso de atareein kiite jounükü, la enorme diferencia se presenta en que entre los dos sujetos t- y j- tenemos un nuevo -te que de alguna manera, anula la condición agencial del primer t-. Ello por cuanto, efectivamente, el sujeto t- (en atareein), ejecuta la acción del “*cantar*” (-aree-); sin embargo, este sujeto no podría ejecutar este tipo de *corte*, si es que no se encontrara sometido a la vivencia de kiite, por lo que la acción del *corte* como canto coloca al mismo sujeto entre la acción y la vivencia, pudiéndose tratar,

más bien, de lo que Lenkersdorf llama *voz acto-vivencial* para la lengua tojolabal<sup>82</sup>. Especie de construcción límite, en la que el sujeto parece constituirse en lo que en castellano llamamos sujeto agente, o el que ejecuta una acción especialmente sobre un objeto; en este caso, la acción de cantar. Luego, el sujeto que *emerge* (j-) es la palabra, en ese límite *cortada y compartida*. Sin embargo, la condición de agente sólo es aparente, pues, en este caso el sujeto está sometido a un estado límite que lo convierte en sujeto vivencial en el acto mismo, y es ese estado el que hace posible la eficacia de su *corte de lengua*. Se trata, en fin, de un *corte de lengua* particular en el que el sujeto que habla o canta, expresa y comparte contenidos de grande significación para la cultura; por esta vía, la idea con la que define la acción intenta recoger al máximo las condiciones en que ha de producirse. Y esto es así, puesto que efectivamente, “*Las lenguas son algo más que meros sistemas de transmisión del pensamiento. Son las vestiduras invisibles que envuelven nuestro espíritu y que dan una forma predeterminada a todas sus expresiones simbólicas. Cuando la expresión es de extraordinaria significación, la llamamos literatura*”<sup>83</sup>.

Así, se pone de manifiesto, una conciencia de la lengua y de las implicaciones de su uso en la expresión de ciertos contenidos, los que obligan a una configuración del discurso atendiendo a verdaderas reglas de composición, lo que sin lugar a dudas, convierte a esta forma del *habla*, en un arte poético que posee precisas funciones, como las de conservar conocimientos que transmiten o reflejan, no sólo su visión del mundo, sino igualmente, dar cuenta de los cambios culturales en una particular interpretación histórica de su devenir. Es decir, “*el fenómeno de la tradición oral en las lenguas indígenas* (en general, y de los añu

---

<sup>82</sup> C. Lenkersdorf 2002:185s.

<sup>83</sup> E. Sapir 1980:250



en particular), *no sólo supone informaciones históricas, familiares, religiosas o míticas, sino también una composición ligada a ellas como algo más que un vehículo: como un valor per se de su cultura y de su excelencia idiomática*<sup>84</sup>.

Esta forma del *cortar lengua* corresponde, pues, a una forma literaria propia de los añú, que señala valores formales dentro de su oralidad, que ha tenido y aún tiene en la actualidad, una importancia capital, no sólo en relación con desarrollos estilísticos y usos formales de la lengua, sino a valores esenciales de su cosmovisión, la que se presenta, digamos, poéticamente expuesta en sus cantos y narraciones, los que de por sí, *“poseen una “composición”, un arte combinatorio sin el cual sería imposible su transmisión a lo largo de las generaciones*<sup>85</sup>, y que les permite sostener la memoria histórica, los valores éticos, los conocimientos y las normas de convivencia que hacen posible sostener su visión del mundo. De allí que los añú diferencian claramente, lo que corresponde al *cortar lengua* como equivalente de una conversación subjetiva sobre el pasado o a recordar cualquier evento, de lo que corresponde a *cortar lengua* como *canto*, pues, indudablemente, ésta última supone, además del conocimiento de la tradición, el dominio de los rasgos formales que implica su composición, los que por demás están conectados con el carácter de la información que expresan, ya sea ésta religiosa, cosmogónica o histórica. Por lo que su dominio y transmisión permite la persistencia de la cosmovisión de la cultura, en tanto que práctica de la cosmovivencia. Así, y para concluir este aparte, coincidimos con Montemayor cuando establece que, *“La relación entre ciertas zonas de resistencia cultural*

---

<sup>84</sup> C. Montemayor 1999:9. Los paréntesis son nuestros.

<sup>85</sup> C. Montemayor 1998:11

y el uso ritual de la lengua aún en comunidades donde el bilingüismo se acrecienta es, repito, uno de los casos preclaros en que el idioma representa la vida de los pueblos<sup>86</sup>

### 3.1.- atareein kiite. *Cortar/compartir fluido*

Ahora bien, la frase: atareein kiite jounükü, se presta para precisiones aún mayores que no podemos dejar de lado, pues, son contentivas de la relación entre esta forma de habla y la cosmovisión de la cultura. Así, y en primer lugar, la presencia del verbo -aree- (*cantar*) implica que en este particular uso de la lengua; o mejor, del proceso de construcción verbal, el hablante se transforma, haciéndose más un *ejecutante especial*, que hablante común de la misma. Podríamos decir que el dominio de esta forma de *corte de lengua* es el que hace al hablante del añú propiamente dicho. Esto porque se entiende, que el acto de *cantar* implica no sólo el conocimiento del idioma en cuanto tal, sino al dominio de la forma particular requerida por ese tipo de construcción, y asimismo, en cuanto a los contenidos a expresar en esa especial forma discursiva.

En otras palabras, se requiere que el *ejecutante* domine aquello que constituye la memoria, digamos, significativa de la cultura; los acontecimientos que se entienden trascendentales, pero igualmente, la forma en que estos pueden así, ser recordados y expresados en forma de *narración cantada*, y la que sólo tiene lugar, como parte fundamental de su cosmovivencia, en momentos muy particulares, esos, en los que de alguna manera son revividos en la memoria y el decir del narrador; y a través de él, en la de la audiencia, pues, sólo por la acción del *canto* (-aree-), la memoria, la historia y en

---

<sup>86</sup> C. Montemayor 1999:7

definitiva, la cosmovisión, *emergen vivas* (-ou-) hechas *palabra* (-nükü), de la boca del *ejecutante* al oído y sobre todo, al corazón de quien le escucha.

Así, el *cortar/compartir lengua* como *cantar* obliga entonces, al dominio por parte del *ejecutante* de una métrica particular, a partir de la cual se construye la narración. En ella, generalmente una frase o una palabra sirve de marca para los cambios en las acciones dentro de la trama de aquello que se narra, lo que pareciera estar relacionado además de un recurso mnemotécnico del *ejecutante*, con la especificidad del género. Esto lo decimos, por cuanto es posible narrar el orden del día, lo ordinario o extraordinario de la cotidianidad y no por ello la narración se hace *canto*. O para decirlo con otras palabras, el *cantar* está sujeto en este punto, al contenido a narrar, por lo que el canto sólo es imprescindible cuando su contenido trata de memorias históricas, religiosas, míticas o en la manifestación de los sentimientos conectados a una particular forma del cortejo sexual y matrimonial, por así decirlo. Todo ello, como parte del ejercicio de su cosmovivencia y en correspondencia con una cosmovisión que le es propia.

Por otro lado, el -aree- como acto de *habla* o construcción discursiva de la lengua, se encuentra sometido en la frase al rigor de varios términos que lo conducen semánticamente, en cuanto a la intencionalidad y propósito del *ejecutante*, además de imponerle una condición física al cuerpo en el momento de la ejecución. Nos referimos con esto a la importante presencia y función de los términos: -eii y kii-, a los que nos dedicaremos en detalle muy en breve. En todo caso, por los momentos nos conformamos con decir, que éstos términos singulares en la lengua, y su presencia en el enunciado, obligan al verbo -aree- al sentido significativo de un *cortar/compartir lengua* como *ejecución* o *interpretación*, más que como *uso* común de la misma.

Eso por una parte; por la otra, la presencia del sufijo aspectual relator de multiplicidad: –naa, constituye sin duda, una marca de la forma en que ha de producirse tal *ejecución o interpretación del corte de lengua*, pues, éste supone una especie de acción continua, consecutiva y sobre todo, fluida, que obliga a un ritmo en el *habla*, y por supuesto, a una musicalidad. Todo lo cual, en definitiva, es lo que hace posible, el paso del *habla al canto*.

### 3.1.1.- –eii- : *soplo/aliento interior, social y cósmico*

Sin embargo, no todo está dicho a este respecto, pues, si permanecemos en la observación de la frase: atareein kiite, notamos que pareciera imposible separar el término –aree- (verbo *cantar*) de su inmediato modificador y modificado –eii-. Ello por cuanto, ambos términos se presentan implicados en el mismo acto de *ejecución o interpretación* de la lengua. Más, por si esto fuera poco, la doble implicación se ve reforzada en su sentido significativo por la frase-conjunción inmediata: kiite. Así, los dos términos colocan al sujeto *ejecutante* en una posición, digamos, límite, correspondiente a un contexto espacio/temporal que sólo puede ser entendida en los términos de la cosmovisión que la genera y de la cosmovivencia que la reproduce. De esta manera tenemos, pues, que tanto –eii- como kiite tienen implicaciones profundas para una verdadera comprensión y traducción de la frase completa: atareein kiite. Lo que de manera precisa, intentaremos abordar en este momento.

En primer lugar, debemos decir, que hasta ahora hemos estado traduciendo el término –eii- como *soplo/aliento*, lo que indudablemente, está referido a un costado de su sentido total; en otras palabras, tal traducción cubre muy bien lo que sería el sentido,

digamos, incorpóreo o inmaterial de su significación. Más, es una verdad, que ésta no es la totalidad significativa que la para la cultura añú este término posee.

En efecto, -eii- puede igualmente traducirse de acuerdo a sus implicaciones sociales. En este sentido corresponde a la designación de *padre*, lo que pareciera tener que ver con la función de sustentador material de la familia, o mejor dicho, el *padre* como *aliento* material dentro de la cultura. Por esta vía tenemos que “tei” puede a un tiempo ser *mi padre* pero también *mi aliento* o *mi soplo* como expresión de la relación de *padre-hijo* o como expresión de *vida* o *sustento individual*, todo ello dependiendo del contexto o de la intencionalidad del hablante. Pero, en todo caso, es claro que en su sentido material y social tiene que ver con el hecho de que es el *padre* quien socialmente está encargado de proveer los bienes materiales de subsistencia. Así, el *padre* (-eii-) es entendido como el *aliento material* de la familia.

Por otro lado, esta relación significativa entre *soplo/aliento* y la acción de sustento material como función del *padre* al interior de las familias, pareciera estar igualmente conectada a la relación que en el mismo tono establecen los añú con el soplo del mundo: joutei. Vale decir, el viento como elemento que alienta a los hombres de agua para poder producir los bienes materiales de subsistencia, lo que hace despejando el espacio de la lluvia y la tormenta, las que se entienden como negativas, pues, en efecto, no es posible salir a pescar en tiempos de tormenta. De allí que, la aparición de joutei (“viento”), indudablemente, es entendida como benéfica por los añú, en tanto que él empuja con su *soplo/aliento* las embarcaciones hacia las zonas de pesca o captura, o también, enfrentándose a la tormenta, obligándola a desplazarse de sus lugares de habitación, alejando de ellos el peligro de los rayos y las centellas siempre temidos. De tal manera,

pues, joutei (*él/emerge/mi/soplo-aliento-padre*), pudiéramos decir, es la manifestación sensible del gran padre del mundo, el que con su *soplo/aliento* es el gran sustentador de los hombres de agua; en fin, joutei se nos presenta como la metáfora de Dios.

Sin embargo, y hablando con propiedad, -eii- se refiere a una especie de *soplo vital*, y que muy bien pudiera traducirse como “*espíritu vivo*” (muy a pesar del desprestigio que éste término, al igual que el de “*alma*” [a’ín] ha sufrido por parte de la ciencia), aliento invisible pero indudablemente presente, que permite o sostiene la vida del cuerpo, y que se manifiesta, muy particularmente, a través de la palabra. Decimos que se trata de un “*espíritu vivo*”, por cuanto su distanciamiento o separación puede implicar la enfermedad y hasta la muerte, momento éste, en que el “*espíritu vivo*” (-eii-), inicia como nikii (“*sufriente*”) su largo viaje hacia a’*inmatualee* (*el lugar de los añú muertos*). Así, -eii- (*soplo/aliento*), se muestra como un hilo fluido que es capaz de conectar ambos estados: el de la vida y el de la muerte.

Su principal enemigo: waunnü, posee su misma fluida naturaleza, pero con un sentido total y radicalmente contrario y negativo. Waunnü es entonces, un *soplo/aliento* que enferma a los hombres, y cuando esto sucede, el sujeto (*awayuwu, el enfermo*), lo primero que tiende a perder es la voluntad del habla. Como se recordará, waunnü es el término que los añú consideraron más apropiado para identificar a los conquistadores que con su *hacer* se mostraron como espíritus malignos que les esclavizaron y les condenaron al silencio.

Finalmente y en correspondencia con lo anterior, -eii- también está relacionado con el sentido significativo de “*voz*”, y a su través, con la *palabra* (nükü), y que en el momento del atareein cumple el trascendental objetivo de vivificar la memoria. Ello es así, porque: “*En efecto, en la voz la palabra se enuncia como recuerdo, memoria en acción de un*

*contacto inicial en el origen de toda vida y cuya huella permanece en nosotros, como símbolo de una promesa*<sup>87</sup>. Se trata en fin de cuentas, y tal como señala el mismo autor: “Cada sílaba es soplo, con el ritmo del latido de la sangre; y la energía de ese soplo, con el optimismo de la materia, convierte la pregunta en información, la memoria en profecía, y disimula las marcas de lo que se ha perdido y que afecta irremediabilmente al lenguaje y al tiempo. Por eso, la voz es la palabra sin palabras, fino hilo vocal que nos une frágilmente...”<sup>88</sup>

### 3.1.2. kii- : *la experiencia del límite*

**P**ero, por si todo lo anterior fuera poco, la presencia de la expresión kiite al interior de nuestra frase, potencia el sentido significativo de la misma en una dirección que pudiéramos considerar como “sagrada”. Ello por cuanto la expresión kiite se refiere a un estado o condición de límite en el que se coloca el sujeto “yo” (-te), al ubicarse en la invisible línea de dos mundos en el momento de ejecutar el -aree-. Es decir, el *ejecutante* logra su cometido de *cortar/compartir* el canto, en acuerdo a su estado de kiite, su posición espacio/temporal entre el mundo físico material del presente y el mundo no físico, pero igualmente sensible, del pasado.

Es por ello que kii- es la palabra que determina la condición del sujeto en un límite espacio/temporal, y que puede ser, por momentos, traducida como “*sufriente*” de aquel que la experimenta; pero también, como estado “*ideal*” o “*en su punto*” del sujeto. Así por ejemplo, en el momento en que morimos (desprendimiento de -eii- de nuestro cuerpo

---

<sup>87</sup> P. Zunthor, 1991:14

tocado por waunnü), pasamos al estado de nikii outikai (*él muerto sufriente*); o asimismo, en el momento en que revivimos el pasado a través del canto: atareein kiite. Y esto es así, porque se supone que en el momento en que se canta la memoria, se produce una vinculación con el mundo de los muertos, aquellos que han perdido la condición del habla y por lo que en la vida cotidiana está prohibido nombrar. Por eso, todo difunto es nikii (*él sufriente*), y ni siquiera sus familiares más cercanos (madre, padre, hermanas o hermanos) vuelven a mencionar su nombre, pues, se supone que al hacerlo, *el sufriente* (que está vivo), puede llegar a interrumpir su viaje hacia a'inmatualee y regresar a casa, enfermando a todos con su soplo (-eii).

Así, el canto o *cortar fluido*, hace posible reducir las consecuencias de revivir los muertos, pues, en el canto, *el sufriente* no es otro que “yo” (-te); es decir, el sujeto que canta. De tal manera que, quien ejecuta el canto debe poseer la cualidad de poder permanecer en el límite espacio/temporal que designa kii-. En el acto del canto, *el ejecutante* asume la condición de *sufriente*, despojando así a los muertos (personajes de la narración) de la escucha, por lo que por esta vía pudiéramos decir, que el momento de la narración toma la condición más profunda y significativa de lo que conocemos como ficción. Ello por cuanto, para los añü, el momento del canto es absolutamente real; es decir, se trata de la revivificación y revitalización del pasado a través del *soplo/aliento* cantado (areeii). De tal forma que todo: espacio, tiempo y hecho narrado, cobra vida en la memoria del auditorio sin llegar a detener a los *sufrientes* nombrados en el canto, en su inexorable viaje al espacio/tiempo al que ya pertenecen.

---

<sup>88</sup> ibidem, 1991:15



Queda claro entonces, que la acción del canto no es labor común; es decir, sólo la *ejecutan* aquellos, y particularmente aquellas, que se han preparado para ello, pues, su *ejecución* requiere de: a) el dominio de la lengua en sus más profundas implicaciones configuradoras; b) dominio de la forma o arte de composición del cantar, es decir, conocimiento y control sobre el género; y c): conocimiento de la memoria, de los acontecimientos históricos y trascendentales de la cultura.

Finalmente es importante decir también, que el cantor o *ejecutante* no sólo reproduce de manera fidedigna lo que constituye la memoria, sino que debe ser parte de su arte, la posibilidad de introducir cambios digamos, formales, ello en atención, tanto a la demostración de su capacidad artística y creativa, como en función de mantener la atención de su auditorio. Eso por un lado; por el otro, tal capacidad inventiva o creativa también dependerá del tipo de narración que *ejecute*, pues, muy bien puede tratarse de una narración cuyo contenido corresponde a tramas vinculadas a los orígenes mismos de la cultura (*Cantos Cosmogónicos*), como de relatos de acontecimientos históricos o en los que se registran cambios fundamentales para la cultura (*Canto de la Historia*). En ambas, las posibilidades de invención se ve limitada al apego de lo que se narra. Pero muy bien pueden ser narraciones para divertimento (*Canto de lo cotidiano*), en los que la estructura del canto se flexibiliza al punto de permitir la improvisación del *ejecutante*. En fin, y como vemos, se trata de tipos de narraciones dentro del mismo género, pero en las que se exige al *ejecutante*, las condiciones que anteriormente hemos señalado: dominio de la lengua; dominio del género y conocimiento de la memoria.

### 3.2.- atareein kiite jounükü: *Canto de uno. Canto de todos.*

El hecho cierto de que la ejecución del canto obligue a un conocimiento y dominios singulares, no implica en modo alguno que la actividad se individualice en cuanto al contenido expresado por el cantor. Vale decir, muy a pesar del reconocimiento social que el cantor o *cortador de lengua* posee dentro de la comunidad, es claro para la cultura que aquello que él sabe narrar con su *soplo/aliento fluido*, es o forma parte del conjunto de la cultura y, por lo tanto, perteneciente a todos por igual y sin autoría determinada.

Esto lo decimos no sólo en lo que se refiere a los cantos que hemos denominado como *Cosmogónicos* e *Históricos*, cuyo contenido, evidentemente, corresponde a la memoria colectiva, a creaciones sociales de larga duración o, por qué no decirlo, a la mitología del grupo, las que constituyen representaciones singulares de su tradición oral; sino que igualmente nos referimos a aquellas que resultan de la improvisación de un cantor singular en un momento y caso determinado (*Cantos de la Cotidianidad*).

Esta condición social de los cantos pareciera estar conectada al hecho de que ellos constituyen una forma o género particular de la lengua. Lo que sin lugar a dudas, tiene que ver con la idea de *wakuaipawa*. Es decir, una de las maneras en que *wakuaipawa* como idea central de la cosmovisión añü se manifiesta en la cosmovivencia es precisamente, a través del *-aree-*: el canto. Tal hecho hace que el canto, resultado de un dominio individual, se convierta en un hecho y un producto social, colectivo, en tanto expresión de una misma visión del mundo *cortada/compartida*, y de un mismo destino.

En este sentido, llama la atención que una forma de canto, de evidente origen europeo como la décima<sup>89</sup>, fuera asumida por los añú como elemento que en la actualidad los identifica en el contexto de la cultura nacional, pero interiormente, como algo que se asume como parte de wakuai-pawa; sin embargo, es reconocido, que el ejercicio de este género particular sí provoca la condición de autoría individual en quienes lo ejecutan. De alguna manera, la décima, como arte vinculado a la escritura y por tanto, a la autoría individual, tiende a reproducir en la cultura añú esta misma autoría, aunque la mayoría de los decimistas pertenecientes a esta cultura, lo hacen oralmente, es decir, de memoria.

En efecto, el canto en el género de décima es particularizado por la comunidad en aquellos que lo ejercen, lo que puede ser considerado como elemento de prestigio, en tanto que éstos han hecho posible, una especie de reescritura de la historia de la cultura a partir del mismo. Sin embargo, hay casos en que su función social se sobre impone a la creación individual en virtud del mantenimiento de elementos culturales considerados como esenciales para el grupo. Expliquemos mejor esto con un ejemplo común:

Un aspecto esencial del cortejo sexual o matrimonial lo constituye sin duda, la habilidad o condición del hombre en producir un canto especialmente dedicado a la mujer deseada como pareja. Es decir, el hombre debe ser capaz de crear un canto particularmente dirigido y comprendido, únicamente, por la pareja deseada. Con anterioridad, este canto particular debía hacerse utilizando la llamada *trompa*, instrumento musical metálico que utiliza la cavidad bucal como caja de resonancia. Por tanto, el mensaje verbal enviado se presentaba prácticamente cifrado dentro de la melodía entonada instrumentalmente por el

---

<sup>89</sup> También conocida como Décima de Espinel. Género que se estructura mediante 10 estrofas de 10 versos octosilabos cada uno, y a través del cual se cuenta una historia. Los añú son bien conocidos como conocedores del mismo por la población criolla en general.

pretendiente, por lo que se hacía literalmente ininteligible para la mayoría de quienes le escuchaban.

En la actualidad, el mensaje sonoro de la *trompa* ha sido reemplazado por la obligatoriedad de composición de una *letra* en décima por parte del pretendiente, la que debe ser *cantada* en dedicación a la pretendida, en una especie de *serenata* en la que el pretendiente se hace acompañar por sus tíos maternos, en señal de sus sanos y justos propósitos. La exactitud y belleza en la construcción de esta décima hablará, en parte, de las cualidades del pretendiente en función de su aceptación por parte de la pretendida y sus familiares. Ahora bien, justo es decir, que la mayoría de las veces, los pretendientes para la creación de esta décima han de valerse de los conocedores del género, quienes han de ser fundamentalmente parientes del mismo, para que de esta manera, la prueba sea considerada pertinente por parte de la familia de la pretendida.

En todo caso es evidente, que el nuevo género de canto ha sido incorporado en acuerdo a la cosmovivencia de la cultura, de manera tal, que aún siendo en castellano y resultado de una creación y composición individual, su incorporación se da en términos de la obligatoriedad de que su sentido esté dirigido a intereses familiares, sociales y comunitarios, los que le someten a su colectivización en justa correspondencia con la cosmovisión del grupo.

De esta forma, tanto los cantos tradicionales como *corte de lengua* como el canto de décimas constituyen hoy día, una de las principales manifestaciones de lo que se considera *wakuaipawa* o *hacer* de la cultura. Sin embargo, son bien claras para los años, las diferencias entre ambos tipos de canto. Así, el canto tradicional como expresión originaria es reservado en su ejecución para aquellos momentos y rituales correspondientes a la memoria, digamos,

propia y que se resguarda de cualquier intervención. Es por ello que, por ejemplo, para el tiempo de construcción de una nueva casa se *corta/comparte* el *Canto de la casa*; para los tiempos de tormenta se *corta/comparte* el *Canto del rayo y el trueno*; para el tiempo de la primera menstruación de las jóvenes se *corta/comparte* el *Canto del Murciélago*; para el tiempo en que aparecen los patos silvestres en las inmediaciones de la laguna, se invocará el *Canto del Ta'tüi (abuelito)*; y así, el tiempo es dividido según los hechos que acontecen con regularidad, y a cada tiempo y hecho corresponde un canto que pareciera cumplir el papel de consustanciar el tiempo del mundo con el tiempo de los hombres.

Por su parte, el canto de décima, correspondiente al periodo de intervención de la cultura, expresa más bien el proceso de reconfiguración del mundo a que la cultura se ve obligada en función de mantener su propia cosmovisión. Vale decir, la ejecución del canto de décima es parte fundamental en algunas celebraciones religiosas (la fiesta a Santa Lucía por mencionar una), en las que el catolicismo está fuertemente presente. De allí que el canto de décima es correspondiente a los nuevos elementos religiosos. Más, en lo que respecta a celebraciones propias, no es posible el uso del nuevo canto; muy por el contrario, es rechazado por impropio. De igual forma, las celebraciones religiosas con canto de décima, no son coincidentes con los tiempos marcados por el canto tradicional o *corte de lengua*. De tal manera que durante todo el año, ya sea en el tiempo originario con el canto tradicional o *corte de lengua*, como en el tiempo "cristiano" con el canto de décima, los años están cantando, en una permanente celebración a la vida.

Para concluir, debemos decir, que nuestra primera intención era adentrarnos en cada uno de los textos del canto tradicional, algunos de los cuales mencionamos líneas atrás. Y aún hubiésemos querido hacer una relación más detallada entre canto tradicional y canto de

décima como parte del proceso de transformación cultural dentro de la misma cosmovisión. Sin embargo, ello no es posible en primer lugar, porque tal como señalamos, los cantos cubren la casi totalidad de situaciones de cosmovivencia. De tal manera, que un examen minucioso de este tipo implicaría en sí, una nueva tesis, pero indudablemente, un estudio de esta naturaleza queda pendiente. En segundo lugar y en relación con lo anterior, estamos conscientes de los límites formales de toda tesis de grado y que su observación pone coto a lo que fuera nuestra primera ambición.

No obstante, consideramos que el examen detallado de uno de los textos más significativos para la cultura, pudiera servirnos al propósito de demostrar la presencia y vigencia de su cosmovisión, tejida en una trama narrativa singularmente interpretada en una de sus formas de uso de la lengua. Es por ello que, sólo atenderemos en cuanto a análisis, al que consideramos el texto de tradición oral por excelencia entre los añú, aquel que da cuenta de su creación cultural más importante y que define su existencia en el agua y la perseverancia en su visión del mundo: la casa.



### 3.2.1. Areei jallakarü: Canto de la Casa.

**E**sta es la historia<sup>90</sup>.

*“En los comienzos, la “gente de antes” (paraañunkan), no tenía donde vivir, la tierra estaba desolada y todos sufrían las inclemencias del sol, el viento, la lluvia; los elementos en fin, eran el agobio de los hombres. Así, las inmensidades eran el pesar del hombre: Tierra desolada y mar infinito. El hombre allí, en medio de su abandono, no tenía salida. Hasta que un joven, el primero de su familia, el primogénito (apañakai), decidió penetrar una de esas dos inmensidades: el agua.*

*Aventurándose en el mar, apañakai, estuvo bogando por varios días sin encontrar ningún lugar. Derrotado, decidió regresar al lugar donde todos esperaban sus noticias. En el retorno, recogió un tallo que flotaba en las aguas y con él, llegó donde sus padres, quienes, al verlo, se sintieron defraudados. Apañakai, alargó de su mano, triste, el tallo misterioso, que fue a clavarse en la orilla de la playa y en un día y una noche dio lugar a un frondoso árbol, que sirvió de hogar a los antiguos desde entonces”.*

Lo primero que debemos ratificar es que se trata de un hecho reconocido el que la estabilidad y desarrollo cultural de un grupo esté determinado en buena parte, por el desarrollo de una tecnoeconomía acorde a un conjunto de factores ambientales propios del espacio que ocupan. Ello por cuanto, la búsqueda de la alimentación y la manera de

<sup>90</sup> Versión narrada de Alberto Sánchez (+ 1996) apañakai de los Sánchez de Puerto Cuervito. La versión cantada y bilingüe se presenta al final como anexo.

producirla (el trabajo), son condicionantes en el proceso cultural de los grupos humanos, y muy particularmente, en los grupos indígenas suramericanos.

En este sentido, es altamente significativo el hecho presente en el relato, según el cual, unas condiciones de vida inhóspitas, impulsan al surgimiento del héroe en la búsqueda de un lugar habitable, vivible. En su viaje, éste, más que realizar un hallazgo parece ser el receptor de un don: el *árbol de la vida*, otorgado por las aguas, que así se convierten en las grandes benefactoras o dadoras de vida a los hombres; es decir, se convierten en la gran madre de los hombres de agua.

Ahora bien, el árbol que mágicamente crece en las orillas de la playa desolada, no es otro que el mangle (*inkii kunun maanglakarü*), porque en efecto, toda la cuenca del lago, alrededor de sus deltas, lagunas y ríos, está habitado por espesos bosques de mangles de diferentes variedades y especies, y que milenariamente han servido y constituyen, un verdadero soporte de los añú, tanto desde el punto de vista material como espiritual, tal como el canto lo expresa.

El ecosistema manglar es realmente singular, representando una de las fuentes de vida más importantes para el mar. A su alrededor se acoplan, muchas veces, y este es el caso de la laguna de Sinamaica, otros ecosistemas que brindan una extraordinaria capacidad de sustento y supervivencia a las poblaciones humanas. De esta manera: la enea, la majagua (*hibiscus tiliaceus*), se acoplan junto a otros helechos, gramíneas, leguminosas como la java, y otras algas, formando conjunto con una innumerable cantidad de especies animales,



tanto reptiles, peces, crustáceos y aves las que no hay duda, han sido siempre principales fuentes de alimento para la población añú.<sup>91</sup>

Queda claro entonces las inmensas posibilidades materiales que el ecosistema manglar-laguna ofrece a los añú para establecer su hábitat y su forma de vida. Más aún, es totalmente explicable que su canto de origen esté relacionado al nacimiento del manglar y a su presencia en el agua. Así, la posibilidad de vida es otorgada por el agua. Don que se concentra en el tallo-simiente de un árbol acuático: el mangle, que a su vez, contiene o permite la vida a una fauna acuática, aérea y silvestre, que son el sustento de la comunidad, convirtiéndose desde entonces, el árbol, en la casa, el hogar de los añú.

Esta especie de determinismo ecológico en la construcción del canto de origen de la casa añú y de su civilización, pudiera quedar aún más claro si lo relacionamos con una versión acerca del origen de los wayuu (grupo también Arawak, y con quienes los añú comparten el territorio de la península de la Guajira venezolana). Así, la versión del origen de los wayuu dice que *“el guajiro ha pensado que existió la gran madre: la noche, y el gran padre: la claridad del cielo. Este tuvo dos hijos gemelos: el sol y la luna. La gran madre también tuvo sus dos hijos gemelos: la tierra y el mar, el sol fecunda el mar, el hijo del mar (juyá), fecunda la tierra, de la cual surgen todas las generaciones.”*<sup>92</sup>

Aquí es posible destacar varios elementos importantes. En primer término, para ambos grupos el agua cumple un papel trascendental. Para los añú, las aguas sellan el espacio en el cual la comunidad está destinada a vivir. Se trata de la contraposición abismal

<sup>91</sup> “Importancia del Manglar para la Región Zuliana”. Ministerio del Ambiente y de los Recursos Naturales Renovables. Febrero 28 de 1980. Serie Informes Técnicos.

<sup>92</sup> Paz Ipuana, Ramón: Versión recogida por Humberto Márquez en: Tres Versiones del Origen de los Guajiros. Ponencia presentada en el I Simposio de Literatura Zuliana. P.2.

entre la inmensidad de las aguas y la desolación de la tierra, en un tiempo que se muestra caótico, lo que se convierte en motivación del surgimiento del héroe cultural, a quien el agua otorga el elemento que hará posible la vida del grupo luego de la transformación del tallo-simiente en árbol de vida.

Para los wayuu, en cambio, el mar (las aguas) parece a quien va a convertirse en padre de las futuras generaciones humanas paridas por la tierra. De esta manera, si para los añú la madre directa y portadora de civilización es la inmensidad de las aguas; para los wayuu, esa misma inmensidad sólo guardaría relación con las generaciones humanas, en cuanto que es la que da a luz a quien será su futuro padre: Juyá, el agua celestial.

En segundo lugar hay de hecho, una diferenciación entre las aguas primordiales. Una está en relación directa con el hombre y le otorga la vida. La otra está en una relación de verticalidad y es portadora de vida, sólo luego de su ascenso y conversión en lluvia. Este dato nos parece realmente importante, por cuanto nos permite orientar las diferencias cosmogónicas entre ambos grupos y definir con mayor claridad las particularidades de la cosmovisión añú.

En tercer lugar, en ambos grupos el peso cosmogónico está situado en el lado de la madre, cuestión que tendrá un peso fundamental en la organización social de su cosmovivencia y que se ve corroborada en los diversos estudios etnográficos acerca de los mismos. Sin embargo, la madre para los añú es el agua del mar, el agua celeste en todo caso, es nociva para la comunidad. A la inversa, los wayuu entienden que Juyá (*él lluvia*), es el padre engendrador de Mmá: la tierra madre. De igual manera, se destaca en ambos grupos la noción masculina de la lluvia. Sólo que para los añú, tanto su origen como sus

acciones constituyen la presencia y restitución del caos del principio; mientras que para los wayuu, juyá es un dios, y como todo dios, es portador de la vida y de la muerte.

Es evidente entonces, la separación entre las culturas y sus respectivas visiones en su relación particular con los elementos de la naturaleza, con su hábitat. De allí que pensemos que a *“estas diferencias ambientales parecen haber correspondido grosso modo diferencias culturales, no por causa de ningún determinismo geográfico, sino más bien por la progresiva adaptación de los diversos grupos indígenas prehispánicos, a un determinado conjunto de factores ambientales”*.<sup>93</sup>

En definitiva, para los añú el agua de abajo es dadora de vida, es madre; mientras que el agua de arriba o agua celeste, por su vinculación al rayo y el trueno es de cierto peligrosa, hasta mortal, y su presencia restituye los tiempos del origen y la no civilización en tanto que impide el ejercicio de su *hacer* fundamental: la pesca. Para los wayuu es totalmente a la inversa, es la tierra quien otorga la vida a su comunidad y el agua de abajo y los que de ella viven, son considerados indignos.

Pero además, el relato añú dice que:

*“todos vinieron a ver el árbol, y notaron, que el follaje era como la cumbre del cielo, y dejaba un gran espacio en su interior. Entonces entraron, y vieron cómo dentro del árbol habían muchos animales que se dejaban comer”*.<sup>94</sup>

La presencia de un árbol cósmico que guarda en su interior toda el agua del mundo y todos los peces del mundo y del cual, todos los hombres viven, es atestiguado por diversas culturas indígenas americanas. En efecto, para los añú, el manglar se constituye en ese árbol cósmico, centro alrededor del cual se construye la cosmovisión y el proceso civilizatorio de la cultura a través del trabajo manifiesto en el *cortar/compartir* que define

la forma de vida de la comunidad. Pero, más que una definición material, que lo es sin duda, constituye una importante definición espiritual y sobre todo, ética, en cuanto la valoración horizontal de la existencia en su relación con los otros sujetos del mundo. El relato culmina diciendo que, luego del nacimiento del árbol y de las posibilidades alimenticias que brindaba, los añú, lo habitaron para siempre, “*como eternos*”. Así, es totalmente comprensible la forma en que aparece construida la trama del canto, dado que efectivamente, el mangle colorado (*Avicinia Nitida Jacq.*), por ejemplo:

*“se distingue por el complicado entrelazamiento de sus raíces, las cuales quedan en su parte superior fuera del agua y, de esta manera, el aire puro puede penetrar a través de los poros o lenticulos”... “Tal vez fueron las raíces aéreas de los manglares las que inspiraron a los grupos humanos que se han asentado a sus alrededores, la construcción de viviendas palafíticas dentro del agua, ya que sus raíces recuerdan a los horcones sobre los cuales descansan los palafitos.”<sup>95</sup>*

Debemos agregar a la corroborada intuición de la arqueóloga, que el palafito no sólo es la imagen del árbol, sino que es el árbol. Es decir, su confección se hace a partir del árbol y de los otros ecosistemas con él acoplados. Se produce de esta manera, una unidad indisoluble y perenne entre el hombre, el cosmos y la naturaleza, pues, ¿qué es el palafito, sino una reproducción humana del manglar? Se trata de la configuración humana del *hacer* del mundo. Configuración que se expresa en los mismos términos, pues, según esta cosmovisión es imposible la separación de la representación en sus elementos individuales, sino por el contrario, a la intuición presente en el pensamiento añú y de su oralidad, le está

---

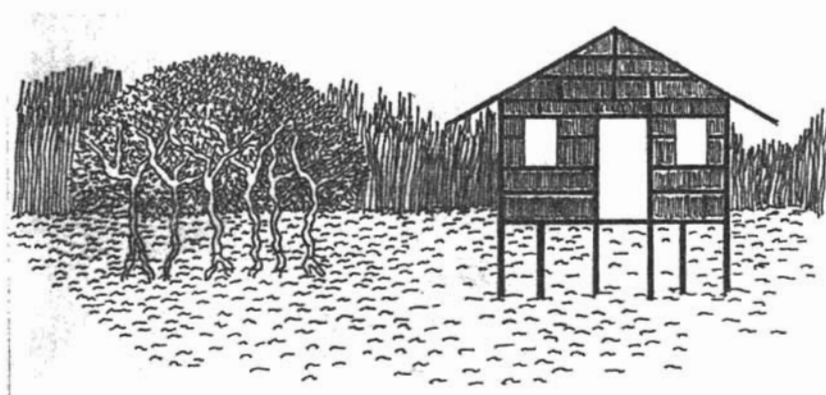
<sup>93</sup> M. Sanoja, 1970:29

<sup>94</sup> J. Quintero Weir, 1999:10

<sup>95</sup> E. Wagner, 1980:12

dada una sola totalidad indivisible, ya que todo puede derivarse de todo, porque todo está conectado con todo, pues todo vive, tanto en el tiempo como en el espacio.

Así, los pilares fundamentales de la casa, su estructura y pisos, son brazos de mangle entrelazados, fuertemente trabajados; mientras que las paredes que lo recubren y el cielo de su techo es un vigoroso y resistente tejido de enea y majagua que respira, tal como se presenta a la percepción el tejido del ecosistema en su estado natural.



Se nos presenta el canto como la construcción narrativa en la que se condensa un tiempo incalculable de observación y de *hacer* con el mundo. Pues, sería obtuso no ver en el palafito el tiempo de cálculo y configuración abstracta, que sólo puede obtenerse como proceso creador en el *hacer*. El relato, en todo caso, lo que hace es sintetizar el proceso, dejando sentado que todo ha de encajar en su lugar. La creación es en el pensamiento añú, un proceso en el que la precisión del lugar de cada cosa es por un lado, el resultado de la visión práctica que lo impulsa, la solución a una necesidad trascendental; pero por el otro, es la manifestación de la esencia de su visión del mundo, y en la que suprimir cualquiera de los elementos rompería la armonía. Hablando con propiedad, la aparición en el relato del

árbol-casa, hace posible la organización del mundo; es decir, de la cosmovisión y su cosmovivencia.

Por otro lado, es apañakai el personaje central que decide buscar otro lugar. Esto como hemos visto, tiene una profunda significación en el orden social. Es él quien recibe de las aguas la semilla del árbol. Pero además, literalmente el *corte de lengua* dice:

“ntunacha napütü naurí”                      “el ramito se extendió de su mano, voló”

De tal manera, que se trata más bien de un desprendimiento desde la mano del apañakai mediante el cual el tallo-simiente da origen al orden del mundo: la casa. Sin embargo, este hecho pudiéramos interpretarlo desde dos perspectivas.

Una primera la constituye la valoración religiosa del espacio, “*es decir, ante todo de la vivienda y de la aldea. Una existencia sedentaria organiza el “mundo” de una manera muy diferente de cómo lo hace la vida nómada*”<sup>96</sup>. Lo que nos lleva a establecer otra sustancial diferencia entre los añú y los wayuu, que nos interesa destacar en función de consolidar la visión de la cultura añú y su pensamiento expresado en sus construcciones narrativas.

En este sentido, ciertamente los datos históricos señalan que a la hora del “descubrimiento” y la conquista, y posiblemente, en tiempos precolombinos, los añú habitaron también la costa marítima, la orilla occidental del lago de Maracaibo y las márgenes de los ríos meridionales de Sinamaica como el río Limón<sup>97</sup>. Siendo así, se pone de manifiesto, por un lado, la antigüedad de la que da cuenta el texto mismo, pues, éste remite a tiempos inmemoriales en los que se sucedió el proceso de transformación del

---

<sup>96</sup> M. Eliade, 1978:59

<sup>97</sup> E. Wagner, 1980:18

grupo al sedentarismo; y por el otro, a su separación definitiva del grupo filial con quien comparte territorio. Es difícil, por no decir imposible, determinar la fecha más o menos probable acerca de esta ruptura. Johannes Wilbert (1959) ha dicho que Swadesh, en base a cálculos léxico-estadísticos, plantea que hubo una separación hace unos 2.000 años antes de Cristo. Para Esteban Emilio Mosonyi<sup>98</sup>, la fecha parece ser más reciente. Lo importante de todo esto es que podemos pensar que el canto expone, no sólo una especial manera de explicar una presencia, sino el origen de la comunidad, social y culturalmente hablando. Al mismo tiempo, pudiéramos decir, que tal origen se produce en contraposición de la estrecha relación que siempre ha existido entre ambos grupos. El uno, definido como grupo que vive en un espacio intermedio entre el agua, la tierra y el aire, definiendo así su inmovilidad, su sedentarismo. El otro, eminentemente telúrico y sujeto al movimiento de las lluvias (Juyá), se desplaza, en un espacio restringido.

Por otro lado el árbol-casa que vive en el agua, presenta un extraordinario equilibrio que brinda una condición estable y de comunión entre los sujetos del mundo, los hombres incluidos. De allí que tal equilibrio presente en el canto, sea la indicación de la estabilidad alcanzada por la cultura, la que en definitiva hace posible la vida. Así, *“de forma más o menos manifiesta, la vivienda es considerada una imago mundi”*<sup>99</sup>

Ese mismo simbolismo podemos atestiguarlo en otras culturas. Por ejemplo, entre los barí de la Sierra de Perijá encontramos un relato acerca de la necesidad del orden interior de la casa en función del orden cósmico y social. Así, nos relataba en una oportunidad Manuel Arostomba, barí de la comunidad Bagkúbarí:

---

<sup>98</sup> Mosonyi, E.E.: Comunicación Personal

<sup>99</sup> M. Eliade, 1978:59

*“En una oportunidad vivían en un suagkaëg varias familias aliadas. Dos jóvenes primos por vía paterna se enamoraron y la comunidad aprobó esas relaciones, que a los ojos de Sabagseba, estaban prohibidas. Los jóvenes se unieron, pero en la noche de la boda, la tierra (igtá), se abrió para tragarse el suagkaëg entero. En el lugar, sólo quedó una laguna hedionda, donde no habitan jamás los peces. Los bari que allí murieron, se transformaron en animales, esos que conocemos como “piro piro” y que por eso nosotros no comemos”<sup>100</sup>*

Las diferencias de nuestro canto con el relato bari son evidentes. Sin embargo, su relación nos permite destacar algunos aspectos importantes. Como es de apreciar, la acción en la trama del texto bari se produce en relación inversa al texto añü. En el caso bari, el tiempo de la narración indica la existencia de un orden social. La presencia del suagkaëg<sup>101</sup>, en el que habitan las familias aliadas bajo rígidas prescripciones sociales, nos remite a un tiempo, digamos, cultural, de una civilización en pleno funcionamiento. El segundo momento del relato es la acción de los jóvenes primos paternos; acción que es secundada por el resto del colectivo y que se refiere a una relación considerada incestuosa por la divinidad. Rotas las prescripciones, la tercera y última acción es la disolución de la casa. La tierra es la encargada de ejecutar la acción desintegradora, dejando en el lugar de la casa colectiva, una laguna fétida, sin vida, o donde no es posible la vida; mientras que sus habitantes, en un proceso de regresión a la naturaleza, son convertidos en animales.

En fin, la casa como centro del mundo y expresión de la cosmovisión, sostiene y es sostenida por un orden, una cosmovivencia, que no puede ser violada, a riesgo de atraer lo

<sup>100</sup> Shi'bari. Colección de relatos bari en preparación.

<sup>101</sup> Casa colectiva o comunidad propiamente dicha entre los bari.



negativo para la comunidad. De allí que, una vez creada la casa, ésta se convierte en “*un lugar consagrado por los ritos*”<sup>102</sup>, y por supuesto, en “*la unidad humana fundamental: sus ritos de entrada, su forma, la disposición de las familias y sus relaciones recíprocas forman un todo*”<sup>103</sup>. Así, pues, si para los añú la casa es en cierto modo, otorgada por el agua como respuesta a la acción del apañakai; en el relato barí la casa es quitada o desaparecida por la tierra, como respuesta a la violación de una prescripción social, y en su lugar, sólo queda agua mala o donde es imposible la vida.

Por su parte, en el canto añú, la tierra es improductiva hasta que se produce la acción del agua, otorgando la semilla de la naturaleza con la que el hombre, en alianza con ella, construirá la civilización y la cultura. Por el contrario, en el relato barí, la acción del hombre violenta la naturaleza (relación incestuosa), provocando la ruptura del equilibrio y por tanto, su alianza con la naturaleza, lo que se simboliza con la casa tragada por la tierra, el agua improductiva y la transformación animal de los hombres.



De esta forma queda claro, que la aparición o desaparición de la casa implica sustancialmente, la aparición o desaparición del orden social que se concentra y se expresa en ella, y a través del cual se manifiesta permanentemente la alianza de *haceres* de los

<sup>102</sup> M. Eliade, 1978:59

<sup>103</sup> R. Jaulin, 1973:77

hombres y el mundo, tal como ambas narraciones lo está indicando. Ello en tanto que, tal como señala Jaulin, *“toda civilización es en alianza con el universo. El universo no es nunca un conjunto inmutable y dado, es lo que el hombre hace de él por ese acto de alianza; ese acto está dotado de una libertad “relativa””, el hombre no “hace” el universo a su antojo, el más allá o el más acá del hombre, es decir, las exigencias en las que el ser y el medio se encuentran, condicionan la inteligencia y la disposición humana del mundo*<sup>104</sup>

Ciertamente, la construcción de la casa no es sólo la representación inequívoca de la alianza de los ñaño con el universo, la que impulsa su acción cultural, sino que constituye el soporte de todo su esfuerzo creador posterior. Es decir, no hay existencia creadora sin el espacio que se concentra en la casa, símbolo de la alianza y espacio desde el cual acciona la creación colectiva. Por esta vía, no puede ser considerada fortuita la presencia del personaje que tendrá a su cargo la vigilancia del orden interior de la casa. Para el caso bari, el encargado, o los encargados, de esta importantísima tarea, son los llamados ñatubay, que según Jaulin, parece ser el título más elevado entre lo bari.

Ña / tubay

*Sust. “Sol” / tú (pron. Pers. 2da pers. Sing).*

La condición de sol del ñatubay no sólo está referida a las responsabilidades que posee y ejecuta en el seno de la comunidad (debe ser capaz de iluminar en la toma de decisiones colectivas y ser cabal en su cumplimiento), sino que efectivamente, se constituye en el representante de la comunidad ante la alianza con el universo. Es el sol de casa. De igual forma, y tal como señaláramos capítulos atrás, el apañakai ñaño vigila el orden interno de la casa, sus consejos son respetados y esperados por el resto de la familia. Asimismo, la

---

<sup>104</sup> R. Jaulin, 1973:19

construcción de una nueva casa estará bajo su estricta vigilancia; no sólo en cuanto a su arquitectura y construcción, sino en cuanto al lugar, al espacio que la nueva casa va a ocupar en relación al resto de las casas de la familia.

Ahora bien, todo lo que hasta aquí hemos expuesto ha sido un intento por soportar lo que consideramos el fundamento material de la cosmovisión añú: la casa-árbol que vive en el agua. Su persistencia ha implicado de una u otra forma, la persistencia de la cultura, aún y a pesar, del proceso descivilizatorio y etnocida al que ha estado sometida. De hecho, el palafito persiste, persistiendo en consecuencia, el orden socio-cultural o cosmovivencia a él asociado.

En este sentido, observemos con atención que el canto no nos hace referencia en ningún momento, al proceso de construcción de la percepción de la casa. Es decir, se trata de un cambio de los que Ricoeur denomina de “*largo tiempo*”, por lo que la narración no puede extenderse en su enunciación y por el contrario tiende a resumir mediante el recurso narrativo de la figuración mágica. Pero, ciertamente y hablando con propiedad, arribar a la confección de la casa a partir de la imagen del manglar y su ecosistema, debió requerir de un proceso de conocimiento previo, pues, “*se podría inferir que las especies animales y vegetales no son conocidas más que porque son útiles, sino que se las declara útiles o interesantes porque primero se las conoce*”<sup>105</sup>. En otras palabras, el resultado: el palafito, es la configuración concreta de formulaciones que corresponden a un proceso de conocimiento; es decir, a la confrontación de *haceres*. El canto así, constituye la versión narrativa de ese proceso de configuración para su transmisión y permanencia. Es, podríamos decir, la expresión de la formulación del conocimiento o saber de la cultura.

---

<sup>105</sup> C. Levy Strauss, 1972:24.

Por otra parte, son escasas las informaciones que en fuentes históricas describan su construcción y características. Según el testimonio de Américo Vespucci durante el primer viaje que realizó con Ojeda en 1497, hallaron un poblado indígena ubicado probablemente en la entrada del “Golfo de Maracaibo”, en el cual: *“había veinte grandes casas, con corta diferencia, construidas a modo de campanas, según antes he dicho y fundadas sobre sólidas y fuertes estacas, delante de cuyos postales, habría unos como puentes levadizos, por los cuales se pasaba de unas a otras, cual si fuera una calzada solidísima”*.<sup>106</sup>

Oviedo y Baños señala también que: *“cuando los españoles descubrieron la primera vez esta laguna, hallaron grandes poblaciones de indios formadas dentro del agua por todas sus orillas”...“experimentase en estos pueblos un raro efecto, y singular transmutación que obra la naturaleza, pues todos los maderos sobre los que fabrican las casas...que es muy sólida y fuerte y toda aquella parte que cogió dentro del agua de la laguna, pasando algunos años se convierte en piedra”*.<sup>107</sup>

De esta manera son descritas en escasas oportunidades, estas construcciones. Pero hay coincidencia en cuanto a lo sólido de su estructura, resistencia a las inclemencias y diseñadas de forma que brindan seguridad y armonía con el entorno. Ello se desprende del hecho “mágico” que Oviedo y Baños señala con sorpresa. El proceso de petrificación de la madera utilizada como base de la habitación indica sin lugar a dudas, una armónica relación entre el material de confección de la casa y el ambiente en el cual está inmerso. No dudamos de tal proceso. Tampoco estamos en condiciones de demostrar su naturaleza, pero lo cierto es que, aún en la actualidad, y a pesar del proceso de deterioro del ecosistema debido a la intervención sistemática y continua de diversos factores ecocidas, tales

---

<sup>106</sup> Citado por M. Sanoja, 1970:41

<sup>107</sup> Oviedo y Baños, J. 1723-1982:23

estructuras tienen un tiempo de vida bastante prolongado, mucho más cuanto se poseen procedimientos de mantenimiento que la comunidad practica con una frecuencia regulada.

Sin embargo, el canto nos señala el proceso a partir del cual la comunidad transforma la naturaleza dentro de sus propios parámetros. Es decir, el palafito es el resultado de la transformación del manglar dentro del marco de funcionamiento del ecosistema manglar-laguna. Lo que nos habla de un orden en el cual todo ocupa el lugar que le corresponde siguiendo el equilibrio que la naturaleza ofrece y que hace posible su existencia y permanencia. Tal orden hace que este razonamiento tenga una validez y eficacia no sólo desde el punto de vista práctico, sino que adquiere de allí su condición sagrada; es decir, constituye la base del canto. Así, no sólo se trata de una razón de orden técnico, sino que responde, igualmente, a elementos que el canto connota: la casa-árbol que vive en el agua es la expresión de un orden cósmico. Es por ello que la casa añú, aún en la actualidad, se construye, muere y rehace, siguiendo el proceso correspondiente a épocas pasadas, en relación a periodos de tiempo lunar o estaciones del año, así como a circunstancias sociales y familiares.

Ahora que, hablando con propiedad, debemos dar testimonio de los cambios que ha venido sufriendo la casa a lo largo del proceso etnocida al que la comunidad ha estado sometida. Transformaciones que se han intensificado en los últimos tiempos. Ello, directamente relacionado con el desarrollo de las comunicaciones y la presencia sostenida de la cultura dominante en el seno de la comunidad a través de los más diversos mecanismos, constitutivos todos, de un verdadero sistema descivilizatorio.

Ya para 1922 Alfredo Jahn nos ofrece una descripción de la casa, que si bien sostiene sus formas fundamentales, muestra cambios significativos, pues, evidencian el

proceso etnocida en tanto se atacan las significaciones de cosmovisión que poseen y que se expresan en el canto de origen. Los cambios observables, tanto en el material de construcción como en la forma de su estructura no implican solamente la pérdida de la armonía entre el material utilizado y el medio ambiente, sino la ruptura de la relación cósmica que la casa-árbol posee en el espíritu añú.

En efecto, Jahn pormenoriza la descripción de la estructura de la casa y señala entre otras cosas que, “*el techo es de dos aguas, de 45 grados de inclinación, de suerte que los principales sobrepasan los horcones en 1,80 mts.*”<sup>108</sup> De esta forma, es de notar que la línea cupular o alabeada descrita por las crónicas históricas anteriores a Jahn dan paso a las líneas rectas formando ángulo en el centro de la casa. A pesar de ello, que no es poca cosa, aún para esa fecha (1922) relativamente reciente, los materiales de construcción en general, siguen siendo los mismos; aunque es de decir que aparecen ciertos metales ajenos a la estructura tradicional del palafito. Es así como en la misma forma Jahn dice: “*El piso está formado por una serie de varas o latas redondas que descansan sobre vigas fuertemente amarradas de los horcones*”... “*está forrada en contorno por esteras de eneas y la puerta es un hueco de 1,20 x 0,70 mts., que se cierra por medio de otra estera*”.<sup>109</sup> Como se ve, los materiales mencionados por Jahn no han sufrido grandes variaciones, salvo la mención de las “*latas*”, los elementos, podríamos decir, continúan siendo el mangle, la enea y la majagua; de igual forma, la técnica de amarre con cuerdas de majagua se atestigua en el texto de Jahn.

<sup>108</sup> A. Jahn, 1973:207.

<sup>109</sup> Ibidem, 207-208

En la actualidad es fácil apreciar la transformación generalizada de la casa añú: palafitos contruidos sobre bases de concreto, paredes de cartón piedra, techos de zinc, etc., indican el proceso de modificación del hábitat; y por tanto, la pérdida de los valores a él conectados, pues, *“al modificar el hábitat, se ha modificado al mismo tiempo la moral y el arte de vivir a él asociados”*.<sup>110</sup>

Si hacemos mención de estos materiales y los conectamos al proceso etnocida que la comunidad sufre, no es porque sean los materiales en sí mismos quienes nos sean odiosos. Se trata de establecer el problema de las relaciones entre los objetos y nosotros. Así, el zinc no tiene en sí una lógica, sino que él está en relación a un conjunto global y que constituye sin duda, el proyecto que lo acompaña. El elemento se hace etnocida en tanto que el conjunto con el que está en relación genera dependencia dentro de la comunidad que lo asume. De tal manera, pues, *“lo importante no es el objeto: zinc, cemento, etc., en sí, sino el proyecto que acompaña al objeto”*.<sup>111</sup>

La destrucción del tiempo original (manifiesto en la sustitución de la estructura cupular o alabeada por la introducción de las líneas rectas), sumada a la introducción de objetos que generan dependencia, atentan contra la estabilidad del orden social tradicional de la cultura, destruyendo por esa vía la civilización allí creada. Todo lo cual, decimos, en tanto que es conocida la imposibilidad de la existencia individual del hombre sino dentro de un marco social, *“de una colectividad ordenada, olvidarlo no nos lleva más que a negar ese marco, negar el hecho de la civilización; es decir, de la multiplicidad de las civilizaciones”*.<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> R. Jaulin, 1973:77

<sup>111</sup> R. Jaulin, 1979:24.

<sup>112</sup> Ibidem, p. 11

Pero si bien es cierto que tales cambios se han producido en cuanto a la estructura y materiales de construcción de la casa, también es cierto que, hay la persistencia de un elemento crucial para su realización, y es el que se refiere a su distribución en el espacio. Los añú efectivamente, no se organizan en base a clanes tal como sus pares wayuu, sino a partir de casas. Es decir, las familias correspondientes a un mismo apellido, ocupan un mismo espacio, el cual se estructura a partir de la línea materna. Así, siendo matrilocales, los añú parecen centralizar la casa de la madre principal, alrededor de la cual gravitarán las casas de las hijas casadas, formándose de esta manera, una especie de constelación o más bien, un sistema armónico que sin lugar a dudas, es expresión de la cosmogonía sustentada en el canto. Pero constatemos este planteamiento con el dato etnográfico. En este sentido, nos permitiremos en esta parte, analizar la estructura del espacio ocupado por la familia de Alberto, nuestro narrador, tal como lo atestiguamos en nuestra investigación de 1988-1990, realizada en la Laguna de Sinamaica.

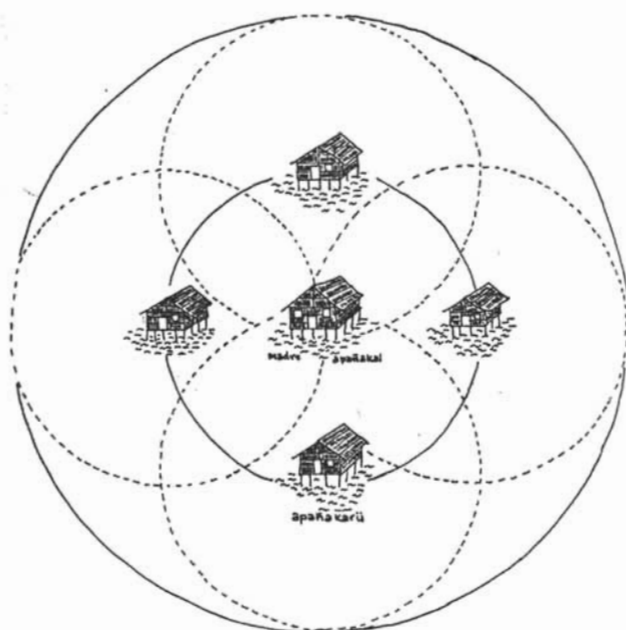
En efecto, Ana Josefa Sánchez de Puerto Cuervito, se casa con Manuel González de La Ponchera. La pareja estableció su residencia al norte de la casa de la madre de Ana Josefa. A la muerte de su madre, Ana Josefa se convirtió en la madre principal de la nueva descendencia de la familia Sánchez, por tanto, ocupa el centro del espacio familiar. Ana Josefa concibió un total de siete (7) hijos, de los cuales, cinco son hembras y dos son varones. De las hembras, dos mueren consecutivamente. La primera de las hembras será, por supuesto, la apañakarü; mientras que Alberto, el primero de los varones, es el apañakai de los Sánchez de Puerto Cuervito.

María Concepción (apañakarü) se casa con Ismael Báez de La Boquita y fija su residencia al norte de Ana Josefa (madre principal). María Francisca (segunda de las



hembras), se une a José Ramón Hernández de Caño Morita y su residencia es fijada al oeste de la madre principal. María Clenticia la tercera, por su parte, se une a José Sánchez de El Barro, fijándosele su residencia al este de la madre principal, Ana Josefa. Ahora bien, María Concepción (apañakarü) fallece, y el espacio de su residencia es ocupado, pero con un nuevo palafito, por María Francisca, la segunda de las hermanas. María Francisca pierde a su marido y decide mudarse a la ciudad de Maracaibo, aún así, mantiene su jerarquía en el seno de la familia, cuestión que se evidencia, en la permanencia de su palafito vacío y respetado por los demás miembros de la familia, de lo que se encarga directamente Alberto, el apañakai.

Es bueno destacar que Ismael Báez, esposo de María Concepción, quien ha muerto, permanece dentro de la familia Sánchez; es decir, la alianza no se rompe a pesar de la muerte de la esposa, pero abandona el palafito y fija su residencia en una de las casas de sus hijas casadas, o en casa de alguna de sus cuñadas; en este caso particular, Ismael se fue a vivir en la casa de María Clenticia, su cuñada. Las alianzas, según testimonio de Alberto (apañakai), son eternas. De tal manera que Ismael ha podido casarse nuevamente, y aún así, la alianza entre los Báez de La Boquita y los Sánchez de Puerto Cuervito no se habría roto. Pero lo que nos llama la atención, y por lo que hemos seguido el curso de la historia de la familia Sánchez, es el hecho de que los cambios de residencia; o mejor, de espacio, que se opera entre las hijas casadas, pareciera seguir el curso de las manecillas del reloj, en un círculo que va rodeando permanentemente el lugar ocupado en el centro por la madre principal.



Al mismo tiempo, cada hija casada, que a su vez tenga hijas casadas, reproducirá la misma ubicación y desplazamiento, siguiendo el criterio de jerarquía por orden de nacimiento, lo que sin duda alguna dará como resultado, la formación de una constelación, en donde cada una de las hijas casadas girará alrededor de la madre, al tiempo que a su alrededor giran sus propias hijas casadas.

Es posible apreciar una relación indiscutible entre la disposición en el espacio del agua y el movimiento universal que, efectivamente, como en un espejo, es posible observar en las aguas de la laguna en noches despejadas. Se trata de una analogía perfecta entre el orden cósmico y su movimiento y el orden social que los añú, aún en la actualidad tal como demostramos, mantienen a pesar de los cambios introducidos tanto en la estructura como en el aspecto exterior de la casa. Pareciera que la comunidad ha dispuesto defender, tal vez

“inconscientemente”, aquello que es la razón fundamental de su cultura, aún y a pesar de otorgar concesiones en cuanto a lo externo de su lugar de habitación. Esto puede ser explicable, puesto que así ha ocurrido con otras culturas las que sometidas culturalmente, hacen sacrificios de aquellos elementos que bien pudieran considerar “superfluos”, o posibles de desprenderse del cuerpo total, o ser reemplazados por nuevos o considerados más eficaces; pero sostienen con fuerza otros, que en su interior, poseen la esencia de lo que constituye su cultura como totalidad. Por eso insistimos en la relación de la disposición espacial del conjunto de casas y el movimiento universal. Ello nos importa sobremanera, por cuanto nos permite demostrar el profundo sentido que el canto adopta en esta dirección y que está referido expresamente, al papel que le corresponderá cumplir al héroe cultural “apañakai”, en la constitución de la casa como “imago mundi”.

En efecto, el canto expresa que es el apañakai quien trae a la comunidad el don de la casa; por tanto, su papel desde entonces es el de vigilar que el ciclo: nacimiento – muerte – rehacer, se cumpla de acuerdo al giro universal. Tal planteamiento podríamos corroborarlo con el testimonio de Alberto Sánchez de Puerto Cuervito, quien, atestigüamos a fines de los 80, disponía la ubicación de los nuevos palafitos en el espacio ocupado por su familia. De igual manera, vigilaba la permanencia de la casa desocupada por María Francisca, quien mantenía sus derechos sobre el espacio a pesar de no estar presente.<sup>113</sup> En todo caso, su presencia está señalada por la casa, quien es el testigo de la continuidad del giro alrededor de la madre principal, también desaparecida.

---

<sup>113</sup> María Francisca se había mudado a Maracaibo. No fue sino cuando ésta murió, que el palafito fue destruido y en su lugar fue construido otro nuevo que fue ocupado por una nueva pareja de la misma familia.

Asimismo, Ana Josefa, la madre principal, murió en 1974, pero su lugar ya vacío, permanece intocable; en otras palabras, no es posible construir allí un nuevo palafito. Cosa que sí sucedió al morir María Concepción, quien al desaparecer, su palafito fue cerrado según la costumbre, luego quemado para construir uno nuevo, esta vez ocupado por la hermana inmediata de acuerdo al orden de nacimiento. Notamos aquí, que el giro no sólo está referido al desplazamiento de una hermana al lugar donde antes residía la otra, sino que es la casa, precisamente, la que produce el desplazamiento. Es la casa la que describe el giro, y por supuesto, lleva consigo todo lo que con ella está asociado. Pero, por otro lado, este desplazamiento implica la posibilidad del renacimiento. Queremos decir, que muerta María Concepción ha muerto su casa, la que será sacrificada, al tiempo que la construcción del nuevo palafito que ocupará su hermana María Francisca, constituirá su renacimiento; es decir, su permanencia en la persistencia de la casa.

La secuencia que obtuvimos a partir de la familia Sánchez se repitió con la familia Rodríguez de El Barro, y la familia González de La Ponchera, lo que nos lleva a pensar, que la comunidad añú de la Laguna de Sinamaica, sostiene como fundamento este orden social, que sin duda alguna, el canto de origen expone “mágicamente”.

Se produce entonces, un giro constante, casi como los círculos concéntricos que se dibujan en el agua detenida al caer en ella un objeto. La casa de la Madre Principal se constituye así, en el centro impulsor de las ondas concéntricas que se expanden a los límites que alcance la familia. Asimismo, las casas de sus hijas, resultarán a su vez, centros para la expansión concéntrica, por lo que de manera perpetua, el universo social está infinitamente en expansión sólo regulada por la muerte. ¿Qué posibilidad existe de una relación de esta

organización con las constelaciones? Ello es algo que nos inquieta, pero que, ciertamente, en estos momentos no nos atrevemos a afirmar de manera contundente.

Esta interrogante nos la planteamos, toda vez que ciertas celebraciones religiosas tradicionales como las de Santa Lucía, están conectadas a la aparición de una determinada constelación, en una época del año, y que es responsabilidad única de una familia. Esta es la encargada de organizar y ejecutar todo el ritual aunque en la celebración puedan participar todos los miembros de la comunidad en general. Por lo que es posible inferir que tal distribución de las casas y tales giros, pudieran estar conectados a ciertas constelaciones, al movimiento o desplazamiento de los astros en la cumbre del cielo, de hecho, constantemente reflejado en el espejo de las aguas.

Acá surge otro elemento importante, si la distribución de las casas en el espacio obedece a un principio según el cual el universo social es un universo en expansión regulado por la muerte, el proceso de cerco, por un lado, o de construcción de nuevas edificaciones ajenas o no propiciadas por la comunidad, atentan contra este principio, todo lo cual va en detrimento de su civilización y es por tanto, etnocida. Ciertamente, en la medida en que se reducen sus espacios vitales, intervenidos sus ecosistemas, así como la construcción anárquica de estructuras que no están obedeciendo a tal principio socio-cultural, contribuye a la entronización en el universo social añu de estos elementos perturbadores en el seno de la cultura, y el rompimiento etnocida de su cosmovisión.

No podemos dejar de acotar que de continuar sometida la comunidad a este proceso negativo, el que incluye instrumentos cada vez más sofisticados; de no impulsar un plan de acción que revalorice y revitalice su esencia cultural fundamental, se corre el riesgo de que lo que hasta ahora la comunidad parece defender “inconscientemente”, desaparezca, dando

paso a la anarquía en cuanto a la disposición de las casas en el espacio, lo que significaría, sin duda alguna, el rompimiento definitivo con la esencia cósmica y religiosa que el canto de origen nos expresa.

Cuando hacemos este planteamiento, aclaramos, no nos estamos refiriendo como pudieran pensar algunos, a una vuelta al pasado a ultranza, sino que se trata más bien, del derecho que posee toda etnia culturalmente diferenciada, a persistir y avanzar de acuerdo a la concepción que posee en relación con las otras culturas y con el universo. Pues, “*sería vano creer que (...) los indígenas hubieran podido conservar todos los rasgos de su organización antigua, y que esta no hubiera sufrido aquí o allá cambios múltiples y variados de acuerdo con los lugares, las diferencias de hábitat o bien, bajo la influencia de otras culturas*”.<sup>114</sup> Pero si ello es cierto, de igual forma también es cierto, que la aproximación a estas culturas, sobre la base de un sistema de descivilización como lo conceptúa Jaulin, sería la condena definitiva de esta cultura minoritaria, a su desaparición final. Así, “*La política etnocida de integración de las sociedades nacionales, aspira a la disolución de las civilizaciones dentro de la civilización occidental; lo que puede ser calificado como sistema de descivilización ya que tiene por objeto la desaparición de las civilizaciones*”.<sup>115</sup> Todo lo cual, para nosotros, venezolanos y latinoamericanos, cobra un profundo sentido de emergencia y de autoconciencia, pues, no sólo se trata de la desaparición de una civilización, que ya es más que suficiente, sino que tal civilización es parte vital de nuestro propio proceso histórico, lo que implica necesariamente, una pérdida

---

<sup>114</sup> C. Levy Strauss, 1972:48

<sup>115</sup> R. Jaulin, 1979:14

irreparable de nosotros mismos. En otras palabras, debemos definitivamente entender, que *“el problema de las minorías es de hecho, el de la mayoría”*.<sup>116</sup>

Pero si vemos la posibilidad de un proceso de recuperación, no sólo es por el hecho de la presencia añú en la Laguna de Sinamaica y en otras poblaciones de la región, sino que notamos que su etnocentrismo subsiste en la medida en que elementos de su cultura tradicional se encuentran salvaguardados, pero al mismo tiempo, se desarrolla dentro del grupo una crisis de identidad que es el resultado de su incertidumbre en cuanto a la posición a adoptar frente a los valores culturales que se le oponen.<sup>117</sup>

La persistencia del palafito, sea con su estructura tradicional, sea con los cambios que la comunidad ha comenzado a introducir, pero guiados por el sentido de su cosmovisión y su cosmovivencia, parecieran decirnos, de manera contundente, que la cultura añú en su esencia, está viva.

---

<sup>116</sup> R. Jaulin, 1979 :12

<sup>117</sup> Perrot y Preiswerk, 1979:62

#### IV Parte. Conclusiones.

**D**urante el desarrollo de nuestro trabajo, nos dedicamos en lo fundamental, a demostrar a través del funcionamiento de la lengua añú, tanto en el contexto de su uso cotidiano como en su literatura, la conformación de un sistema de pensamiento o cosmovisión que le es correspondiente. Tal cosmovisión, hemos podido ver, se constituye a partir de una perspectiva de relación con el mundo particularmente vinculada al espacio, y la que de alguna manera, induce a una específica organización de la lengua, que es a la vez, contenido y continente de la cosmovisión.

Sin embargo, una descripción de los añú en su lengua y cultura, por muy particular que sea, debe dar cuenta, tal como intentamos hacerlo, del proceso de crisis de la misma. Crisis, que demostramos, tiene un definido origen histórico y que se ha mantenido hasta el presente con toda su carga etnocida y ecocida, en lo que pareciera conformarse como todo un sistema descivilizatorio<sup>118</sup> en tanto se propone la liquidación de civilizaciones. Es a este sistema de descivilización (cuyas acciones van desde las abiertamente genocidas hasta los más sofisticados procesos de etnocidio y ecocidio), al que ha tenido que enfrentar el pueblo añú desde la conquista y colonización hasta nuestros días.

A pesar de ello, creemos haber demostrado, cómo este pueblo ha sido capaz de sostener los fundamentos de su cultura, en tanto representan los principios de su particular sistema de pensamiento, al que defienden y por el que resisten culturalmente en tanto representa la visión sobre la que han construido su universo social y su ser colectivo.

---

<sup>118</sup> R. Jaulin 1979:16



De una primera cuenta, nos vimos obligados a ubicar la cultura en su espacio y proceso de conformación. Por lo que fue necesario precisar las relaciones interétnicas de las que, desde tiempos precolombinos, los añú han formado parte. Ello por cuanto la región en la que por siempre han vivido y se encuentran ubicados, ha representado desde tiempos inmemoriales un espacio de inmensas posibilidades económicas para el desarrollo de las culturas que lo han compartido.

Así, el estudio de las relaciones entre el pueblo añú y sus vecinos y parientes de filiación lingüística arawaka, los wayuu; así como entre los añú y el resto de poblaciones pertenecientes a familias lingüísticas diferentes como los barí (chibchas) y los yukpa (caribes), fue importante, pues, nos permitió demostrar, que en el espacio de la cuenca del Lago de Maracaibo, una diversidad de culturas y de lenguas compartían e intercambiaban en un proceso, en el que unas y otras se relacionaban en términos de igualdad en la diferencia.

Sin embargo, desde la conquista y colonización europea, pasando por el periodo republicano y hasta nuestros días, los añú se han visto sometidos a un proceso, que en la actualidad, y según los pocos autores<sup>119</sup> que se han aproximado a su cultura, los ha llevado al borde de la extinción cultural. Más, tal como creemos haber demostrado, la realidad cultural añú, siendo crítica, ha de verse desde otra perspectiva, ello porque si bien es cierto que algunos de los elementos de su cultura y tradiciones han desaparecido; a pesar de que en el presente son pocos los hablantes efectivos de su lengua materna; también es posible ver, y así lo demostramos, el proceso mediante el cual los principios fundamentales de su

---

<sup>119</sup> A. Jahn (1918-1922), J. Wilbert (1954-1956), M.F. Patte (1975-1986); A. Pollak-Eltz (1985)

cosmovisión se mantienen vivos, y éstos son expresados y vividos, tanto en su propia lengua como en castellano.

Es decir, reconociendo la existencia de crisis en algunas de sus instituciones sociales y culturales más importantes, así como el ocultamiento de otras, y finalmente, la sustitución por imposición de algunas más, es evidente el esfuerzo que el pueblo añú realiza en función de la persistencia de su modelo societario, muy particularmente, en lo que se refiere a su permanencia en los espacios de agua y en lo que constituye su creación cultural más importante: la casa paláftica. Así, a lo largo de nuestra tesis, hemos tratado de mostrar con evidencias, tanto lingüísticas como de narraciones de su tradición oral, la manera cómo se manifiesta la lucha de resistencia cultural y la defensa de la visión del mundo de un pueblo que innegablemente, representa una parte importante en la conformación del proceso cultural en esta región del continente.

Otro aspecto que creemos haber cubierto, es el que se refiere a la descripción y definición de la cosmovisión añú manifiesta en su lengua materna, y sostenida aún en medio del proceso de desplazamiento lingüístico. Pero también, y en correspondencia con ella, las formas de organización social y funcionamiento de la cultura, es decir, su cosmovivencia. En este sentido, establecimos como principios de esta cosmovisión dos elementos fundamentales; a saber, la visión del *estar* (*wou'lee*), a través del cual la cultura define la presencia vital de todas las cosas del mundo como sujetos, incluyendo a los hombres mismos. Este *estar* se presenta como un *emerger* (-ou-) que los sujetos vivencian cuando hacen acto de presencia en el mundo. Así, todo *emerge*, incluyendo a los hombres, pues todo es correspondiente al *emerger cósmico* (*keikai-keichikarü*, *día* y *noche*) desde las aguas.

Por otro lado, y como segundo principio, todas las cosas poseen en sí y realizan un determinado *hacer*, que es el que los define como sujetos vivos. En otras palabras, todo vive, pues, todo tiene su *hacer*. Así por ejemplo, el *hacer* de los hombres será aquel que *hace* de ellos gente o seres humanos (*wakuaipawa*), vale decir: *añú*. Todo, entonces, tiene su *estar* y está efectivamente, en tanto posee un *hacer* que lo *hace*. Estos principios corresponden, no solamente a los elementos visibles del mundo y a través de los cuales el mundo es comprendido, sino que igualmente, ambos definen a los elementos invisibles que, de igual manera, se muestran vivos. Así, y para explicarlo mejor, desde esta perspectiva de visión, hasta los muertos tienen su *estar* y su *hacer*, pues, hasta los muertos viven.

Tales principios ponen de manifiesto una visión intersubjetiva, la que es contenida y al mismo tiempo expresada en la lengua y la experiencia vital de los *añú*. Desde esta perspectiva, se parte de la consideración de que no existen objetos, por lo que las relaciones entre los hombres y las “cosas” del mundo es entendida como una relación entre sujetos. Esto, no sólo es demostrativo de una visión evidentemente no occidental, sino que ella, de seguro, genera una particular manera de relacionarse con el mundo, lo que se traduce en una concepción muy diferente acerca de la naturaleza, del trabajo, la vida familiar, las relaciones políticas y por encima de todo, de una ética que le es correspondiente.

Ahora bien, los principios del *estar* y del *hacer* son posibles de determinar a partir de una relación que resulta ser palabra clave en la lengua, y que por otro lado, es la que define gran parte de la experiencia vital de los *añú*. Así, desde la idea que se tiene acerca del “*hablar*”, pasando por la idea del trabajo ( *el pescar*), hasta la configuración de las alianzas familiares y la distribución en el espacio del agua de las distintas familias, se definen a través del término *cortar/compartir* (-*ookoto-*), el cual, como es posible apreciar,

se trata de un verbo cuyo sentido parece dirigirse a una acción eminentemente manual, pero que para los añú constituye la acción que define lo que es el *hacer* de los hombres y al que ellos conceptualizan como *wakuaipawa* (*lo que hacemos nos hace*).

Decimos que se trata de una relación, por cuanto al término *cortar* como expresión del *hacer* de los hombres, no es posible suprimirle el sentido de *compartir*, con el que va totalmente emparejado. Ello es así, pues, se entiende, que sólo es posible *compartir* aquello que previamente ha sido *cortado*. En este sentido, el *cortar* equivale a una especie de multiplicación que hace posible el *compartir*, de tal manera que el *cortar* así entendido, elimina toda vinculación con cualquier noción de mutilación o desgarró, pues, de lo que se trata es de *cortar* para *hacer emerger* aquello que será *compartido*.

Finalmente, y para no extendernos demasiado, diremos que el *cortar/compartir* está ligado a dos aspectos fundamentales, pues, como se sabe, toda cultura es por una parte, en relación a la búsqueda de los alimentos y a la manera de producirlos, lo que de hecho, está directamente relacionado con el espacio en que se desarrolla la cultura. Por esta vía, no es posible desligar lo que es la cultura de lo que es el trabajo, y a éste del espacio, que en el caso de los añú lo constituyen las aguas del Lago de Maracaibo. Y ambos, trabajo y espacio, forman parte inseparable del proceso de configuración de la lengua al tiempo que son expresados por ella; es decir, resultan ser elementos básicos de la cosmovisión sobre la que a su vez, se ordena la cosmovivencia de la cultura.

Este punto lo consideramos fundamental en el proceso de resistencia cultural añú, pues, se trata de aquello que defienden con más vigor frente a las intromisiones e imposiciones de la cultura dominante occidentalizada. Así, la defensa de su *estar* en el espacio del agua sobre sus casas palafíticas (*wookoti piñá*—“*cortamos/compartimos casa*”);

así como la defensa de lo que constituye la actividad esencial de su *hacer* (wookotiwüin wou'ööyaakan—"cortamos/compartimos aguas emergemos peces"): la pesca; estamos convencidos, es lo que ha sostenido a la cultura a pesar del largo proceso de etnocidio y ecocidio al que han estado sometidos, tanto el espacio como la comunidad.

Y esta resistencia cultural es posible apreciarla, tanto en la negación directa de los hombres a su integración en la sociedad mayoritaria a través del trabajo asalariado, como en el rechazo al desplazamiento de sus espacios de agua, al que el proceso industrial pretende obligarles. Todo ello se registra y expresa, no sólo en el uso cotidiano de su lengua materna, sino también, y muy particularmente, en sus construcciones narrativas más elaboradas, por medio de las cuales los añú dan cuenta de este proceso histórico, y al que interpretan desde su más remoto pasado. Ello es así, pues ciertamente, "*La resistencia cultural y lingüística permanece ligada a la tradición oral que, a su vez, se mantiene vigorosamente atada a los mitos y creencias prehispánicas.*"<sup>120</sup> Vale decir, es en la lengua y en la tradición oral donde reside en su esencia la cosmovisión de la cultura, su defensa y resistencia, lo que ha hecho posible en medio de la crisis cultural, la persistencia en su cosmovivencia de los hombres de agua.

---

<sup>120</sup> D. Pellicer 1993 : 43

## Anexo

## Areei jallakarü

Nanareei tü araurakan  
 Nanükü keeti shiañunya watta mmokarü  
 Karu eepe kunuun,  
 Karu eepe yakua  
 Karu eepe keetar  
 Mou mmokarü tü  
 Maaneichaa jou'tei wüinpümüin  
 Mana joukai, mana mayikiichon  
 Chakaei niá nuyapai napüito weí wata  
 Aka watta nunakai  
 Watta karu paraakarü  
 Chakaei niá nawiitai mané mmokarü  
 Nayeei kaaya keikan amo núkeichikan  
 Aka keetar, nawiitai pe keetar  
 Maaneichaa shüüwüin pürü paraakarü  
 Mana jou'tei wüinpümüin  
 Muliashi na'in nüütoi  
 Aka nnawa nüütoi  
 No'ui wattayü mane ntunachaa  
 Keeti yee mpi ouparaayü  
 Natairai ntunachaa  
 Aka nütü amo nüütoimi nüeikan  
 Jürüko naintaü chiki niá  
 Nüiki pe nookoti pe niá  
 Maaneichaa ntunachaa  
 Jürüko nüliarü na'in  
 Nanakaru natümai  
 Kaaya muliashi na'in keeti jürüko  
 Ntunachaa napüttü naürí  
 Ntunachaa aponei niá ouparaayü  
 Aka manakai, mana ai  
 Nayou inkii kunuunkarü  
 Jürümi kunuun eei kaaya aküürü  
 Kaaya walua, kaaya keiwi  
 Kaaya morena, kaaya aronna  
 Kaaya kamaronna, kaaya aküürü  
 Jürüko akamü kunuunkarü  
 Jürüko nanauna ouparaa chiki  
 Aka pürü kunuuntá

## Canto de la Casa

Esto cuentan los ancianos  
 Dicen que vivían los añu en una lejana tierra  
 donde no había árboles,  
 donde no había sombra  
 donde no había nada de nada  
 tierra mala era esta.  
 Sólo el viento del norte soplando.  
 Una mañana, un joven  
 quiso reclamar ayuda al padre para todos  
 entonces se fue lejos  
 lejos, en el mar  
 quería encontrar otra tierra  
 pasó muchos soles con sus lunas  
 pero nada. No encontró nada.  
 sólo el agua salada del mar.  
 sólo el viento del norte, soplando  
 sufriendo en su corazón, regresó.  
 y en su regreso,  
 vio de lejos un ramito,  
 que se mecía en el mar.  
 lo levantó  
 y con él regresó al lugar de sus padres.  
 Todos lo rodearon,  
 el no dijo palabra  
 sólo el ramito.  
 Todos, tristes en sus corazones  
 se fueron a dormir  
 mucho más triste que todos  
 lanzó el ramito  
 y el ramito se plantó en la orilla del mar  
 entonces, en un día y una noche,  
 crece un árbol grande  
 dentro hay muchos animales para comer  
 mucha babilia, mucho caimán  
 mucho pato, mucha garza  
 mucho camarón, mucho alimento  
 Todos hicieron como el árbol,  
 se fueron a la orilla  
 y de sus bosques

Nanawiita ia nanawanna  
Nanayakua nanakūūrū  
Aa nanapotoi  
Aka jmaayinkii  
Yeí apañakai

buscaban el abrigo,  
la sombra, la comida.  
allí se quedaron.  
el joven entonces  
fue la mano de la casa.



## Bibliografía

- ACOSTA SAIGNES, Miguel (1961): *Estudios de Etnología Antigua de Venezuela*. Ediciones de la Biblioteca. Colección Ciencias Sociales. Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- ALCALA MOYA, Gabriela (1999): *Con el agua hasta los aparejos. Pescadores y pesquerías en el Soconusco, Chiapas*. Antropologías CIESAS. CIAD. UNICACH. SEP-CONACYT, México
- AUZIAS, Jean Marie (1977): *La Antropología contemporánea*. Monte Avila Editores, Caracas.
- BACHELARD, Gastón (2002): *La poética del espacio*. Breviarios. Fondo de Cultura Económica. 7ma. Reimpresión, México.
- BAJTIN M., Mijail (2003): *Estética de la creación verbal*. Lingüística y Teoría Literaria. Siglo XXI Editores, Argentina.
- BARBOZA, Águeda (1975): *La Extinción de los Paraujanos*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Comunicación Social. Universidad del Zulia.
- BARRETO, Oswaldo (1977): *Nuestra Indagación sobre América: De la visión del otro a nuestra propia visión*. Revista Actualidades. Conac-Celarg. Vol. II. No. 2. Caracas.
- BENTIVENGA de NAPOLITANO, Carmela (1996): *Los Guajiros*. En: *Etnias Indígenas de Venezuela: semilla primigenia de nuestra raza*. Ediciones San Pablo, Caracas.
- BOZA, María Eugenia (1991): *De Luz y de Sombra*. Tesis para optar al grado de Antropólogo. Universidad Central de Venezuela.
- CARRERA, Liduvina: *Los relatos indígenas en la literatura infantil*. Universidad Simón Bolívar. Revista Virtual Letralia. [www.letralia.com](http://www.letralia.com)
- CASADO VELARDE, Manuel (1991): *Lenguaje y Cultura: La etnolingüística*. Textos de apoyo. Editorial Síntesis. 1ª. Reimpresión, España.
- CASSIRER, Ernst (1972.): *Filosofía de las formas simbólicas*. II Tomo. *El Pensamiento mítico*. Fondo de Cultura Económica. México. Primera Edición en español.
- CASTRO, Daniel (1994): *Oraciones, Serpientes y Soplidos*. Música y Cultura Añú. Colección La Memoria Ilustrada. Dirección de Cultura, LUZ.
- CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline (1981): *Dioses en Exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida*. Colección Rescate, Fundarte, Caracas.
- 
- (1985): *La Persistencia de los dioses. Etnografía cronológica de los Andes venezolanos*. Universidad de los Andes. Ediciones «Bicentenario». Mérida.

- CRUXENT, J.M y ROUSE, Irving (1961): *Arqueología cronológica de Venezuela*. Instituto de Investigaciones Económicas. Facultad de Economía Universidad Central de Venezuela, Caracas. Unión Panamericana. Secretaría general de la OEA. Sección de Ciencias Sociales. Dpto. de Asuntos Culturales. Washington.
- DEL VAS MINGO, Milagros (1986): *Las capitulaciones de indias en el siglo XVI*. Ediciones Cultura Hispánica. Instituto de Cooperación Iberoamericana. Madrid.
- DUMONT, Louis (1975): *Introducción a dos teorías de la Antropología Social*. Editorial Guadarrama, Barcelona. España.
- DUPOUY, Walter (1952): *La vivienda aborigen del Coquivacoa*. Separata de "Tierra Firme". N° 1. Año 1. Marzo. Caracas.
- ELIADE, Mircea (1978): *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Tomo I. Ediciones de la Cristiandad. Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1973): *Mito y Realidad*. Colección Universitaria de Bolsillo. Punto Omega. 25. Ediciones Guadarrama. Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1974): *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*. Taurus Ediciones. Colección Ensayistas-1. 2ª. Edición, Madrid
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1978): *Ensayos de Antropología Social*. Siglo XXI Editores, 2da. Edición.
- FISCHER, Ernst (1972): *Lenguaje y Arte*. Rodolfo Alonso editor. Colección Palabras. Buenos Aires.
- FISHMAN, Joshua (1979): *Sociología del Lenguaje*. Ediciones Cátedra. Madrid.
- FRYE, Northrop (1991): *Anatomía de la Crítica*. Monte Avila Editores, 3ª. Edición, Caracas.
- GEERTZ, Clifford (1994): *Conocimiento local. Ensayos sobre interpretación de las culturas*. Paidós Básica. Traducción: Alberto López Bargados. 1ª. Edición, Barcelona, España.
- GRASSI, Ernesto (1968): *Arte y Mito*. Ediciones Nueva Visión. Colección Ensayos. Buenos Aires.
- GUSDORF, Georges (1971): *La Palabra*. Ediciones Nueva Visión. Colección de Ensayos. Filosofía.
- GUSS, M. David (1994): *Tejer y Cantar*. Traducción: Carolina Escalona. Monte Ávila Editores. Caracas.
- HERNÁNDEZ DE ALBA, Gregorio (1954): *Tribes of Northwestern Venezuela*. En: *Handbook of Southamerican Indians*, Julian Steward. Vol. 4. Unión Panamericana. Dpto. de Asuntos Culturales. Washington D.C.
- JAHN, Alfredo (1973): *Los Indígenas del Occidente de Venezuela*. 2 Tomos. Monte Avila Editores. Colección Científica. Caracas.
- JAULIN, Robert (1973): *La Paz Blanca. Introducción al etnocidio*. Editorial Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (1979): *La descivilización: política y práctica del Etnocidio*. Editorial Nueva Imagen, México.
- LENKERSDORF, Carlos (1999): *Los Hombres Verdaderos. Voces y Testimonios de los Tojolabales*. Siglo XXI Editores, México.

- \_\_\_\_\_ (1998): *Cosmovisiones*. Conceptos.  
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.  
UNAM, México.
- \_\_\_\_\_ (2002): *Filosofar en clave Tojolabal*.  
Filosofía de Nuestra América. Miguel Angel Porrúa editor. México.
- \_\_\_\_\_ (2002): *Tololabal para principiantes. Lengua y cosmovisión  
mayas en Chiapas*. 2ª. Edición revisada y aumentada. Plaza y Valdes Editores,  
México.
- LEROY GOURHAN, André (1971): *El Gesto y la Palabra*.  
Ediciones de la UCV. Caracas.
- LEVY STRAUSS, Claude (1982): *MITOLOGICAS I. De lo crudo a lo cocido*.  
Traducción: Juan Almela. Fondo de Cultura Económica. Sección de Obras  
Antropológicas. 1ª. Edición, México.
- \_\_\_\_\_ (1982): *MITOLOGICAS II. De la miel a las cenizas*.  
Fondo de Cultura Económica. Sección de Obras de Antropología. México.
- \_\_\_\_\_ (1972): *El Pensamiento Salvaje*.  
Fondo de Cultura Económica, 2ª. Reimpresión, México.
- LUHMAN, Niklas (1996): *Confianza*.  
Biblioteca A. Universidad Iberoamericana. Anthropos. Barcelona.
- MAESTAS, Roberto y JOHANSEN, Bruce (1982): *Wasi'chu*.  
*El Genocidio de los primeros norteamericanos*.  
Sección de Obras de Historia. Fondo de Cultura Económica. México.
- MÁRQUEZ, Humberto (1979): *Tres versiones sobre el origen de los wayuu*.  
Ponencia presentada ante el I Simposio de Literatura zuliana. Fac. Humanidades y  
Educación. Universidad del Zulia, Maracaibo.
- MELLA, Pablo (1999): *El trabajo como mediación del sentido*. En: *Filosofar en situación  
de indigencia*. Juan Carlos Scannone-Gerardo Remolina (eds.) Universidad  
Pontificia ICAI-ICADE. Comillas, Madrid.
- Ministerio del Ambiente y de los Recursos Naturales Renovables (1980): "*Importancia del  
Manglar para la Región Zuliana*". Serie Informes Técnicos. Febrero.
- MONTEMAYOR, Carlos (1998): *Arte y Trama en el Cuento Indígena*.  
Fondo de Cultura Económica. Sección de Obras de Antropología.  
México.
- \_\_\_\_\_ (1999): *Arte y Plegaria en las Lenguas Indígenas de México*.  
Fondo de Cultura Económica. Sección de Obras Antropológicas. 1ª. Edición,  
México.
- MOSONYI, Esteban E. (2002): *Hacia un pensamiento no descubierto*. En: Revista  
Nacional de Cultura. CONAC-Casa de Bello. Año 74. N° 324.
- MOSONYI, Esteban y MOSONYI, Jorge (2000): *Manual de Lenguas Indígenas de  
Venezuela*. II Tomos. Fundación Bigott. Serie Orígenes. Caracas.
- \_\_\_\_\_ (1997): *Nuestros idiomas merecen vivir: el dilema lingüístico  
del Río Negro*. En: *Lenguas Amerindias*. Coordinación Socio-Lingüística en  
Colombia. Coordinación científica y editorial: Ximena Pachón y Francois Correa.  
Edición dirigida por Elsa Benavides Gómez. Instituto Colombiano de Antropología.  
Instituto Caro y Cuervo. Santa fe de Bogotá.

- \_\_\_\_\_ (1983): *La situación de las lenguas indígenas en Venezuela y en el área del Caribe*. En: *América Latina en sus Lenguas Indígenas*. Bernard Portier (Editor). UNESCO/Monte Avila Editores, Caracas.
- OCAÑA, Antonio, s.j. (1999): *Ensayo fenomenológico sobre el trabajo y su valor*. En: *Filosofar en situación de indigencia*. Juan Carlos Scannone-Gerardo Remolina (eds.) Universidad Pontificia Comillas, Madrid.
- ONG, Walter (1993): *Oralidad y escritura*. Tecnologías de la palabra. Fondo de Cultura Económica. Lengua y Estudios. México.
- OVIEDO Y BAÑOS, José de (1982): *Historia de la Conquista y población de la Provincia de Venezuela*. 2 Tomos. Fundación Cadafe. Caracas.
- PANFILOV, V.Z. (1962): *Acerca de la correlación existente entre el lenguaje y el pensamiento*. En: *Pensamiento y Lenguaje*. D.P. Gorski (Coordinador). Academia de Ciencias de la URSS. Instituto de Filosofía. Editorial Grijalbo, 2ª. Edición, México.
- PATTE, Marie France (1986): *De los Añun*. Chantiers Amerindia. Suplemento 2 de Amerindia No. 11, Paris.
- \_\_\_\_\_ (1988): *La Lengua Añu (Arawak)*. *Estudio Descriptivo de la Lengua Añun (o "Paraujano")*. Tesis del 3er. Ciclo. Paris. Universidad Católica del Táchira, San Cristóbal, Venezuela.
- PAZ, Octavio (1993): *Claude Levy Straus o el nuevo festín de Esopo*. Seix Barral, Barcelona.
- PELLICER, Dora (1993): *Oralidad y escritura de la literatura indígena: una aproximación*. En: *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*. Carlos Montemayor (Coordinador). Colección "Pensar la Cultura". Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. CONACULTA. México.
- PEREIRA, Gustavo (2001): *Costado Indio. Sobre poesía indígena venezolana y otros textos*. CONAC. Dirección de Literatura. Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- PEREZ ESCLARIN, Antonio (1984): *Los Ultimos Paraujanos*. Biblioteca de trabajo venezolana. Fe y Alegría. N° 40, Caracas.
- PEREZ von-EENDEN, Francisco Justo (1997): *Wayuunaiki: Lengua, sociedad y contacto*. En: *Lenguas Amerindias*. Instituto Colombiano de Antropología. Instituto Caro y Cuervo, Santa Fé de Bogotá.
- PERROT, Jacques y PREISWERK, Robert (1979): *Etnocentrismo e Historia: América Indígena, Africa y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental*. Traducción: Eva Grosser Lerner. Editorial Nueva Imagen, México.
- POLLAK-ELTZ, Angelina (1966): *Die paraujano, ein arawakischer fischertam in der Laguna de Sinamaica, Edo. Zulia, Venezuela*. *Anthropos*. Vol. 61. N° 1-2.
- PORTELLI, Alessandro (1997): *El tiempo de mi vida: las funciones del tiempo en la Historia Oral*. En: *Historia Oral*. Jorge Aceves Lozano (Compilador). Instituto Mora. 1ª. Reimpresión, México.
- POTTIER, Bernard (1983): *América latina en sus Lenguas Indígenas*. UNESCO/Monte Avila Editores, Caracas.

- QUINTERO WEIR, José (1999): *Canto de los Hombres de Agua. Cuentos Añú de la Laguna de Sinamaica*. Fondo Editorial Tiot Tio. Asocaribe. Maracaibo.
- \_\_\_\_\_ (1998): *Árbol - Casa que habita en el agua*. En: Revista Puerta de Agua. Secretaría de Cultura del Estado Zulia. No. 17.
- QUINTERO, Magello (1996): *Orígenes históricos de Sinamaica*. Universidad del Zulia. Comisión Central del Año Jubilar de la Reapertura. Maracaibo-Venezuela.
- RICOEUR, Paul (1975): *Tiempo y Narración*. Tomo I y II. Siglo XXI Editores. Primera Edición en español. Madrid.
- SALAS, Julio César (1971): *Tierra Firme: Venezuela y Colombia*. Universidad de los Andes. 2ª. Edición. Mérida-Venezuela.
- SANOJA, Mario (1981): *Los hombres de la yuca y el maíz*. Monte Ávila Editores. Caracas.
- \_\_\_\_\_ (1970): *La Fase Zancudo. Investigaciones Arqueológicas en el Lago de Maracaibo*. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales. División de Antropología y Sociología. Universidad Central de Venezuela. Colección Antropología y Sociología, Caracas.
- SANOJA, Mario y VARGAS, Iraida (1978): *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos*. Monte Ávila Editores. Caracas.
- SAPIR, Edward (1980): *El Lenguaje. Introducción al estudio del habla*. Breviarios Fondo de Cultura Económica. 8va. Reimpresión, México
- SCHAFF, Adam (1975): *Lenguaje y Conocimiento*. Editorial Grijalbo. Colección Teoría y Praxis. 2da. Edición. México.
- SCHUMACHER, E. F. (1982): *Lo pequeño es hermoso*. Apéndice de G. Mc Robie: "Lo pequeño es posible". Traducción: Oscar Margenet. H. Blume Ediciones. Colección Crítica/Alternativas, Madrid.
- SEJOURNE, Laurette (1975): *Pensamiento y Religión en el México Antiguo*. Colección Breviarios. Fondo de Cultura Económica. México.
- SETIÉN PEÑA, P. Adrián (1996): *Los Barí*. En: *Etnias Indígenas de Venezuela: semilla primigenia de nuestra raza*. Ediciones San Pablo, Caracas.
- SIMON, Pedro Fray (1992): *Noticias Historiales de Venezuela*. III Tomos. Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- STEWART, Julian H. (1954): *Handbook of Southamericans indians*. 4 Volúmenes. Unión Panamericana. Departamento de Asuntos Culturales. Washington D.C.
- SUBIRATS, Eduardo (1994): *El Continente Vacío*. Colección Teoría. Siglo XXI Editores. 1ª. Edición, México.
- THOMPSON, Stith (1972): *El Cuento Folklórico*. Ediciones de la Biblioteca. Colección de Arte y Literatura. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- TODOROV, Tzvetan (1991): *Simbolismo e Interpretación*. Monte Ávila Editores, Caracas.
- VANSINA, Jan (1968): *La Tradición oral*. Nueva Colección Labor. Editorial Labor S.A. 2ª. Edición, Barcelona, España.

- VELASCO, Pedro de (1999): *Fiesta y Trabajo: oposición entre culturas*. En: *Filosofar en situación de indigencia*. Juan Carlos Scannone-Gerardo Remolina (Eds.) Universidad Pontificia-Comillas. Madrid.
- WAGNER, Erika (1980): *Los pobladores palafíticos de la Cuenca del lago de Maracaibo*. Cuadernos Lagoven. Colección El Hombre y su ambiente. Dpto. de Relaciones Públicas de Lagoven.
- WHORF, Benjamín L. (1971): *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Traducción: José M. Pomares. Colección Breve. Barral Editores. Barcelona, España.
- WILBERT, Johannes (1972): *Los Añú*. En: *Los Aborígenes de Venezuela*. Ediciones Fundación La Salle. Caracas.
- 
- (1962): *Literatura oral y creencias de los indios Guajiros*. Separata de la Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle. Tomo XXII. Mayo-Agosto. N° 62. Caracas.
- 
- (1961): *Identificación etnolingüística de las tribus del occidente de Venezuela*. Separata de la memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle. Tomo XXI. Enero-Abril. N° 58. Caracas.
- WINCH, Meter (1994): *Comprender una sociedad primitiva*. Introducción de Salvador Giner. Traducción: María José Nicolau y Gloria Llorens Paidós I.C.E./U.A.B. Pensamiento Contemporáneo 33. 1ª. Edición, Barcelona, España.
- ZUMTHOR, Paul (1991): *Introducción a la Poesía Oral*. Taurus Humanidades. Colección Teoría y Crítica Literaria. Madrid.

## Índice de Gráficos y Dibujos

### Mapas.

- Mapa físico de Venezuela con detalle de la Cuenca del Lago de Maracaibo.  
Tomado de: <http://www.mapas.edu.ve>.....21
- Mapa de los pueblos indígenas de la Cuenca del Lago y sus territorios  
aproximados antes de la conquista española.....36
- Mapa de los pueblos palafíticos en el Lago de Maracaibo..... 55

### Fotografías.

Foto de Portada de Gabriel Gaszón. Tomada del Libro: Venezuela. Editorial Arte, Caracas. Sin Fecha de Publicación.

Foto N° 1. Tomada de: Marie France Patte: De los Añú. Chantiers Amerindia. Supplement 2 au N° 11 d'amerindia, 1986.....67

Foto N° 2 Tomada de: "Importancia del Manglar para la Región Zuliana". Ministerio del Ambiente y de los Recursos Naturales Renovables. Febrero 28 de 1980. Serie Informes Técnicos.....100

Foto N° 3. Tomada de: Marie France Patte, idem.....172

### Dibujos.

- Dibujo N° 1. Imagen comparada de la selva de mangle y la casa añú....179
- Dibujo N° 2. Relación de cuentos añú/barí en torno a la casa.....183
- Dibujo N° 3. Disposición de las casas y cosmovisión añú.....192

## Índice general

Dedicatoria.....	2
Preámbulo.....	3
Introducción.....	12
I.- Primera parte: añunkan outi pe: <i>La gente no ha muerto</i> .....	20
1.1.- Presencia y persistencia de los Hombres de Agua.....	20
1.1.1.- Relaciones interétnicas en el Lago de Maracaibo en tiempos prehispánicos.....	28
1.1.2.- Etnohistoria de los hombres de agua desde su lengua.....	37
1.1.3.- ¿Quiénes son los hombres de agua?.....	53
1.2.- La ciencia anuncia la muerte. La vida resiste.....	59
II.- Segunda parte: Cortar lengua, compartir el mundo.....	68
2.1.- Una visión general de la lengua desde su “hablar”.....	68
2.1.1.- tookoti jounükü: <i>acto creador entre dos sujetos</i> .....	76
2.1.2.- La visión del <i>estar</i> o el <i>emerger</i> de los sujetos.....	84
2.1.3.- La visión del <i>hacer</i> que nos hace sujetos.....	92
2.1.4.- Hacia una definición de la cosmovisión añú.....	97
2.2.- -ookoto-: “cortar/compartir”: la experiencia del trabajo.....	102
2.2.1.- La experiencia vital de los hombres: <i>manos que cortan aguas</i> .....	114
2.2.2.- La experiencia vital de las mujeres: <i>manos que cortan casa</i> .....	121
2.2.3.- La presencia etnocida del “atarawou”.....	124
2.3.- El orden social del “cortar”. El contexto socio-político.....	139
2.3.1.- apañakai: La mano que corta.....	141
2.3.2.- arauraakan: los antiguos.....	149
2.3.3.- tei-teimishi-teinü: <i>padre- esposo- cuñado</i> : El orden de la complementariedad.....	152
III.- Tercera Parte: El “otro hablar”: “cortar/compartir canto”.....	156
3.1.- atareein kiite: <i>cortar/compartir fluido</i> .....	160
3.1.1.- -eii-: Soplo interior, social y cósmico.....	162
3.1.2.- -kii-: La experiencia del límite.....	165
3.2.- atareein kiite jounükü: <i>Canto de uno. Canto de todos</i> .....	168
3.2.1.- areei jallakarü: <i>Canto de la casa</i> .....	173
IV.- Cuarta Parte. Conclusiones.....	198
Anexo.....	204
Areei jallakarü. <i>Canto de la casa</i> .....	205
Bibliografía.....	207
Índice de Gráficos y Dibujos.....	213
Índice General.....	214