



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Wakuaipawa/Chiyi Barikaëg:

Lengua, cosmovisión y resistencia indígena contemporánea  
en la cuenca del

Lago de Maracaibo-Venezuela

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

P R E S E N T A :

**JOSÉ ÁNGEL QUINTERO WEIR**

DIRECTOR DE TESIS: DR. CARLOS LENKERSDORF

COTUTORES: DRA. SILVIA LIMÓN  
DR. JESÚS SERNA



FACULTAD DE FILOSOFIA  
Y LETRAS

MÉXICO,

2007



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



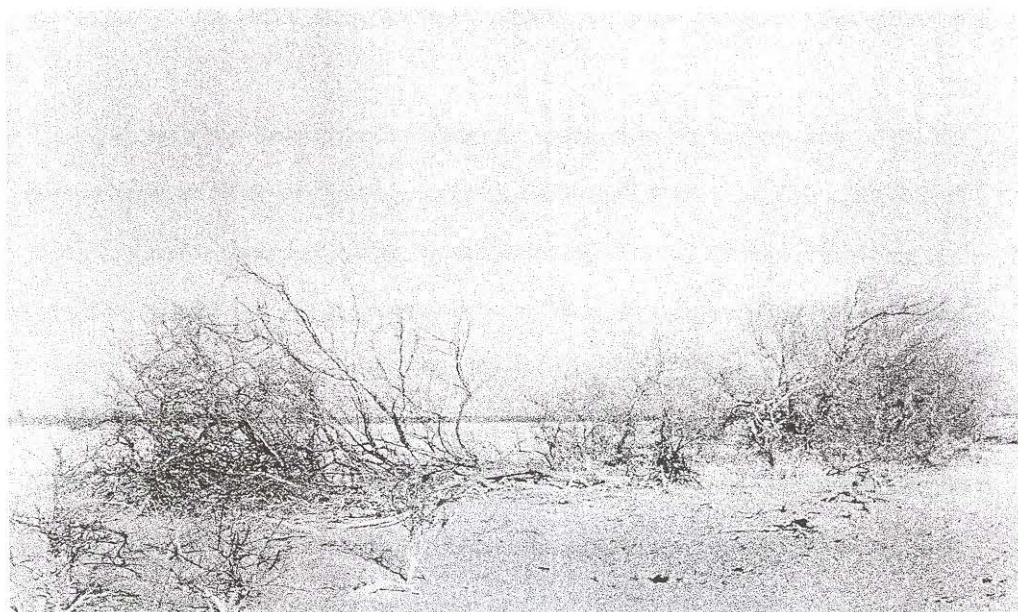
**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**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.

a mis hermanos de las comunidades  
añú, wayuu y barí  
quienes con su resistencia,  
luchan por un mundo  
para el *nosotros comunitario de todos*.



Fotografía N°1: La Guajira. Mireya Ferrer

REPÚBLICA DE MÉXICO  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO-UNAM  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Wakuaipawa/Chiyi Barikaëg:

Lengua, cosmovisión y resistencia indígena contemporánea  
en la cuenca del

# Lago

## de Maracaibo-Venezuela



Venezuela, cum parte Australi  
Novae Andalusiae  
Indiarum Hollandiae  
Amsterdam, 1653  
Servicio Geográfico del Ejército, Madrid

Tesis que para optar al Título de:  
Doctor en Estudios Latinoamericanos presenta:  
Maestro José Ángel Quintero Weir

Director de Tesis:  
**Dr. Carlos Lenkersdorf**  
Cotutores:  
**Dra. Silvia Limón**  
**Dr. Jesús Serna.**

México-2007



a mis hermanos de las comunidades  
añú, wayuu y barí  
quienes con su resistencia,  
luchan por un mundo  
para el *nosotros comunitario de todos*.



Fotografía N°1: La Guajira. Mireya Ferrer

## I. Introducción. Entre espejismos, el agua corre bajo las hojas.

**K**aroo es la palabra (Karrouya según los wayuu) con que los añú se refieren al fenómeno del espejismo que, tanto en las aguas del lago de Maracaibo y la laguna de Sinamaica como en los polvorosos caminos de tierra que conducen a la Guajira, permanentemente ocurre durante el día. El término a pesar de que, en efecto designa como nombre un determinado lugar, tanto para la lengua añú como para la wayuu no constituye un sustantivo, sino el infinitivo de lo que podría ser traducido en castellano como el verbo “iluminar” o también “espejear”, es decir, su significado está referido al momento y lugar en que el mundo mediante esta singular acción, hace visible la energía que es propia a todo ser vivo y nos la muestra como aquel visaje de luz en el que podemos ver aparecer o desaparecer indescritibles y vivas figuras como habitando su momentáneo fulgor.

Así, todo aquello que vemos dentro del espejismo tiene la existencia propia del destello y que, de cierto atestiguamos, cada vez que ocurre la luminosa conjunción entre el lugar de agua o tierra con el instante en que el tiempo los toca, haciendo visible ese otro plano de la realidad llamado a'inmatualee por los añú y jépira por los wayuu, como sitios de origen de la vida, pero también, como lugar de destino de los muertos. Dicho de otra manera, esta visible presencia es correspondiente al momento en que la *gran claridad* incide sobre la superficie del agua o los salinos cristales de la tierra y que, desde la perspectiva de las culturas añú y wayuu, se trata del lapso y lugar en que Keikai/Kaikai (*El Sol*) despierta a la vida al mundo, mostrando además, la existencia *real* del *otro mundo*.

La experiencia del espejismo resulta ser en la cuenca del Lago de Maracaibo un evento de nuestra cotidianidad, mucho más para los pueblos añú y wayuu, habitantes de las aguas los primeros y de las semidesérticas tierras de La Guajira los segundos, y por lo mismo, constituye para ellos un saber, el ver y descubrir tras la sinuosa luminosidad que *desfigura* la realidad, aquello que el fenómeno encubre. En este sentido, la habitual práctica de ver tras el espejismo de las aguas o de las áridas sabanas que habitan, permite a estas culturas una segura orientación, no sólo para sus frecuentes desplazamientos en su diario acontecer, sino para lo que consideran su rumbo hacia la *vida buena* como destino aspirado por sus cosmovisiones y, al que sólo se puede llegar, mediante la rigurosa observación de sus respectivas cosmovivencias que, entre otras cosas incluyen, mantener el sentido de sus vidas aún en medio de las confusas imágenes de la realidad provocadas por el fuego del mundo.

De alguna manera, este singular saber de los pueblos indígenas de la cuenca del Lago expresa lo que consideramos el motivo de fondo del presente trabajo, toda vez que con el mismo intentamos lograr que lectores no indígenas y/o desconocedores de la región del Lago en particular y de Venezuela en general, puedan aproximarse a una interpretación de nuestra realidad desde la perspectiva indígena, por demás escondida tras el fulgor de lo que se estima como “verdad” acerca de nuestra circunstancia histórica actual. Pero sobre todo, nuestra palabra va dirigida a nuestros propios hermanos de la región y el país, pues en más de una oportunidad hemos sucumbido ante espejismos creados por otros y que, tal como el que hoy transitamos, pueden cegarnos y confundirnos, conduciéndonos a falsas interpretaciones y resoluciones que siempre resultan fatales a nuestro porvenir.

En este sentido, nuestra tesis se propone entre otros objetivos demostrar que, lo que está siendo presentado por buena parte de la intelectualidad crítica continental como una “radical” y “esperanzadora” confrontación entre el Estado-gobierno venezolano actual y las fuerzas imperialistas de la globalización neoliberal es con todo, un mero espejismo y, por el contrario, la verdadera contienda entre *civilizaciones* está siendo planteada, aunque oculta o invisibilizada adrede por los mismos factores de poder, por pueblos indígenas y culturas locales que, tanto en Venezuela como en América Latina están siendo obligadas a enfrentar la emergencia de defender sus últimos espacios territoriales y formas tradicionales de vida, por demás sustentadas en cosmovisiones con las que se resisten a la visión que sostiene la acción de transnacionales del capital global, pero también de los Estados-nacionales.

Hablaremos entonces desde la palabra de los añú y los barí fundamentalmente, sin embargo no podemos dejar de lado la presencia wayuu, pues no sólo constituyen el pueblo indígena más numeroso de la cuenca y del país, sino que efectivamente encabezan la lucha de resistencia en la región. Es necesario decir, que los pueblos añú y wayuu comparten la misma raíz lingüística arawaka, de allí que muy a pesar de ocupar espacios ecológicos opuestos dentro de la misma región, parten del mismo principio que orienta el sentido de lo que consideran su origen, es decir, tanto para los añú, habitantes palafíticos de las aguas del lago de Maracaibo y sus ríos aledaños, como para los wayuu, ocupantes de las zonas semidesérticas de la Península de La Guajira, el origen de sus pueblos se produce con su *emerger* ya del agua los primeros o de la tierra los segundos. Este *emerger* del origen, marca el rumbo de sus respectivas cosmovisiones a tal punto, que para ambos pueblos y culturas es igualmente compartida la noción de *wakuaipawa* que determina la condición *nosótrica* de estas culturas.

En permanente alternancia con los primeros e igualmente desde su propio discurso, nos referiremos a los barí, pueblo de origen chibcha y habitantes de la Sierra de Perijá a ambos lados de la frontera colombo-venezolana, región que se caracteriza por ser una selva lluviosa y tropical con algunas zonas de páramo y alturas máximas de 3000 metros sobre el nivel del mar y que constituye el último eslabón, por así decirlo, de la gran cordillera de los Andes en el occidente de Venezuela. Para este pueblo, su presencia-origen en el mundo está sujeta a relaciones cósmicas que orientan la configuración de su cosmovisión desde el *nosotros comunitario* (*chiyi barikaëg*) lo que, como demostraremos, ha ordenado y orientado su vida social y su larga lucha de resistencia aún en la actualidad.

En función de ello, hemos organizado nuestra argumentación en tres partes que son fundamentales a nuestro propósito. La primera parte, la dedicamos a precisar las relaciones que consideramos como inseparables del proceso de configuración de la cultura. Éstas son, las que se producen entre el espacio a ocupar y la perspectiva desde la cual el mismo es visto por los grupos humanos que lo territorializan. Así, cada cultura imprime a esta relación un sentido particular que hace expreso mediante su distintiva manera de nombrar los lugares que habrán de conformar su territorio, es decir, la lengua como expresión de la cosmovisión es la que a fin de cuentas, pone de manifiesto la orientación que la cultura sigue en el proceso de territorialización de sus espacios. Dicho de otra forma, el territorio de una cultura dada es el resultado de un proceso que la misma ejecuta de acuerdo con su particular manera de ver, entender, nombrar y vivir el mundo.

En la segunda parte intentamos demostrar que, a pesar del indiscutible hecho histórico de la sistemática y continua desterritorialización al que las culturas indígenas de la cuenca del Lago han estado sometidas, el mismo ha venido siendo respondido por ellas con



una tenaz resistencia que opera desde lo que consideran como el sostenimiento de sus cosmovisiones. En este sentido, la resistencia indígena se manifiesta como un proceso de reterritorialización que las culturas ejecutan, ya sobre nuevos espacios o justo en lugares recuperados y que se entendían como definitivamente perdidos. De esta manera, los grupos de la cuenca han logrado mantener hasta ahora, lo fundamental de sus cosmovisiones y cosmovivencias, ello a pesar de los cambios que la desterritorialización/reterritorialización les obliga a ejecutar. Vale decir, los cambios culturales que atestiguamos en las culturas indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo, vinculados a sus obligados desplazamientos y/o desterritorializaciones a las que han estado sometidos por la cultura dominante desde la conquista europea hasta el presente, han sido realizados *desde, por y para* la persistencia de su propia visión del mundo y formas tradicionales de vida.

Finalmente, en la tercera parte intentamos confirmar que esta lucha de resistencia en la actualidad luce particularmente decisiva, en tanto que las posibilidades de reterritorializar nuevos o viejos espacios está siendo acortada a tal punto, que aparece como de imposible ejecución en esta crucial etapa, ello porque las características y dimensiones de los nuevos proyectos económicos impulsados por el gran capital transnacional que con el apoyo del Estado-gobierno nacional, colocan a las poblaciones indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo en el límite del abismo. Es decir, tales proyectos están dirigidos a explotar la casi totalidad de sus últimos espacios territoriales y, por eso mismo, niegan la posibilidad a cualquier *zona de refugio* para su sobrevivencia, constituyéndose en la definitiva sentencia que obliga a estas poblaciones a resolver la coyuntura mediante un resistir para vivir en su diferencialidad y por esa vía, erigirse en fundamento a considerar por cualquier proyecto

societario alternativo, o entregarse al destino que tales fuerzas hegemónicas imponen y por ese camino, morir como culturas *muy otras*.

Ahora bien, nuestra propuesta de colocar al lector en el lugar y perspectiva de las culturas indígenas de la cuenca del Lago, lleva a que nuestra exposición la hagamos en lo fundamental, desde sus propias palabras y lenguas, es decir, desde sus cosmovisiones. Así, las fuentes de nuestra argumentación son aquellas que durante más de dos décadas y hasta el presente, hemos recabado en nuestro compartir con estas comunidades y culturas, de allí que serán sus mitos, testimonios, cantos, relatos, rituales y memoria acerca de sus procesos históricos y particulares circunstancias, con los que intentaremos articular nuestra propia perspectiva de interpretación.

En este sentido, se hace difícil definir un área disciplinaria única como orientación de nuestro estudio, ya que a lo largo del mismo, lo etnolingüístico se empareja con el análisis literario, lo etnográfico y etnológico con lo histórico y todo ello, correspondiendo al difícil seguimiento del camino trazado por una filosofía indígena basada en un principio de relacionalidad de todas las cosas, por lo que desde esa perspectiva, es casi imposible separar los elementos constituyentes de la totalidad del proceso que se pretende entender.

A pesar de lo anterior, es justo decir que la perspectiva etnolingüística parecerá prevalecer en nuestra exposición, ya que de alguna manera, es de nuestro especial interés distinguir las relaciones entre lenguaje y cultura en el contexto histórico de confrontación de civilizaciones, es decir, la forma en que cada uno de estos pueblos registra y expresa en su palabra los cambios culturales que se ven obligados a ejecutar en el proceso de resistencia cultural y, los que realizan a nuestro modo de ver, desde el sostenimiento de sus cosmovisiones.

En este mismo orden, haremos hincapié en las relaciones entre cultura y espacio territorial, pues, por una parte no hay duda que la configuración de las cosmovisiones de estos pueblos no puede ser separada del proceso de territorialización de los lugares que habitan o que constituyen sus territorios particulares, y por otra parte, los grandes cambios culturales sufridos por estas poblaciones han estado sujetas directa e indirectamente, con obligados desplazamientos o desterritorializaciones sufridas a lo largo de su historia, muy particularmente, desde la conquista y colonización hasta el presente. Por ello, intentamos ofrecer un recuento de esa historia pero desde la voz de la memoria de los propios pueblos, la que intentamos comparar y consustanciar en lo posible con la documentación histórica pertinente. De tal manera que, la lucha de resistencia de los pueblos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo no puede ser desvinculada de su defensa del territorio, pero tampoco del sostenimiento de sus cosmovisiones y respectivas cosmovivencias.

No podemos cerrar esta introducción sin dejar constancia de nuestro agradecimiento a todos aquellos que, de una u otra forma, contribuyeron en la culminación de este esfuerzo que comenzó con nuestro impensado y circunstancial desarraigo que ya alcanza los cinco años. Durante este periodo es mucho lo que hemos aprendido, y por lo que agradecemos a todos aquellos de quienes hemos tomado saberes y conocimientos que ya forman parte de nuestra experiencia. En este sentido, debemos comenzar por mencionar al maestro Carlos Lenkersdorf, nuestro director y amigo a lo largo de todo el posgrado, de quien guardamos para siempre en nuestro corazón sus enseñanzas y sincera amistad.

Agradecemos también a quienes con su solidaridad calmaron nuestras angustias en momentos difíciles. Entre ellos, Servando Velasco y su esposa María, quienes no sólo me cobijaron en su casa, sino que me integraron a su familia en un acto de hermandad que no

puede olvidarse. Al “Pachis”, Paco, Josu Landa, Carlos Huamán y Tania, pues sin su apoyo hubiera sido difícil superar mis apremios. De igual forma, agradezco a Alejandro Ledesma, compañero de vicisitudes e inquietudes, quien además asumió la tarea de revisar y corregir nuestro manuscrito y por cuyas sugerencias pude superar gran parte de mis faltas, las que aún puedan persistir son de mi absoluta responsabilidad.

Agradezco igualmente, a los jóvenes Nicanor Cifuentes y Ángel Oroño. El primero, más que biólogo poeta de la ecología y cuyos conocimientos de taxonomía y de las especies de la cuenca del lago me permitieron tener una precisa definición de aquellas a las que hice referencia en esta tesis. Por su parte, Oroño se encargó de hacer una revisión exhaustiva de las investigaciones sobre anaencefalia y toda la bibliografía que proporcionamos al respecto se debe a sus esfuerzos.

Por supuesto, no puedo dejar de mencionar a mi eterna compañera Marisela. Ella fue la que, en un viaje por los Andes, observó a un extraño gavián con una serpiente entre sus garras que raudamente se atravesó a nuestro paso, lo que ella interpretó como definitiva señal de mi destino en México y por lo que a partir de ese momento, se hizo cargo de todo lo concerniente a mi estadía en este país.

Pero sobre todo, no tengo palabras para agradecer a Isabelita, Guardina y Capajana, Josefita Medina y Alberto Sánchez (todos desaparecidos), ya que fueron ellos quienes en la comunidad de la Laguna de Sinamaica, se encargaron de enseñarme la lengua y cultura añú. De igual manera, a los hermanos wayuu con quienes siempre he compartido la herencia del wakuaipa wayuu y, finalmente, a los barí Joaquín y Manuel Arostomba, Mélida y Antonio Ashibatrí de la comunidad de Bakúgbarí, así como a Daniel Arurí, Pablo, Lucas y Benito Askerayá de la comunidad de Karañakaëg, pues son ellos los responsables de lo poco que

sabemos acerca de la lengua y cultura de su pueblo. Así, fue precisamente Benito Askerayá quien me demostró que la realidad nunca es exactamente como la vemos. Esto aprendí, luego de escucharle explicar lo siguiente:

Era el tiempo de shikani (verano del mes de julio de 1995) en la Sierra de Perijá. Durante ese periodo, el caudal del río Aricuaizá merma en su fuerza, al tiempo que algunos árboles se deshojan lanzando las mismas sobre la superficie del río y por lo que en algunos costados de su travesía, las hojas secas llegan a cubrirlo de tal modo que la corriente del agua no puede ser apreciada.

Pues bien, hablaba con Benito sobre los avances que el gobierno nacional de turno había informado acerca de los proyectos minero-carboníferos para la Sierra de Perijá y, le decía que era necesario comenzar a organizar la resistencia a tales proyectos, que los barí no podían permanecer tranquilos o pasivos ante esos planes que amenazaban sus tierras; en fin, le insistía en la necesidad de romper esa aparente tranquilidad con que a mi juicio, los barí estaban tomando aquello que debía ser respondido rápidamente. Entonces, Benito me dijo:

-Cuando venías para la comunidad, ¿te fijaste en el río?

- Si, lo vi.

- ¿Te fijaste que hay partes en el río llenas de hojas?

- Si, el río casi ni se ve.

- Bueno, así son los barí. Cuando todo el mundo cree que están quietecitos porque no los pueden ver, resulta que ellos se están moviendo como el agua bajo las hojas.



## **Primera Parte**

### **Lengua, cosmovisión y construcción del territorio**

## II.- El espacio geográfico en la conformación de las cosmovisiones.

**C**uentan los añú<sup>1</sup> que antaño, muy antiguamente, sólo agua había en el mundo. Únicamente peces habitaban la tierra. No existían los hombres y, Sol y Luna circunvolaban las aguas marcando así el tiempo y la vida de todo lo existente. Durante el día, mientras Sol caminaba el cielo calentando el mundo, los peces huían a las profundidades pues él quemaba las aguas con su calor. Pero, al desaparecer Sol tras los últimos manglares y al emerger Luna en el horizonte, los peces, felices, ascendían a la superficie a disfrutar de la calmada frescura de su luz plateada sobre el oleaje.

Entre todos ellos, *Cotí* y *Pámpano*<sup>2</sup> eran quienes más gustaban de ver la apacible luminosidad de Luna tan cerca de sus ojos. Era tal la pasión que sentían por esta visión, que todas las noches se iban hasta el mismo lugar en el que afanados saltaban una y otra vez, emergiendo por encima de las aguas y estirando sus brazos en un vano intento por atraparla, bajarla de las alturas y, así, poder llevarla con ellos al fondo de la laguna.

Esto hacían ellos todas las noches. Hasta que una de tantas, Luna se percató de sus deseos. Entonces, cuando *Cotí* y *Pámpano* comenzaron a saltar fuera del agua, Luna los

---

<sup>1</sup> Relatado por Flor María Galué. Grabado en el barrio Nazareth de El Moján, por estudiantes de la Cátedra “Literatura y Cultura Indígena” de la Escuela de Letras de la Universidad del Zulia. Maracaibo, 1996. (La presente versión es nuestra).

<sup>2</sup> *Cotí* (¿?) y *Pámpano* (*trachinotus spp.*) son especies comunes en la Laguna de Sinamaica procedentes del río Guasare (*Wasaaleee*) o también llamado Limón. El *Cotí* es de piel rayada con tonalidades atigradas. Esta fisonomía tal vez ha propiciado que, en muchos relatos, aparezca vinculado al tigre y también al sol. Por su parte “la” *Pámpano*, posee una forma casi redonda y un intenso color plateado, lo que parece haber inducido en el imaginario añú, su conexión con la luna y, por esta vía, a lo femenino. Puede decirse que su número es escaso o no es abundante su captura, lo que se ha ido agravando en los últimos tiempos debido al deterioro ambiental presente en la Laguna producto de la contaminación y sedimentación acelerada por la industria minera en las alturas del Guasare. Lo cierto es que su escasa captura y su vinculación al mito de origen pareciera provocar el hecho de que, cuando un pescador logra atrapar un pámpano en sus redes, esto es considerado como muy positivo, señala buen augurio para éste y su familia, lo que pudiera leerse como aquel añú que tiene a la luna de su lado o también, que está por hacerse de una mujer. El *cotí*, en cambio, abunda en gran proporción y su captura no es tan apreciada aunque nunca rechazada.

transformó en el instante y fue así que *Cotí* se hizo hombre y *Pámpano* mujer. Desde ese momento y para siempre, allí sobre las aguas quedaron, viviendo entre los manglares, alimentándose de sus propios hermanos: los peces. Fueron éstos los primeros añú que emergieron al mundo. Y, el lugar del que brotaron como gente fue para siempre a'inmatualee.

He allí lo que pudiéramos considerar el *Canto de Origen* del pueblo añú. Su relato nos habla de las condiciones, momento y lugar en el que, por obra del mito, se produce el nacimiento al mundo de los añú. La historia forma parte del conjunto de cantos (*areei*) que conforman lo que la comunidad suele denominar como *El Gran Canto* de a'inmatualee<sup>3</sup>, del que podemos decir, constituye la relación o mejor aún, la memoria general de los hombres de agua. Se trata pues, de una de las narraciones más significativas para la comunidad. Más, no sólo por ello hemos querido iniciar nuestro estudio con su palabra.

Es de advertir que en esta parte así como en el trabajo como totalidad, no pretendemos hacer un análisis exhaustivo de la mitología añú y demás pueblos de la cuenca; sin embargo, este y otros relatos a los que más adelante recurriremos, nos son pertinentes al propósito que nos ocupará en las páginas que siguen. A saber: demostrar la extraordinaria importancia que para el proceso de conformación y desarrollo de las cosmovisiones tienen las relaciones que los grupos humanos establecen con el espacio territorial en el que se despliegan como cultura.

Es decir, para nosotros los llamados “mitos” no constituyen únicamente narraciones fantásticas producto de la imaginación creadora de los pueblos, ya que no puede negarse

---

<sup>3</sup> Para una mejor apreciación del significado del Canto de a'inmatualee ver mi ensayo: “Tradición oral y construcción de la historia” en: *El camino de las comunidades*. Editorial Redez. México. 2005, pp. 47-64

que tales narraciones poseen una envoltura que se afina en determinaciones histórico-geográficas y sociales que hacen posible su validación social y, por esa vía, su persistencia histórico-cultural como expresiones de aquello que las culturas asumen como su esencialidad o, mejor dicho, como aquello que define y orienta su existencia.

Para decirlo con palabras de R. Caillois, “*los datos históricos y sociales constituyen el envoltorio esencial de los mitos (...) estas determinaciones históricas y sociales (agreguemos las geográficas), solamente pueden actuar exteriormente; son si se quiere, los componentes externos de la mitología*”; ello por cuanto las narraciones míticas, vale decir, la mitología, se ubica en “*un más allá (o si se quiere un más acá) de la fuerza que impele al ser (social) a perseverar en su ser, más allá del instinto de conservación*”<sup>4</sup>.

Pero además de lo anterior, es evidente que se trata de elaboradas construcciones verbales, transmitidas y preservadas por una tradición oral en la que las culturas, lingüísticamente hablando, elaboran y expresan la relación entre las formas de sus lenguas y las perspectivas de visión del mundo desde las que, no sólo hacen posible el relato en sí mismo, sino el por qué éstos se constituyen en su representación histórico-cultural y social pasada, presente y futura. Vale decir, nuestro constante recurrir a las narraciones míticas de los diversos grupos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo en permanente contrapunto, metodológicamente responde a dos razones que nos son fundamentales: en primer lugar, éstas se constituyen a partir de determinaciones históricas, geográficas y sociales que envuelven sus fantásticas tramas produciendo así, la validación social del texto como expresión genuina de la cultura y, en segundo lugar, porque se trata de elaboraciones

---

<sup>4</sup> R. Caillois, *El mito y el hombre*, FCE, México 1998, p. 22. Citado por Lluís Duch en: *Mito, interpretación y cultura*, p. 241. (Los paréntesis son nuestros).

de la lengua donde las culturas despliegan sus particulares perspectivas de visión del mundo, todo lo cual tendrá expresión concreta en sus diferentes organizaciones sociales. Dicho de otra manera, son expresiones de sus cosmovisiones que de esa forma orientan sus respectivas cosmovivencias.

En este sentido, es de notar la relación establecida en el *canto* entre peces y hombres, mediada por el mágico acto de transformación realizado por la luna. La asignación de la capacidad de transformar peces en hombres fija la imagen de la condición divina del cuerpo celeste, por demás, estrechamente vinculado al movimiento de las aguas y por tanto, a la escasez o abundancia de pesca. Así, la construcción simbólica de la luna como dadora de vida y benefactora de la supervivencia añú no puede ser desprendida de lo que la cultura entiende como trascendental elemento constituyente de su *hacer* o *wakuaipawa: el pescar*. Decimos se trata de un elemento del *hacer* porque, tal como veremos más adelante, para los añú (como para otros pueblos amerindios de la cuenca del Lago de Maracaibo), este *hacer* no sólo se conforma mediante acciones inducidas por necesidades materiales o que estén dirigidas hacia lo material, sino que el *hacer* material siempre estará en relación inseparable con un proceso de construcción simbólica que, igualmente, lo constituye como compleja totalidad.

Esto es importante pues, no queremos caer en la trampa dualista en la que por mucho tiempo, tanto la antropología como los estudios literarios, etnológicos y etnolingüísticos se han enredado y que tiene que ver con la mecánica separación entre lo material y lo simbólico. Nuestro interés es otro. Partimos de la consideración de que toda realización social sólo es posible mediante operaciones que involucran de manera simultánea ambas instancias, por así llamarlas, lo que está en directa relación con los



miembros componentes del proceso; es decir: los hombres y el mundo. Así, dado que “*la naturaleza forma parte de la materialidad que constituye el espacio geográfico*”, debemos entender que “*los hombres y las mujeres sólo se apropian de aquello que tiene sentido, sólo se apropian de aquello a lo que atribuyen significación y, así, toda apropiación material es, al mismo tiempo, simbólica*”<sup>5</sup>. En otras palabras, toda apropiación material es, al mismo tiempo, lingüística.

De tal manera que, no se trata solamente de evidenciar o explicar el proceso de asentamiento material de los hombres de agua y otros grupos de la cuenca del Lago en sus respectivos espacios territoriales, sino igualmente, de la configuración de aquello que señala el punto de vista o perspectiva desde el cual el espacio es entendido como tal, así como las relaciones con él establecidas, lo que se constituye en soporte generador del proceso de conformación de sus visiones del mundo y, por ese mismo camino, de la forma en que socialmente se organizan y expresan en su habla y en su *hacer* como una totalidad material y simbólica.

Dicho de otra forma, del relato en cuestión podemos extraer por una parte, el sustento imaginario de la ocupación territorial, entendiendo a ésta última no sólo como la ubicación o fijación del grupo humano en un espacio geográfico determinado y cuya elección se produce, tanto en base a la capacidad del mismo en soportar la sustentabilidad material del grupo, sino también y, al mismo tiempo, en su capacidad de generar significaciones captadas y reelaboradas por la imaginación de los hombres y las mujeres

---

<sup>5</sup> C.W. Porto Goncalves (2002), *De la Geografía a las geo-grafías: un mundo en busca de nuevas territorialidades*, en: Ana Esther Ceceña y Emir Sader (Compiladores), *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial*. CLACSO, Buenos Aires, p. 230. (Original en portugués. La Traducción es nuestra).

que con él se relacionan pues, tal como bien señalara Bachelard: “*El espacio llama a la acción y antes de la acción la imaginación trabaja*”<sup>6</sup>.

Por otro lado, es posible precisar el punto de vista desde el cual el espacio geográfico es nombrado o mejor, la perspectiva desde la cual es entendido y expresado por la cultura. Y esto es así porque sabemos que, “*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>7</sup>. Es por ello que las palabras que usamos, los nombres que damos, no sólo dicen o nombran cosas, sino que igual constituyen la imagen y expresión de la manera en que vemos esas cosas y lo que ellas significan para nosotros. Pero de la misma forma, tal perspectiva está en estrecha relación con el espacio que, de esa manera es *territorializado* a través de un conjunto de correspondencias que la sociedad humana en constitución establece con su espacio territorial, las que sostienen o sustentan sus particulares cosmovisiones.

En este sentido y regresando a nuestro primordial canto, el hecho marcado con énfasis en el que los personajes-peces evidencian su enorme placer por la imagen generadora que acaba por convertirse en pasión, de lo que pareciera estar hablándonos no es sólo del poder de la imagen como tal, sino que en el relato, la pasión impulsa a la acción y ésta al *emerger* que, así se configura como punto de origen de la perspectiva desde el cual es en el *emerger* donde y cuando ocurre la transformación mediada por la divinidad lunar;

---

<sup>6</sup> G. Bachelard (2002), *Poética del espacio*, Breviarios, Fondo de Cultura Económica, México, p. 16.

<sup>7</sup> C. Lenkersdorf (1998), *Cosmovisiones*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, México, p. 16

de esta manera, los emergidos humanos se hacen hijos y por consiguiente, eternos habitantes de las aguas<sup>8</sup>.

Ahora bien, de lo anterior podemos aún precisar dos aspectos relevantes a nuestra idea del *emerger* como lugar y tiempo en la construcción de la perspectiva desde la cual se conforma la cosmovisión añú, a saber: queda claro que la metamorfosis mítica pez-hombre sólo ocurre en el exacto instante del *emerger*, por lo que más bien parece tratarse de un *nacer* al mundo. Esto mismo supone la previa consideración femenina de las aguas. Tal consideración pareciera constituir un arquetipo presente en diversidad de mitologías, lo que puede ser muy bien comprendido en tanto que,

*“lo que constituye la irremediable femineidad del agua es que la liquidez es el elemento mismo de la menstruación (...). Es lo que confirma la relación frecuente (...) del agua y la luna” (...) “las aguas están ligadas a la luna porque su arquetipo es menstrual (...). La mayoría de las mitologías confunden las aguas y la luna en la misma divinidad.(...) La luna está indisolublemente unida (...) a la femineidad y, precisamente, a través de la femineidad llega al simbolismo acuático”<sup>9</sup>.*

En segundo lugar y en inmediata correspondencia con lo anterior, el hecho de *emerger* (-OU-) o ser *emergidos* los convierte no sólo en habitantes, sino muy particularmente en los hijos de las *aguas madres*, lo que sin lugar a dudas va a constituir una condición que determina la perspectiva desde la cual es comprendida la relación con el espacio habitado. Relación que se entiende como de pertenencia y no como apropiación. La relación de pertenencia consecuencia del *emerger*, se constituirá en principio angular de la

---

<sup>8</sup> Como bien señala Durand: “*El agua, al parecer, constituye el espejo originario. Lo que nos impacta tanto como el simbolismo lunar*”. G. Durand (2004), *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Fondo de Cultura Económica, Traducción de Victor Goldstein, México, p. 104

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 105-6

cosmovisión añú orientando desde allí su lengua, su palabra y, por ende, el *hacer que los hace*, es decir, su *wakuaipawa*.

El *emerger* como hijos de las aguas es entonces aspecto fundamental en la conformación de la cosmovisión. Ésta, a su vez, orienta la configuración del sistema de la lengua y se expresa en una manera de vivir y convivir que le es correspondiente en el proceso de despliegue de la cultura, esto es, un *decir* y un *hacer* desde la perspectiva en que el mundo y el espacio territorial es visto, sentido, captado e interpretado por el grupo. Pero igualmente, todo esto conlleva a un autoconocimiento y a una autodefinición que generalmente se manifiesta en un autonombrarse.

Así por ejemplo, *añú*, palabra mediante la cual se autonombran y autodefinen los hombres de agua, está dirigida al sentido de registrar la acción de *emerger* en tanto que, *añú* deviene de la palabra-frase *ayou*, cuyo significado se refiere a la acción de “*arribar*”, “*brotar*”, “*emerger*”, “*hacerse presente*” en el mundo. Es de destacar como fenómeno común en la lengua el cambio fonético que permite sustituir una palatal sorda “y” por la palatal nasal “ñ”. Asimismo, la elisión de la vocal “o” en el verbo –ou- se produce por efectos de la nasalización al final de palabra generado por el hecho de la obligatoriedad en mencionar mediante el pronombre personal, al sujeto que habla o a quien se refiere en la frase. Vale decir, nunca se dice la palabra *añú* por sí sola sino que ha de decirse, por ejemplo: “*añun te*”, “*añun piá*”, “*añun we*”, es decir, “*gente yo*”, “*gente tú*”, “*gente nosotros*”, según sea el caso.

Sin embargo, las anteriores corresponden más bien a traducciones, digamos, genéricas, ya que si nos atenemos al significado profundo de las frases deberíamos traducirlas más bien como: “*presente yo*”, “*presente tú*”, “*presente nosotros*”, traducción

que sería más acorde con otro de los aspectos fundamentales de la cosmovisión añú y que igualmente está vinculado a la noción de *emerger*, nos referimos al principio del *estar*. Según este principio todo aquello que se hace o está presente en el mundo ha sido producto de un *emerger* y, en tanto que está en el mundo, posee un particular *hacer* que no sólo lo define en relación a los demás seres que están sino que presenta a todos los elementos del mundo como definitivamente vivos. De tal manera que al decir “añun we” no sólo se está refiriendo a la condición de seres humanos, sino que además están presentes como vivos por su *estar* y su *hacer* y, todo ello, por cuanto han *emergido*.

Como se observa entonces, la autodefinition añú está en relación directa con la acción de hacerse presentes en el mundo, lo que se produce a través del *emerger*. Sin embargo, es importante señalar que en el canto la decisión de *emerger* humanos no está en manos de los personajes, lo que de alguna manera vamos a encontrar manifiesto en la forma en que la lengua expresa la acción del *emerger* en el habla cotidiana.

Así por ejemplo, la norma de cortesía establece que a la llegada de un visitante el saludo le corresponde en primer término al visitado quien, de no hacerlo, da por entendido que la visita no es bienvenida o de su agrado, cuestión que el visitante comprende sin necesidad de explicaciones adicionales. Pero en efecto, ante la presencia del visitante en el muelle o planchada de la casa del visitado éste exclama:

- ¡ayou piá? “*llegaste*”; “*arribaste*”; “*te presentas tú*” o la castellana comúnmente usada: “*boyaste*”

- aa. Ayou te. “*Si. Llegué*”; “*arribé*”; “*presente yo*” o sencillamente “*boyé*”.

Si observamos con cuidado podemos darnos cuenta que en ambas frases, (pregunta y respuesta), el pronombre personal se ubica al final de la frase. Ello se debe a que el verbo



de la acción –ou- corresponde a lo que Lenkersdorf denomina “verbos vivenciales”, que son aquellos que obligan al sujeto a vivenciar la acción más que a ejecutarla. Así, en la lengua añú, la ubicación del pronombre en posición posterior a la frase verbal es generalmente indicativo de que nos encontramos en presencia de un verbo de esta clase. En todo caso, el sentido de la frase está dirigido a enfatizar que el sujeto no ejecuta la acción sino que la vive o, por mejor decir, la experimenta. Así, para el caso que nos ocupa, la acción de *hacer emerger* se presenta tácitamente vinculada a otro sujeto agente que para los añú vienen a ser las aguas, espacio territorial al que por demás pertenecen y han habitado milenariamente en la cuenca del Lago de Maracaibo.

Así, tanto en su autodefinición como pueblo como en el despliegue de la misma en su cotidianidad, hay una fuerte ligadura con la ubicación espacial que no podemos pasar por alto, ya que es por esa vía como el espacio es asumido y representado como territorio por la cultura. El espacio territorial no es “apropiado” como mero lugar de sustentación material sino como origen mismo de su existencia y, por lo mismo, cargado de un sentido que hace posible el despliegue y persistencia de la cultura.

En esta primera parte, intentaremos hacer explícita esta relación en la que, la particularidad de las cosmovisiones, está ligada al proceso de territorialización que las culturas de la cuenca del lago han realizado a lo largo de su historia.

## 2.1.- La construcción verbal del territorio

Ahora bien, pareciera ser un hecho que la interacción entre los hombres y el mundo, hace posible transformaciones simultáneas y profundas en ambos sujetos. Es por esta vía que se produce no sólo la configuración de una fisonomía social particular, sino que igualmente, el mundo va adquiriendo un rostro delineado por los diferentes sentidos y significaciones con que es asumido, particularmente definida en los nombres otorgados a cada uno de sus espacios en el proceso de *territorialización* ejercido por las colectividades humanas. Con esto queremos decir que, así como el mundo sirve de sustentación material a las sociedades, éstas asumen igualmente, el sentido que el mundo les provee como significación, de tal manera que la construcción identitaria de una comunidad dada, es el resultado de la interacción entre dos sujetos en constante diálogo: los hombres y el mundo.

Así, a partir de esta premisa intersubjetiva ( la que intentaremos demostrar forma parte de la cosmovisión de los pueblos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo), nombrar al mundo no está en modo alguno atado únicamente a necesidades materiales, aunque de cierto, éstas parecieran privar como impulsoras de las relaciones con el mundo, dichas necesidades y su definición concreta, son generadas en el proceso mismo de resolverlas mediante acciones guiadas por significaciones y sentidos que *las palabras del mundo* le proveen a los hombres. Dicho de otra manera, la selección, funciones, destinos y nombres dados al entorno, constituyen el resultado de un verdadero diálogo con el mundo y, por supuesto, consensuado entre los hombres, lo que entre otras consecuencias establece una perspectiva de visión en la que es posible detectar un profundo distanciamiento de

cualquier noción de apropiación o de mero uso. Tal es, pues, el primer principio sobre el que sustentan la construcción del territorio los pueblos indígenas de la cuenca y, nos atreveríamos a decir, buena parte de los pueblos amerindios en todo el continente.

Los nombres otorgados a la naturaleza y a todas sus presencias resultan designaciones que hacen evidente este diálogo, en tanto se trata de construcciones verbales de imágenes sugeridas y sugerentes del proceso de interacción con tales presencias. Así, nombrar un árbol, una flor, una semilla, alguna especie animal, una corriente de agua o una montaña, no es el resultado de un acto individual, ni espontáneo, ni unidireccional de los hombres hacia el mundo sino que tal nombre se constituye en discreta y suave sugerencia en la acción de compartir sentidos entre sujetos, es decir, del diálogo hombres-mundo mediante el cual la propia comunidad se constituye a sí misma. Y esto es así, por cuanto:

*“Toda sociedad al constituirse a sí misma constituye su espacio conformando así, su territorio. De este modo, el territorio no es una sustancia externa, ni tampoco una base sobre la cual la sociedad se erige (...). Al contrario, el territorio es constituido por la sociedad en el propio proceso en que teje el conjunto de sus relaciones sociales...”*<sup>10</sup>.

En fin, lo que queremos remarcar es el hecho de que para las culturas indígenas del Lago de Maracaibo, el mundo habla, nos habla.

De tal manera que el proceso social de construcción de sentidos se da en una estrecha relación con la dimensión espacial y geográfica, lo que va a dar como resultado una cosmovisión y una construcción social correspondiente. *“Partimos de la premisa de que pueblos con culturas no emparentadas tienen cosmovisiones profundamente diferentes.*

---

<sup>10</sup> C.W. Porto Goncalves (2004), *Geografía de lo social: una contribución para el debate metodológico sobre estudios de conflicto y movimientos sociales en América Latina*, en: J. Seoane (Compilador), *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*, OSAL-CLACSO, Buenos Aires, p. 265. (Original en portugués. La traducción es nuestra).

*Por ello es necesario señalar los lugares donde las determinadas cosmovisiones se producen*”<sup>11</sup> Es a esto a lo que estamos entendiendo como construcción del punto de vista o perspectiva, desde la cual, se conforma la cosmovisión de la comunidad, lo que para algunos autores corresponde a la construcción territorial o *territorialización*. Vale decir, una de las formas de expresar su comprensión del territorio se realiza mediante un nombrar particular al que acude desde su lengua una comunidad dada, lo que representa su diálogo con el espacio territorial al que por esa vía, *territorializa* desde la perspectiva que asimismo conforma su cosmovisión y, todo ello, en un mismo proceso pues, “*En cualquier momento, el punto de partida es la sociedad humana en proceso, es decir, realizándose*”<sup>12</sup>, tanto en su dimensión material como simbólica.

Es posible entender entonces que, la identidad colectiva está estrechamente vinculada con la manera de entender las relaciones con el espacio de parte de la comunidad que así lo funda como su territorio; por tanto, podemos decir que “*el devenir de cualquier sociedad, su desarrollo propio, se inscribe dentro de un orden específico de significados, entre los que se encuentra el modo en que marca la tierra o (...) hace común un determinado espacio...*”<sup>13</sup>.

Para aclarar aún más nuestro planteamiento, pongamos otro ejemplo: la visión que hace de la tierra una gran madre presente en buena parte de las culturas indígenas latinoamericanas y que se expresa como *woumain* para los wayuu; *abama igta'* para los barí de Venezuela; *abya yala* para los Kuna de Panamá; *pacha mama* para los pueblos

---

<sup>11</sup> C. Lenkersdorf, *Cosmovisiones*, p. 9

<sup>12</sup> M. Santos (2000), *La naturaleza del espacio Técnica y tiempo. Razón y emoción*, ed. Ariel, Barcelona-España, p.47.

<sup>13</sup> C.W. Porto Goncalves (2001), *Geo-Grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, Traducción de Claudio Tavares M., Siglo XXI, México, p.6

quechuas del Perú y Bolivia; jnantik lu'um para tseltales y tojolabales de México por sólo mencionar algunos, no puede ser comprendida en su justo sentido sino es a partir de esta relación intersubjetiva hombres-mundo que éstos pueblos así perciben y asumen. No sólo en el sentido material de la tierra como reproductora de vida y en virtud de su papel en la reproducción de sus propias vidas, sino que a su vez, constituyen una imagen representativa y definitoria de la perspectiva desde la cual se tejen sus cosmovisiones y sus correspondientes cosmovivencias.

De tal manera que, concebir y nombrar a “la madre tierra” no se trata de una exclusiva construcción poética en sus lenguas (lo que también es sin duda), sino que se constituye en la fidedigna representación de la perspectiva que orienta la forma de relacionarse y entenderse con el mundo. Es decir, tanto su efectiva relación para la producción y aprovechamiento material de sus territorios como el sentido ético que cubre no sólo las relaciones con el mundo sino también, la sociedad en su conjunto (su organización y funcionamiento) y, finalmente, a partir de todo esto es como cada pueblo construye y ejerce lo que conocemos como su identidad.

En este sentido es que puede decirse que, *“El ser cultural elabora su identidad construyendo un territorio, haciéndolo su morada. Las geografías se vuelven verbo. Las culturas, al significar a la naturaleza con la palabra, la convierten en acto; al ir la nombrando, van construyendo territorialidades a través de prácticas culturales...”*<sup>14</sup>, que hacen expresa su visión del mundo.

Dicho de otra manera, la construcción de las identidades colectivas implica necesariamente, un espacio territorial en el que se genera y con el que es posible este

---

<sup>14</sup> E. Leff, prólogo al libro de C.W. Porto Goncalves, *Geo-Grafías*, p. IX

singular diálogo hombres-mundo, a través del cual se fundan socialmente dentro de un territorio que, asimismo, los constituye significativamente en su propia identidad. Es posible decir entonces que, este intercambio de significados y sentidos entre los hombres y el mundo es el que orienta tanto el nombrar de los hombres, como su propio devenir social, en un orden de significados con el que van demarcando los espacios, haciéndolos comunes en una relación definida por la interperencia hombres-territorio como identidad.

Pero intentemos ver más claramente a través de las palabras que demarcan territorios entre los pueblos de la cuenca del Lago de Maracaibo. Así tenemos por ejemplo, que la palabra *woumain* perteneciente a los wayuu al igual que el término *wou'lee* de los añú, corresponden ambas a la definición de los espacios territoriales considerados como propios para cada una de éstas culturas arawakas en el occidente venezolano y, a las que algunos lingüistas y antropólogos<sup>15</sup> coinciden en traducirlas genéricamente como *Patria*. No obstante, es de destacar que ambas palabras en estas lenguas dicen mucho más y, aún, contradicen de hecho tal traducción.

En efecto, tanto *woumain* como *wou'lee* se refieren al espacio territorial en el que se desenvuelve cada una de éstas culturas. Sin embargo, es necesario precisar que la primera de ellas corresponde al nombre o delimitación que abarca las tierras consideradas como el territorio de un determinado clan dentro del pueblo wayuu; donde se distribuyen sus diferentes familias desarrollando sus actividades productivas (siembra de yuca y maíz; cría y pastoreo de ganado vacuno o, más preferiblemente, caprino; la construcción de

---

<sup>15</sup> Entre otros: E.E. Mosonyi (2000), *Manual de Lenguas indígenas de Venezuela*, ed. Fundación Bigott, Caracas; B. Saler (1978), *Los Wayuu* (Guajiro), en: Los Aborígenes de Venezuela, Fundación La Salle, Caracas; F.J. Pérez van-Leenden (1997), *Wayuunaiki: Lengua, sociedad y contacto*, en: Lenguas Amerindias, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

casimbas para recoger el agua de las lluvias) y finalmente, donde ubican el cementerio del clan.

Esta definición-demarcación se expresa igualmente, mediante el nombre de un animal-símbolo del clan y de su territorio. Así por ejemplo, el clan *uriana* (por mencionar alguno), posee un espacio territorial en el que de manera dispersa se ubican las familias pertenecientes al mismo. Su asentamiento se da siguiendo un orden de necesidades de “*continuidad en el territorio ancestral, fuentes de agua, terreno apto para el pastoreo, la agricultura y la pesca y de un espacio acorde con el sistema de orientación y observación de los cambios y de los fenómenos naturales*”<sup>16</sup>. Todo ello, marcado bajo el símbolo del grito dado por sus primeros al *emerger* de la tierra<sup>17</sup>, en este caso particular: es el tigre el animal-símbolo o, según algunos: totémico de los *uriana* y su territorio.

Por su parte *wou'lee* señala el espacio de agua de un origen común a todos los *añú*, lo que se expresa en la medida en que no hay espacios “privados” para la pesca, tanto en las aguas del lago de Maracaibo como en las aguas del mar Caribe próximas a sus territorios de habitación. En todo caso, *wou'lee* está referido al lugar donde todos los *añú* *emergen* al mundo y ese lugar es cualquiera en las aguas extendidas, ya sea del lago o del mar.

Ahora bien, es importante señalar que ambas frases (*woumain-wou'lee*) expresan la idea del origen, es decir, a la acción de “*brotar*” o “*emerger*” en un lugar y tiempo indeterminado. Se trata así de un *nacer* al mundo, lo que es posible inferir a partir de la

---

<sup>16</sup> Francisco J. Pérez van Leeden, *wayuunaiki: lengua, sociedad y contacto*, p. 184.

<sup>17</sup> Según el mito de origen wayuu, una vez que *juyá* (“El Lluvia”) cae del cielo sobre *mma'* (la tierra), la preña, emergiendo luego de ella los wayuu, quienes, al momento de nacer al mundo dan su grito diciendo el nombre del grupo familiar extendido al que pertenecen: *uriana*, *epieyuu*, *uraliyu*, *jusayu*, *sapuana*, etc. Esto, según relato de Ramón Paz Ipuana, uno de los maestros wayuu más importantes conocedores de su lengua y cultura (+ 1987).

presencia efectiva en ambas frases y culturas del verbo<sup>18</sup> –ou- (*emerger*). En todo caso, la diferencia se presenta en cuanto que, para el pueblo wayuu tal *emerger* se da en un contexto de tierra (mma); mientras que para los añú se da en –lee, lugar imprecisable de las aguas inasibles.

Sobre lo que queremos llamar la atención es en el hecho de que, en ambas frases, se trata de la acción vivenciada del *emerger*, por tanto de un nacimiento, lo que define según su perspectiva de visión el origen de estos pueblos. Lo anterior remite necesariamente a la acción de *parir* o *dar a luz*, ya de la tierra o de las aguas, es decir, su *estar* es determinado por la condición *viva* del mundo y sus elementos tierra-agua. De tal manera que la visión de un *mundo vivo* hace posible la consideración de la perspectiva según la cual, es el mundo (tierra-agua) quien da vida o pare a los hombres y, por ende, a sus culturas, las que se desarrollan a partir de una permanente relación intersubjetiva con el mundo que así los crea y sustenta.

Finalmente, la expresión con que estas culturas nombran sus espacios territoriales determinan que su concepción no es en modo alguno antropocéntrica sino todo lo contrario. Esto define, sin lugar a dudas, una orientación en el espacio, la ubicación y uso del mismo; vale decir, es el mundo *vivo* quien los contiene, los crea y los *emerge*; luego de lo cual éstos desarrollan un *hacer* que resulta del todo correspondiente a esta orientación y sentido.

Como puede apreciarse, la consideración del mundo como sujeto correspondiente a una visión *viva* de todo lo que está en la naturaleza, se manifiesta de manera contundente en

---

<sup>18</sup> Algunos lingüistas han definido este término, especialmente para el wayuunaiki (*lengua wayuu*), como correspondiente a un locativo que señala el límite de la superficie. Para nosotros, por el contrario, su comportamiento dentro de todas las construcciones tanto añú como wayuu, se corresponde más bien con el de un “verbo vivencial”.



las lenguas de los diversos pueblos indígenas de la cuenca del Lago, sustenta la posibilidad de diálogo intersubjetivo que orienta la construcción de sus territorios constituyéndose tal vez, en la más profunda y radical diferencia con la visión occidentalizada de las sociedades mayoritarias y los Estados nacionales en todo el continente; muy particularmente en la Venezuela actual, lo que sin duda va a incidir sobremanera en las políticas de los mismos... pero no nos adelantemos, de esto nos tocará hablar mucho más luego.



Fotografía N2: Laguna de Sinamaica. Sonia Quintero

## 2.2. La geografía del cosmos: Nombrar-organizar el universo.

**D**icen los barí<sup>19</sup> que antes de haber nada en el universo, sólo existía ñambobikorái, gran fuerza de la cual surgió la tierra (igtá) con todas sus rocas y uno que otro pozo de agua. Más adelante, el poder de ñambobikorái hizo brotar la hierba, los grandes árboles y toda la selva; luego, emergieron de la tierra las primeras piñas (ñangandú) y cuando éstas maduraron, de ellas surgieron los *saimadoyi*, es decir, los primeros barí, los antepasados de los actuales barí, entre los cuales había nacido el primero: **Sabaseba**.

La tierra se hizo como una gran plataforma que se curva en sus extremos oriente y poniente. Además, varios espacios se forman entre la superficie de ésta y las cumbres. Y aún dentro de ella misma, se configuran lugares que son habitados por seres que de esta manera cohabitan y comparten el universo con los barí. Así por ejemplo, está el espacio debajo del plano de la tierra al que nombran báira biasá barúm, lugar donde viven los *Shibagyi* quienes penetran a su interior y salen de él a la superficie a través de las cuevas. Estos *Shibagyi* comparten el mundo subterráneo con los ñankú y los *shumbraba*. Pero además se sabe que debajo de la tierra el agua es muy abundante y es allí, en las aguas subterráneas, donde habitan los *Taibabioyi*, encargados del cuidado de las corrientes freáticas. Todos estos seres, ocupando sus respectivos espacios y *haceres*, viven como los

---

<sup>19</sup> El resumen que a continuación presentamos está construido a partir de diversas versiones registradas por diferentes autores en momentos diferentes; sin embargo, puede decirse que a pesar de los diferentes narradores, de los autores y del paso del tiempo, la versión se sostiene en lo fundamental. Así, partimos de las versiones recogidas por el misionero Adolfo Villamañán entre 1967 y 1974; por Lusbi Portillo y Asmery González entre 1986 y 1992 y de mis propias versiones recogidas entre 1989 y 1991.

barí sobre la superficie pues, al igual que ellos, cuentan con muchos ríos, plantas, animales y un sol que jamás se oculta.

Sabá en cambio, es el espacio entre la superficie de la tierra y las nubes. Es el lugar de Kashiba y Nondashiba quienes antes habían sido barí, pero se fueron de la tierra para habitar ese *lugar de los vientos suaves* al lado de las aves. Su tarea es la de proteger a los barí de los rayos y de Labiddú, especie de *aire o espíritu* maligno que enferma a la gente. Las propias nubes (boraba) constituyen el lugar de refugio de los akabó. Éstos, a veces, bajan a la tierra para andar en el monte y, a veces, también son visitados por aquellos que viven más arriba en el firmamento.

Kogdá sabá es la región del *viento fuerte* y por ello, único lugar inhabitado en el universo. Mientras que barúm, el *cielo por encima de las nubes*, es el lugar que propiamente habitan los basushimba (*espíritus de los muertos*) y los saimadoyi ya desaparecidos de la tierra. Los saimadoyi cuando así lo quieren, suelen visitar otras regiones del universo, de allí su sabiduría. Cerca de barúm está el espacio donde, colgadas, permanecen las estrellas (totubí).

Más arriba -más allá de barúm- se encuentra la región de barúm ashúa, que es un firmamento plano que comparten bachrugdú (*zamuro blanco*) y bachigba (*zamuro negro*). También habita allí biddarin (*el trueno*) y dibabá (*el relámpago*) y es el territorio que atraviesan en su diario recorrido ñandou y chibáig (*Sol y Luna*). En ese firmamento los árboles suelen ser pequeños y hay toda la variedad de animales que existen en la tierra. Finalmente está *el cielo más lejano*: sagbadá bibarúm, donde habitan los tarigbimomó que son totalmente iguales a los barí pero jamás llegan a la tierra.

Como es posible apreciar de inmediato, el universo se nos presenta constituido como un todo *territorializado* y compartido. Sin embargo, tratemos de ir por partes, pues, es mucho más de lo que nos habla el relato de origen y organización del cosmos según el pueblo barí. En este sentido, destaquemos en primer lugar el hecho de que la vida como tal, es una fuerza cósmica que todo lo circunda, es a partir de su poder de donde surge o emerge la tierra y, con ella y desde ella la vida del mundo, ya que en todo caso,

*“este mundo y antes que él existiera, está invadido por una fuerza indefinible, que piensa, que quiere y que actúa, haciendo todas las cosas y que actualmente está repartida entre los hombres, los animales y las plantas, los seres que se ven y los que no se ven. Esta fuerza o este poder se llama Ñambobikorái”<sup>20</sup>.*

Es igualmente importante destacar que, el nombre otorgado a esta fuerza de vida cósmica se construye a partir de la raíz *-ñan-* vinculada a todo aquello que expresa acción o efecto de lo luminoso, lo radiante, lo claro y, por ende, a todo aquello que genera o puede ser representativo del calor, el fuego o lo cálido. Así, *ñandou* (*sol*) o *ñankú* (*mineral*) o la propia *ñangandú* (*la piña*), constituyen palabras que designan elementos diferentes que comparten la misma raíz, los que a pesar de que espacialmente viven en lugares o niveles diferentes: *ñandou* recorre el firmamento de barún ashuá; *ñangandú* brota de la tierra para habitar y alimentar a los barí de la superficie y finalmente, *ñankú* (*mineral*) vive con toda su energía en el mundo subterráneo, es claro que las tres son representativas de vida, dadoras de vida o generadoras de energía y, ello es así por cuanto lo mismo el astro, la fruta vegetal o el subterráneo mineral, poseen en sí mismos el principio de fuerza o poder: *-ñan-* que así comparten con los hombres, material y simbólicamente.

---

<sup>20</sup> A. Villamañán (1975), *Cosmovisión y religiosidad de los barí*, en: Revista Antropológica, N° 42, p. 3

Este principio de fuerza o vitalidad que recubre y alimenta al mundo vinculado a la luminosidad y a la energía, no parece ser exclusivo de los barí en la cuenca del lago de Maracaibo. De alguna forma es coincidente con la versión que tanto los wayuu como los añú poseen acerca del mismo tema.

Así por ejemplo, según la versión wayuu<sup>21</sup> antes de la existencia del mundo sólo dos grandes fuerzas regían el universo: *la gran claridad* y *la gran oscuridad*. Estas dos inmensas potencias compartían espacios y periodos de dominio a través de elementos representativos de cada uno de ellas. De la gran claridad emergió entre otros *ka'í* (*sol*) y *sainñmá* (*el corazón de la tierra*), mientras que la gran oscuridad emergió en sus predios a *kachí* (*luna*) y a *mannuya* (*el rocío de las nieblas*). *Sainñmá* se había unido a *Juyá* (*el lluvia*) procreando a *manná* (*la tierra*). *Juyá* y *mannuya* aunque parientes, se diferencian en que el espacio de origen del primero es el de las tierras calientes y, por tanto, vinculadas al reino de la *gran claridad*; mientras que el segundo se origina en *saamatuy*, es decir, en las regiones frías que circuyen las alturas de *siruma* (*tierra de las nubes*), en consecuencia, perteneciente a la potencia de la *gran oscuridad*.

Se trata del *emerger* de elementos a partir de la vitalidad, fuerza o poder de inmensidades que circundan el universo, de tal manera que la vida del mundo se produce en la permanente relación de ambos reinos en constante creación y recreación; la vida no es sino la conjunción de ambos términos, espacios y tiempos que así se unen para producir la vida total del cosmos. Como vemos, todo esto es en cierto modo, coincidente con el principio de *ñambobikorái* de los barí.

---

<sup>21</sup> Ramón Paz Iguana (s/f), *Mitos, leyendas y cuentos Guajiros*, Instituto Agrario Nacional, Programa de Desarrollo Indígena, Caracas, p.29

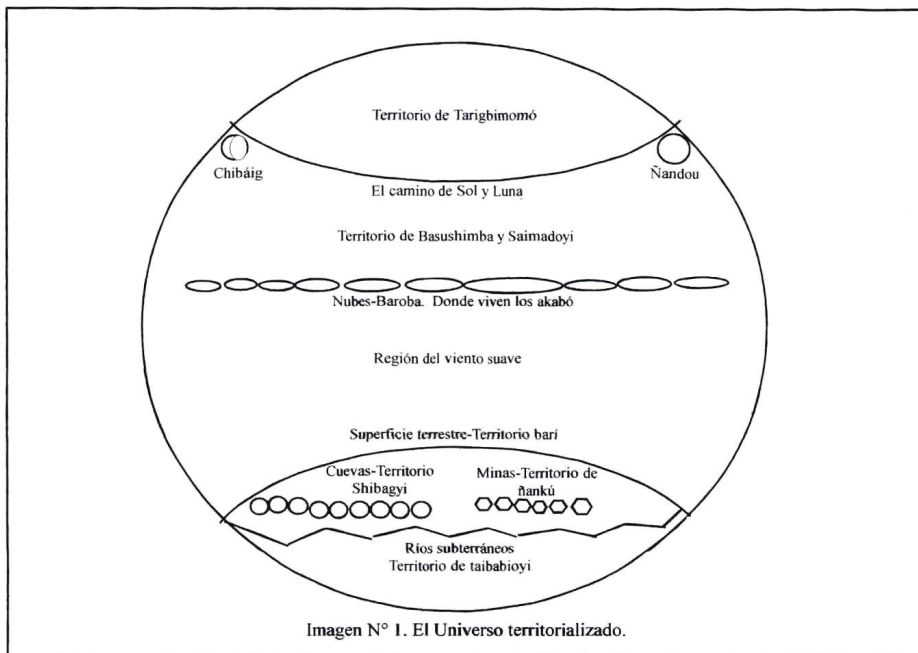
Ahora bien, hay un segundo aspecto que nos interesa distinguir en el texto barí y que igualmente, nos parece presenta coincidencias con otras visiones del cosmos y mitologías pertenecientes a otros pueblos de la cuenca del Lago. Nos referimos al hecho de que el universo está perfectamente distribuido, espacialmente hablando, es decir, se hace evidente la perspectiva según la cual las diferentes zonas o regiones en que dividen o constituyen el universo, corresponden a verdaderos territorios en los cuales *están* o habitan determinados seres en el ejercicio de sus propios y particulares *haceres*.

Esta visión de un cosmos como un gran espacio totalmente *territorializado* y compartido por una diversidad de formas de vida visibles e invisibles pero complementarias en sus *haceres*, se explica porque todo lo presente en el cosmos se manifiesta vivo y, ello es posible, en tanto hay una fuerza que recubre y distribuye su energía a todo lo presente en el universo, incluidos por supuesto, los hombres.

Lo anterior es importante por cuanto constituye el principio base sobre el que se erigen estas culturas: la concepción no antropocéntrica de sus sociedades en las que, por el contrario, la noción de que el universo y el mundo conforman una totalidad compartida mediante *haceres* complementarios de todas las formas de vida presentes, orienta y dirige no sólo la perspectiva desde la cual entienden sus relaciones con el universo y el mundo, sino toda la construcción de sus sociedades, así como la manera de expresarlas en sus respectivas lenguas.

Finalmente, no podemos dejar de señalar (aunque será un aspecto a destacar en el siguiente apartado), que esta visión del universo provoca una fisonomía a partir de la configuración de sus espacios y poblaciones. Así, podemos imaginarla en la forma de un gran ojo cósmico que observa y es observado, en el que permanentes relaciones diádicas

generan los procesos y conforman la vida como un todo; tanto en la superficie como en el mundo subterráneo y en el espacio exterior. En todo caso, la vida es permanente imagen especular para cada una de las poblaciones en sus relaciones con sus respectivos complementarios del universo.



### 2.3.- Geo-grafiando el mundo.

**L**os hombres de agua, los añú, dicen haber *emergido* al mundo desde un *tiempo/lugar* llamado a'inmatualee. Decimos se trata de un *tiempo/lugar* porque la palabra-frase reúne en un mismo sentido significativo ambas determinantes. A'inmatualee, efectivamente, se refiere tanto al momento en el que los añú emergieron al mundo para poblarlo, como también, marca con particular énfasis un lugar que al igual que en su sentido temporal, es imprecisable.

Esta doble acepción significativa de a'inmatualee pareciera ser una característica de la lengua o, por lo menos, muestra una frecuencia singular en virtud de la variedad y cantidad de términos y giros verbales provistos de esta condición significativa espacio-temporal. Así por ejemplo, la palabra “wattá” corresponde tanto a un sentido temporal como espacial, determinado por la *lejanía* o *distancia*, de tal manera que “wattá” puede ser usada para hablar de un tiempo lejano o distante, ya del pasado o de un tiempo por venir, pero asimismo, puede ser empleada para lugares, ciudades o tierras muy lejanas o distantes en relación con el lugar de enunciación. Y aún, es comúnmente utilizada para precisar el transcurso del día (*las horas*), pues ayuda a marcar la ubicación o posición del sol o la luna mientras se encuentran más cerca o más lejos de sus lugares de origen en el oriente o caída en el arco del cielo en el poniente.

Podríamos abundar con palabras o frases de esta naturaleza tales como: jmüiño (*Hace tiempo; En algún lugar*); o también, anii te ayé (*Heme aquí; Ahora mismo*) y otras por el estilo pero, en todo caso, lo que nos interesa es llamar la atención sobre el hecho de que esta cosmovisión parece sustentarse en una relación casi inseparable de las nociones de



tiempo y espacio, la que encuentra múltiples expresiones concretas en la lengua que expresan, desde la perspectiva añú, el funcionamiento del mundo reflejado en su organización y funcionamiento social en su conjunto.

En este orden de ideas, nos parece importante describir la construcción de nuestra palabra-frase en función de hacer visible lo que constituirá el sustento de nuestro planteamiento. La misma se estructura a partir de:

a'inmatualee  
 a'in / mma / ta / ou / a / lee  
 Corazón/alma / tierra / puntual/temporal/ emerger / atributivo/ locativo

De forma que a'in se refiere al *corazón, alma o espíritu* de todo lo presente en el mundo, pero también, a *lo profundo, lo más interno o interior* que termina exteriorizándose a través de sentimientos y acciones que lo evidencian. Así por ejemplo, podemos decir: *müliashi ta'in pirria (sufre mi corazón por ti)*. En este caso a'in es el lugar en el que reside la vivencia del sufrir que así exterioriza el sentimiento amoroso de aquel que lo vivencia o sufre en su interior, en la interioridad de su "ser".

Sin embargo, a'in no sólo es el lugar de habitación de sentimientos de este tipo, igual podemos decir: *a'inshi jamü* o también y, más correctamente, *a'inshi t'ain jamü (tengo hambre o mi interior, mi ser siente hambre)*, es decir, el término también está directamente vinculado a la condición de ser lugar de residencia y manifestación de la necesidad de alimento, lo que hace del corazón añú algo mucho más que un receptáculo de sentimientos, sino más bien a un lugar desde el cual estos se proyectan vivos pues, en a'in residen en su profundidad tanto manifestaciones anímicas como el deseo, el amor o el odio, así como también necesidades materiales como el hambre, el cansancio, etc.

Ahora bien, el hecho de que en nuestra frase *a'in* aparezca inmediatamente acompañado por el sustantivo “*mmá*” que designa a la *tierra* como totalidad (como mundo conformado tanto por sus espacios de agua como de tierra propiamente dicha), hace que *a'in* dirija su sentido hacia la significación de interioridad vital de la tierra en tanto ente vivo; vale decir, nos habla del *corazón de la tierra*, lo que indudablemente define a un mundo palpitante, vivo, capaz como todo lo vivo de ejercer un *hacer*.

Por otro lado, si *a'inma* está particularmente referido al lugar desde donde se exterioriza el acontecimiento o la vivencia del mismo, la presencia del afijo *-ta-* lo temporaliza, ya que ésta partícula cumple en la lengua el papel de modificador del verbo en cuanto a su puntualización, en este caso, el verbo *-ou-* (*emerger*) es presentado como suceso en su singularidad temporal y al mismo tiempo en su globalidad o generalidad; así, *-ta-* es un puntual que especifica y, al mismo tiempo, generaliza el término al que acompaña. Por mencionar tan sólo un ejemplo: la palabra *outikai* nombra al muerto, a un hombre muerto, sin embargo, al decir *outa* nos estamos refiriendo tanto al morir como condición de la vida humana como al suceso puntual del instante en que el suceso acaece. Finalmente, nos encontramos con el afijo *a-* y el locativo *-lee*, los que se encargan de puntualizar tanto al sujeto a quien corresponde la vivencia del *emerger* como el lugar en el que la vivencia ocurre.

Así descrita, la expresión pudiera ser traducida como: “*el corazón del mundo donde tiene lugar el emerger*”. Siendo así, es posible apreciar la especificidad del lugar y tiempo del suceso en virtud de su condición única, por lo que el término-frase es algo más que la designación o nombre propio de un sitio, de hecho, indeterminable geográficamente

hablando, más bien podemos decir, se trata de la designación de un *espacio/tiempo* en el que los añú ubican su presencia en el mundo.

a'inmatualee es el *espacio/tiempo* originario desde el cual se han desplegado dentro del espacio que nombran/ocupan al interior de unos límites que constituyen, digámoslo así, su geografía cósmica. Esta geografía cósmica se levanta y es la base de su cosmovisión que, asimismo, se proyectará en su cosmovivencia, conformando de esta manera, lo que algunos autores definen como su *etnocentrismo positivo*<sup>22</sup>, entendido como ese sentido mediante el cual un grupo o pueblo define su vida, la expone centrada y en correspondencia con la vida del mundo y por lo que el mundo suele adquirir las dimensiones del espacio o territorio ocupado por el grupo.

Es entonces a partir de ese centro (a'inmatualee), que la acción de *geo-grafiar* al mundo responde al sentido profundo que orienta la cosmovisión, la que en este caso se dirige en primer lugar a mostrarnos al mundo como un ente vivo y, en segundo lugar, el principio según el cual las nociones de espacio y tiempo son inseparables.

De allí que, por poner un ejemplo, la orientación dentro del mundo a partir de sus límites cardinales y los nombres dados a éstos últimos, expresen algo más que meras nociones abstractas de Norte, Sur, Este y Oeste, sino que se construyen a partir de lo que para la cosmovisión añú se entiende como la expresión del *hacer que hace* a todo lo

---

<sup>22</sup> D. Perrot y R. Preiswerk (1979) diferencian entre un etnocentrismo positivo y uno negativo. El primero es el que hace y fortalece la unidad de sentido interno de un pueblo, su identidad, lo que les permite establecerse en relación a las otras culturas, es decir, como la exposición del "*sí plural*" ante el "*otro*". El segundo en cambio, es el que resulta no de la exposición del "*sí plural*" sino de su imposición o, la imposición del "*sí mismo*" sobre el "*otro*", el que es considerado como inferior. D. Perrot y R. Preiswerk (1979), *Etnocentrismo e Historia: América indígena, Africa y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental*, Nueva Imagen, México.

presente en el mundo, en este caso, los *haceres* particulares con los que se manifiestan los límites cardinales que por ese *hacer* y, de esa manera, delimitan al mundo.

Así tenemos que el Este cardinal es definido a partir de la acción de *emerger* de los astros Sol y Luna, siendo entendido como una de las cotidianas formas en que se expresa la condición viva del mundo. Es por lo que, tanto *joukai* o *joukeikai* (*él emerge sol*) como *joukeichikarü* (*ella emerge luna*), corresponden al mismo límite del Este cardinal en sus dos momentos, digámoslo así, de *emerger* astral, pues, este es el lugar donde ocurre el *emerger* o nacimiento tanto del sol como de la luna.

Por su parte, el Oeste cardinal es definido a partir de la muerte de los mismos astros en sus respectivos momentos: *outikeikai* y *outikeichikarü*. Sin embargo, hablar de nacimiento y muerte de los astros no es del todo exacto según la cosmovisión añú. Decirlo así es casi como quedarnos en las ramas. Por lo que nos parece importante destacar que así como *joukai* es indicativo de nacimiento del sol, lo es igualmente del nacer o *emerger* de un niño varón, vale decir, *joukai* no sólo está referido al señalamiento del punto cardinal, al espacio límite por el cual vemos *emerger* al sol en el mundo, sino que la misma expresión es utilizada de común para la designación del exacto momento del parto, de lo que es posible deducir que hay una plena identidad o coincidencia entre espacio y tiempo, entre vida del cosmos y vida social. De esta manera, la expresión contiene en sí misma la visión desde la cual es imposible separar el lugar del tiempo y, a ambos, del acontecimiento o acción en tanto ellos en su conjunto constituyen la manifestación viva del mundo.

Por otro lado, es igualmente importante decir que esta supuesta muerte de los astros en el límite de poniente no es tal, pues en verdad parece tratarse de otro tipo de *emerger* ya que, como representativo de muerte, el *emerger* corresponde más justamente al sentido de

distanciamiento, un desplazamiento mediante el cual el sujeto se aleja de nuestra visión o, para decirlo más claramente: el morir de un determinado sujeto corresponde a un *su alejamiento* que hace imposible a los vivos verlo, por tanto, a pesar de que nos es imposible ver a los muertos, éstos, sin embargo, continúan viviendo.

Lo anterior es posible visualizarlo en la medida en que el verbo usado tanto para referirse al *nacer* como al *morir* es el mismo: –OU- (*emerger*). La diferencia, en todo caso, la determina la presencia en el término referido al morir (outi), de la partícula –ti, sufijo que cumple funciones adverbiales con el sentido de desplazamiento hacia una distancia de imprecisable lejanía. Tal distanciamiento del sujeto lo termina colocando en un lugar totalmente fuera de nuestro campo de visión, desaparece, lo que significa que los vivos no podemos verlo pero que en su espacio o territorio, continúa viviendo.

De esta manera es posible concluir que, el espacio del poniente no es sino el lugar donde el *sol* (keikai) y la *luna* (keichikarü), mueren (outikanna); o mejor dicho, se distancian de nuestro mundo visible para *emerger* a ese otro espacio que no vemos pero que está allí. A él sólo podremos acceder en el momento que corresponda nuestro propio alejamiento y, por ende, nos toque vivir nuestro tiempo en el lugar de los muertos (outikanlee), al que *emergeremos* a través de outikeikai/outikeichikarü (dependiendo del momento en que el “*emerger astral*” ocurra). Todo lo cual indica que los muertos viven en su propio espacio y, al que también asisten cotidianamente *Sol* y *Luna* toda vez que ellos como cualquier ser vivo, mueren o se distancian de la visión de los vivos.

Finalmente, el Norte y el Sur se designan a partir de la consideración del *hacer* de las corrientes de agua (para señalar al Norte) y lo que se considera uno de los aspectos que definen el *hacer* de la tierra en tanto espacio susceptible de ser andado, caminado, es decir,

como camino (para señalar al Sur). De esta manera, el Norte geográfico es aquel límite del mundo *hacia donde se dirigen las aguas* (wüinpümüin); mientras que el Sur corresponde al *lugar hacia el cual se dirigen los caminos* (wopümüin).

Lo anterior se explica a partir del hecho de que, efectivamente, todos los ríos provenientes de la Sierra de Perijá al desembocar en el lago, provocan corrientes que se dirigen hacia el mar, es decir, la dirección del camino de las aguas del lago de los añú es hacia el Norte lo que incluye, por supuesto, a las aguas del Guasare (*wasaaalee*) también llamado “Limón” en su tramo final de desembocadura en el Lago, trayecto en el que se forma la llamada Laguna de Sinamaica (*karoo* para los añú) lugar principal de los hombres de agua.

Así, la mayoría de estos ríos al desembocar al lago de Maracaibo provocan corrientes que buscan la salida al mar a través de la llamada boca de La Barra en dirección Norte; sin embargo, éstas corrientes son contenidas por las aguas del mar Caribe que, de Norte a Sur y por la misma boca, buscan penetrar al mismo lago. De igual manera, el Sur, definido mediante el *hacer que hace* a las tierras *caminales*, se establece en relación a poblaciones como las de El Moján y más distante, la ciudad de Maracaibo, ambas ubicadas efectivamente al Sur en relación al centro añú más poblado: *karoo* (Laguna de Sinamaica).



En todo caso, lo que nos interesa destacar es el hecho de que la ubicación espacial en relación a los límites cardinales y su designación por parte de la cultura añú, se establece a partir de lo que éstos observan, viven y definen de acuerdo a su cosmovisión, en una relación dialógica con el *hacer del mundo* en sus diferentes espacios y límites. Por lo que, vistos así, los llamados puntos cardinales desde la perspectiva de los hombres de agua no corresponden a nociones abstractas y, mucho menos estáticas, sino que éstos se manifiestan en permanente acción y, en tanto activos, constituyen espacios cargados de tiempo, lo que efectivamente es registrado en su lengua.

Ahora bien, si consideramos los elementos, digamos, fundamentales para la vida de los añú como lo son sin duda: las aguas y los manglares, es interesante señalar que son varias sus designaciones y que de alguna manera cumplen con la noción de inseparabilidad espacio-temporal en la que parece fundamentarse su cosmovisión. Así por ejemplo, las aguas extendidas o los grandes espacios de agua que corresponden al mar propiamente dicho, así como también a las aguas interiores del gran Lago de Maracaibo, son designadas con el término *paraa*<sup>23</sup>, el que puede ser traducido como *inmensidad de las aguas*. Pero esta misma palabra es también utilizada en otros contextos, para referirse a un pasado muy antiguo, lo más antiguo posible de imaginar o, por mejor decir: *la inmensidad del tiempo*; de tal manera que bien podemos decir: *wokoteewuin paraayu* (*cortaremos aguas al mar, pescaremos en el mar*); e igualmente decir: *paraañunkan* (*los más antiguos añú o también, la gente más antigua*).

---

<sup>23</sup> Algunos autores como M.A. Jusayú (1977); R.Paz Ipuana (1972); E.E. Mosonyi (2002), entre otros, escriben el término como “*palaa*”; ello se debe al hecho de que tanto en añú como en wayuu el sonido líquido “l” es pronunciado de manera indefinida como una vibrante “r”. Sin embargo, preferimos la grafía “r” por parecernos más fiel al sonido pronunciado en el habla común y, al hecho de que en otros términos del añú ambos sonidos pueden aparecer perfectamente separados.



Como se ve, *paraa* designa tanto un lugar (*aguas extendidas*) como una marca de tiempo (*lo más antiguo*), y cuyo sentido significativo está gobernado por la condición de *inmensidad*, por lo que muy bien puede ser utilizado para referirse a una *inmensidad espacial* como *temporal*. Por su parte, el manglar o selva de manglar (*kaayamanglakarü*), es el lugar al que sólo en determinadas temporadas se asiste, ya sea para el corte de mangle en función de la construcción o reparación de casas, como también para la cacería de las diferentes especies que en ella anidan o se reproducen y que, en tales temporadas, sustituyen a la pesca.

Este tiempo en que la pesca es sustituida por la caza y la recolección, suele ser anunciado por la presencia de otro tipo de agua: *iiwa*, la que se hace presente a través de pequeñas lloviznas que marcan un periodo previo a la llegada de las grandes lluvias y, en consecuencia, la creciente de las aguas de los ríos. *iiwa* también suele ser llamada por los añú como: *juyachonchakan* (*los hijitos de juyá*), y se trata de lluvias más amables que las identificadas con el propio *Juyá*, a quien respetan por traer consigo los rayos y las centellas siempre riesgosas para la gente de la laguna. En todo caso, asistir a la selva de manglar no puede ser desconectado de un tiempo y de un *hacer* propio de estos espacios.

Para concluir este punto, debe quedar claro que el mundo (para usar el término sugerido por Porto Gonçalves), es *geo-grafiado* a partir de significaciones y sentidos que proveen a los hombres de un particular diálogo que posibilita la conformación de la cosmovisión de la cultura, así como su despliegue en el espacio que fundan. Tales significaciones están en directa relación con los *haceres* del mundo, los que son interpretados y entendidos a partir de determinados signos que la misma realidad muestra, estableciendo con ellos sus límites y fronteras entre los diferentes espacios de su territorio;

es decir, el espacio en el que ejercen el *hacer* que denomina su vida en concordancia con estas significaciones. Por tanto, éstos signos del mundo deben ser “*más que conocidos, reconocidos por todos como significativos*”.

Es desde ellos que la toponimia va delineando y conformando la topología de la cultura, dicho en otras palabras, la forma en que el lugar es concebido y tratado concuerda con la perspectiva desde la cual el mundo es visto y comprendido. Así, nos es posible decir junto a Porto Gonçalves que:

*“Las identidades colectivas implican por tanto un espacio hecho propio por quienes los fundan, vale decir, implican un territorio (...), podemos afirmar entonces, que el devenir de cualquier sociedad, su desarrollo propio, se inscribe dentro de un orden específico de significados, entre los que se encuentra el modo en que cada una “marca la tierra” o, desde el punto de vista etimológico, geo-grafía, vuelve propio, hace común un determinado espacio...”*<sup>24</sup>

Lo que no quiere decir otra cosa que, ninguna sociedad humana es sin lugar, sin territorio, pues en buena parte la constitución de la cosmovisión que los identifica se construye en y por su relación de *estar en y estar junto a*, un espacio; por lo que: “*Nombrar y hacer son atributos distintos pero indisociables de nuestra especie. Sin embargo, hay la posibilidad, siempre presente, de hablar (nombrar) sobre el mundo como si no fuésemos del mundo, de este mundo*”<sup>25</sup>. Esto que es muy propio de la cultura occidental y de la acción política de nuestros Estados-nación occidentalizados, no se corresponde, según hemos demostrado, con la cosmovisión de los pueblos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo y, nos atrevemos a decir, de todos los pueblos amerindios del continente.

---

<sup>24</sup> C.W. Porto Gonçalves, *Geo-grafías*, p. 6

<sup>25</sup> C.W. Porto Gonçalves, *Geografía de lo social*, p. 263

### III.- La territorialización del mundo: el *hacer* del territorio.

**D**icen los barí que, luego de surgir de las primeras piñas los *saimadoyi* (*antiguos barí*) Sabaseba y Kasosodou, el primero se dedicó a aplanar los grandes cerros, a volverlos llanos, cosa que fuera posible en esos espacios así aplanados, sembrar las piñas y la yuca; que igual crecieran las palmas con las que, el segundo construyó las casas de los antiguos, arte que posteriormente, enseñaría a las nuevas generaciones de barí.

Cansado de allanar la tierra, de *hacerla justa* para la reproducción de la vida, Sabaseba tomó entonces una piña amarilla, y al cortarla para comer, de un lado del corazón de la piña emergieron hombre, mujer, niña y niño; mientras del otro, igual salieron en pareja hombre y mujer, niño y niña. Fueron éstos los nuevos barí, quienes recibieron de Sabaseba la enseñanza de aplanar la tierra, dejarla *justa* para su *hacer* de reproducir la piña y la yuca y, de esta manera, reproducir material y simbólicamente la vida de los barí.

Por su parte, Kasosodou les enseñó a construir *kaëg* (ka), *la casa comunitaria* que habitarían las familias aliadas. Esta no sólo era la imagen del mundo sobre el que se levantaba, sino que su emplazamiento, construcción, distribución interna y disposición en el espacio, debía reflejar el respeto guardado a la alianza con el mundo natural y cósmico que la hacía posible. Tal alianza se manifiesta en un compartir y una complementariedad entre los *haceres* del mundo (tierra y naturaleza) y los *haceres* de la comunidad (hombres y mujeres).

De lo anterior se desprenden dos cuestiones importantes. En primer lugar, la localización y posterior asentamiento se realiza en virtud de las condiciones que impone el

*hacer* del lugar como tal, es decir, aquello que el lugar manifiesta como *hacer* está directamente relacionado con lo que materialmente es susceptible de reproducir, pero también, este mismo *hacer* que el espacio manifiesta, es condición para la alianza que el lugar impone y que los barí aceptan como parte de una relación entendida como de respetuosa complementariedad entre los hombres y el espacio en esas condiciones ocupado. En otras palabras, el proceso mediante el cual un espacio geográfico determinado es convertido en territorio de una comunidad entendido aquí como de territorialización, para el caso barí se da según la perspectiva que hace de la territorialización el resultado del establecimiento de una formal alianza entre los hombres y el mundo. Esta alianza se evidenciará tanto en la forma de ocupación del territorio, en la estructura de funcionamiento interno de la comunidad en particular, así como de la sociedad barí en general.

En segundo lugar, al concebir cada espacio como la expresión de un *hacer* particular, la construcción del territorio como totalidad implica que éste será conformado como el conjunto de *haceres* de los lugares que obligan a alianzas particulares con cada locación. A pesar de ello se entiende que la alianza como tal, es correspondiente con la relación de complementariedad con la totalidad del territorio.

Por otro lado, dadas las especificidades de *haceres* de cada espacio dentro de un territorio, el *hacer* de los hombres y su presencia tendrán un tiempo de ejercicio específico, lo que implica la necesidad de construir en cada lugar, una casa comunitaria o compartida entre las familias aliadas que conforman la comunidad. De esta manera, casas y espacios se van ubicando de acuerdo al *hacer* que les define ya como propios de la piña, la yuca y el plátano; ya como epicentro para la cacería, la pesca o, incluso para el esparcimiento.

Se sabe entonces que el mundo, en todas sus dimensiones, no es algo dado que los hombres pueden apropiarse y convertirse en sus meros usufructuarios, sino que más bien este mundo es un ente vivo y como tal, se manifiesta a través de los *haceres* particulares de sus diferentes lugares los que, asimismo, son complementarios al *hacer* de los hombres y es por esta vía que puede ser compartido. De allí que la territorialización del mundo sea producto y al mismo tiempo expresión, de una alianza entre *haceres* complementarios.

De igual manera entienden los barí que su alianza con el mundo no sólo incluye al espacio en su *hacer*, sino también a todos aquellos seres que, al igual que la comunidad de familias humanas aliadas, establecen su propia alianza con el mundo y el lugar que también ellos habitan y comparten con los hombres. Nos referimos a los animales, las plantas, los seres invisibles y los muertos.

Así, el espacio territorial es definido mediante el respeto por aquellas locaciones consideradas como correspondientes a la alianza que de igual forma establecen, por ejemplo, la comunidad de animales o de seres como los *ishigbarí* (*gente que vive en la copa de los árboles*); *Shibagyí* (*gente que vive en las cuevas*); los *waibá* (*gente de piedra que vive en las grandes rocas*); los *taibabioyi* (*gente que vive en el fondo de los pozos de los ríos*); los *karima* (*gente con forma de animal parecida a la danta o tapir*); en fin, de todos aquellos seres que igual ocupan un espacio definido como su territorio, y que lo hacen a partir de su propia alianza con el lugar al que saben compartido. Por tanto, queda clara la relación de respeto y complementariedad entre estos seres y el espacio y, entre los mismos y las comunidades humanas, todo ello en virtud y en función de la alianza. Vale decir, la comunidad barí en el contexto de la alianza con el espacio que constituye su territorio, tiene conciencia del respeto que debe guardar, tanto por el tiempo

correspondiente a la tierra en sí misma, como por el tiempo propio de las demás comunidades de seres con quienes comparte el mundo y su espacio territorial.

Cuando hablamos de respeto por el tiempo correspondiente a los diferentes aliados presentes en el espacio territorial, nos referimos al hecho de que, al ejercicio del *hacer* de cada comunidad específica (sea esta la comunidad humana, de animales o de seres invisibles), le corresponde un tiempo determinado de actuación en su alianza con el lugar, lo que no es otra cosa que el despliegue de su *hacer*, garantizándose así, su persistencia, reproducción y continuidad dentro del espacio territorializado.

Tratemos de aclarar más este punto:

Era el año de 1995, nos encontrábamos en la comunidad barí de *karañakaëg* ubicada en el piedemonte de la Sierra de Perijá (muy próxima al río Aricuaizá en el municipio Machiques del estado Zulia), era muy temprano en la mañana. Las familias ya estaban levantadas y en sus quehaceres, los que realizaban guardando un silencio notable. Las conversaciones eran más bien susurros alrededor de los fogones. Entonces, decidido a participar de estas silenciosas conversaciones, me llegué al fogón de la familia Askerayá, en el que Bernardo con sumo cuidado de no hacer ruido, organizaba la leña; su mujer se mecía en la hamaca mientras amamantaba a su más pequeño hijo. Benito, su hermano, vigilaba el café ya hervido que se asentaba en la pequeña olla que humeaba al lado del fuego.

Al entrar, con el mismo tono susurrante todos respondieron a mis buenos días y, de nuevo, el silencio se hizo uno con la semipenumbra de la choza y el calor desprendido del fogón. Se me ocurrió entonces que podía en ese momento retomar una anterior conversación con Benito Askerayá acerca de los *ishigbarí* pero, al sólo mencionar ese

nombre, Benito entre sorprendido o preocupado me ordenó inmediatamente hacer silencio diciéndome: ¡Todavía no! ¡No es tiempo! La actitud y la forma en que cortó el tema me desencajaron un poco; sin embargo, entendí se trataba de algo más pues, de inmediato y como si nada, la expresión amable y risueña retornó a su rostro y, hablando siempre en voz baja, Benito inició una nueva conversación preguntándome por mis hijos. Así y mientras tomamos café, pudimos hablar de mi familia, mi trabajo y de otras cosas para las que ese momento sí parecía ser el propicio.

Habían transcurrido unas dos horas de palabras y hasta de risas en voz baja. Luego y ya saliendo de la choza del fogón, Benito ya en otro tono, sentándose bajo un naranjal me llamó y dijo:

- Bueno, ahora sí es tiempo. ¿Qué quieres saber de los ishigbarí?

Fue cuando me describió a estos entes y a otros como ellos. Me explicó entonces que todo forma comunidad: los hombres, las plantas, los animales, lo visible y lo invisible. Todas las presencias que están en el mundo forman sus comunidades, de tal manera que no hay individualidad posible para ninguno de los elementos presentes en el mundo, pues la vida particular de todos viene dada por su relación de alianza con sus iguales y con los *otros* con quienes comparte el espacio territorial y el mundo, lo que se da en contextos de tiempos específicos para cada una de las comunidades de seres.

Así, para los ishigbarí, shibagyí, waibá y otros como ellos (comunidades de entidades invisibles), el tiempo de su despliegue en el espacio territorial compartido comienza en el momento en que ñandou (el sol) se oculta tras las últimas montañas de la Sierra y culmina su tiempo, justo en el momento en que el mismo ñandou ha transitado un cuarto de espacio de su diario recorrido en las cumbres del cielo. Por tanto, hasta ese momento, podríamos

decir que el tiempo de uso del espacio territorial por parte de las comunidades de seres invisibles debía ser respetado por las comunidades humanas, lo que constituye sin lugar a dudas una permanente reafirmación de la tácita alianza entre todas las comunidades, la tierra como territorio y el universo como totalidad.

De manera que, hasta ese momento específico del día, los miembros de la comunidad barí no deben transgredir con su palabra en voz alta el tiempo que corresponde a los animales en la selva, a los seres invisibles y aún, a sus propios muertos. Ello por cuanto una trasgresión en este sentido puede provocar una ruptura de la sobreentendida alianza, lo que pudiera poner en riesgo la propia existencia de la comunidad humana. Y esto es así porque sólo el respeto a esta alianza con el mundo, y los aliados con quienes éste es compartido, garantiza el funcionamiento armónico de la totalidad. En definitiva, se trata de acatar las exigencias del mundo en función del buen ejercicio de su *hacer*, en el proceso de compartirse con todas las comunidades de existencias que lo habitan.

Podríamos decir entonces que el proceso de territorialización del mundo desde la perspectiva de la cosmovisión barí, se expresa a través del sentido de lo que entiende como su alianza con el universo. Por esta vía es de comprender que el mundo y el universo no se presentan como conjuntos inmutables y dados, sino que ellos son en virtud de lo que las comunidades humanas hacen de ellos, guiadas por ese mismo acto de alianza. Ahora bien, el acto de alianza “*está dotado de una libertad “relativa”, el hombre no hace el universo a su antojo, el más allá o el más acá del hombre*”<sup>26</sup>, sino que el *hacer* de los hombres se despliega en estrecha relación con la comprensión de aquello que entiende, constituye la expresión del *hacer* del mundo y es sobre la base de esta permanente interacción de *haceres*

---

<sup>26</sup> R. Jaulin (1973), *La paz blanca*, ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, p. 19



que la territorialización del espacio es posible. Dicho de otra manera, la conversión de un espacio geográfico determinado en territorio de la cultura, no es en modo alguno el resultado del sometimiento del mismo al dominio y antojo de los hombres, se debe más bien a una especie de fluir o de interacción de *haceres* que hacen posible la complementariedad entre los hombres y el espacio que así es territorializado.

Por otro lado, si la ocupación de un espacio geográfico determinado es entendida desde la perspectiva según la cual, tal ocupación sólo es posible mediante una alianza con el *hacer* del territorio (lo que de paso implica que el espacio geográfico como tal, es percibido como dotado de un *hacer* que le es propio y por tanto de vida propia), ello significa que la comunidad humana no se constituye en centro único o con facultades ilimitadas para el usufructo desmedido del espacio ocupado, por el contrario, su *hacer* en el espacio territorial está sujeto a las limitaciones que el *hacer* del territorio le impone. Es justo decir que la permanencia y subsistencia de la comunidad en un espacio territorializado, descansa en gran medida sobre el respeto de la condición de alianza que su ocupación y disfrute supone.

Asimismo, el hecho de que la comunidad humana sea apenas una entre las diversas comunidades de seres que comparten el mundo en general y el espacio geográfico en particular, induce a que las relaciones entre las comunidades de seres -humanas y no humanas-, igualmente sean entendidas como formando parte del mismo contexto de alianza, la que ha de ser respetada por todos en función de garantizar la continuidad del movimiento armónico en la totalidad del mundo y el universo de esta manera compartidos.

Es por ello comprensible el hecho reflejado en nuestra anécdota con Benito Askerayá, de la permanente preocupación de los barí por el respeto a sus aliados y que “*Esta*

*preocupación por el aliado es inseparable del arte del espacio*<sup>27</sup>. De esta manera, es posible concluir que no es que los barí se incrustan en un pedazo de tierra para dominarla y explotarla en su provecho o para cubrir sus necesidades; de ninguna manera, pues los barí desde su cosmovisión, asumen que el espacio geográfico que ocupan como “su” tierra es igualmente la tierra de los otros, las otras comunidades de seres (sus aliados), pues “*todos se instalan en ellas y transitan por ellas*”<sup>28</sup>.

Por supuesto esta perspectiva desde la cual se procede a la construcción del territorio, no sólo es representativa o expresión de la cosmovisión del grupo, sino que de manera indiscutible, determinará la visión acerca de la producción económica, así como del funcionamiento social en su conjunto, los que han de regirse por normativas político-culturales y, sobre todo, por una ética que le es totalmente correspondiente.

En otras palabras, una cultura se construye y despliega en un espacio geográfico que al mismo tiempo territorializa y, esta territorialización ocurre mediante una interpretación de las significaciones que el mismo espacio proporciona para, de esta manera, poder ser territorializado. En ese sentido creemos que debe ser entendido el espacio geográfico como factor condicionante de la resultante formación societaria, esto en la medida en que además de ofrecer unas condiciones naturales y materiales para la subsistencia, es al mismo tiempo (y tal vez primero que nada), elemento motivador e impulsor de eso que será asumido por la comunidad como el *hacer* que la *hace* como tal.

En fin, aquello que de alguna manera se manifiesta a través de la actividad que la comunidad asume y ejerce como la expresión de su *hacer*, está en directa relación con el

---

<sup>27</sup> R. Jaulin, ob. Cit., p. 99

<sup>28</sup> Ibidem, p. 99

espacio ocupado o territorializado, lo que sin lugar a dudas es inducido y al mismo tiempo define, una configuración del mundo que se constituye en cosmovisión de la cultura. Así, cobra sentido lo que se instaura como cimiento y expresión de su organización y funcionamiento social; es decir, su cosmovivencia, que finalmente, termina por conformar su autodefinition, la que despliega cotidianamente como expresión de su identidad.



Fotografía N° 3. Casa Barí. Karañakaëg. Angel Oroño

### 3.1.- El lugar ocupado: los límites del territorio.

**T**al como hasta ahora hemos visto, el mundo no es un lugar para ser tomado, poseído. En este sentido, la naturaleza no es algo a lo que debamos enfrentarnos para, a la fuerza y con nuestra “razón”, arrancarle sus secretos y someterla a nuestro poder, nuestra ambición o nuestros caprichos. Muy por el contrario, los pueblos indígenas de la cuenca del lago de Maracaibo entienden que la naturaleza y el mundo son nuestros aliados, con quienes compartimos *haceres* que *hacen* posible la reproducción de la vida: la nuestra, la de la naturaleza y el mundo. Así, la vida es entendida como la expresión de permanentes y discretas relaciones entre todas las comunidades de seres presentes y con quienes el mundo es compartido. Por tanto, la observancia del respeto a esta alianza de comunidades, es lo que se comprende y tiene como máxima expresión de la *vida buena*.

Bajo esa lógica, la idea de territorio “propio” de una comunidad dada sería aquella que lo define como la conjunción de diferentes espacios con *haceres* particulares o específicos con los que la comunidad entra en alianza y se complementa, no sólo para sustentar y reproducir su vida, sino para garantizar la sustentabilidad y reproducción del mismo espacio en lo que se considera constituye su *hacer*.

La extensión del mismo está determinada, igualmente, bajo los términos de la relación de alianza y no en términos de posesión y mucho menos de propiedad, ya que la alianza supone una intersubjetividad que dota a la tierra, las plantas y los animales de una condición de sujetos productores de sentidos y, por tanto, libres en lo que representa el ejercicio de su *hacer*.

Ahora bien, eso que estamos denominando como el *hacer* de cada espacio constituyente del territorio, es definido en parte mediante criterios que permiten evaluar potencialidades agronómicas, proteínicas, etnomédicas y simbólicas. De tal manera que la totalidad del territorio estará demarcado y delimitado por tales potencialidades, que son precisadas en el contexto de un singular diálogo necesario para la preservación de la alianza entre las diferentes comunidades de seres presentes en el lugar.

En efecto, lo anterior tiene que ver, con patrones de consumo propios de la cultura, pero éste, está supeditado a la idea según la cual aquello que se consume no es extraído por constituir una propiedad, sino que ha sido otorgado como parte del intercambio complementario entre los *haceres* de los hombres y el espacio territorial. Esta perspectiva implica que, así como el modelo cultural de consumo efectivamente determina la territorialización del lugar, asimismo estará determinado por un modo de explotación del medio correspondiente al que se entiende y explica, a través de la relación intersubjetiva de la alianza, que da cobertura a todo el proceso de vida y la orienta hacia el sentido buscado como esencial para la comunidad: el sentido de la *vida buena*.

Por esta vía, es necesario entender que tanto la extensión del territorio como su usufructo está limitado por los términos que impone el respeto a la alianza, la que no sólo determina las relaciones con las comunidades de seres *del* y *en* el territorio, sino también con aquellos “otros” humanos, cultural y lingüísticamente diferentes, a quienes corresponde el usufructo de espacios contiguos al concebido como territorio “propio”. Así por ejemplo, saben las comunidades añú de la laguna de Sinamaica que, en el tiempo correspondiente a la pesca en las aguas del mar, éste ha de ser compartido con algunas comunidades wayuu que en la misma época, se dedican a la pesca aunque éste no sea su *hacer* fundamental.

Lo mismo podríamos decir que sucede al contrario; es decir, en tiempos en que la pesca en los ríos, el lago o el mar no es posible o es muy escasa, a ningún wayuu se le ocurrirá penetrar en la selva de manglar para la cacería, pues, no sólo se trata de que las especies que allí se pueden capturar no forman parte de su modelo de consumo proteínico, sino que fundamentalmente, estos espacios en términos de la alianza de comunidades, corresponden al pueblo añú que así los territorializa en esos tiempos específicos.

Lo anterior nos conduce a considerar otra de las coordenadas que opera en la definición del territorio según la cosmovisión de los pueblos de la cuenca. Nos referimos a la obligada relación entre lo que se considera el *hacer del espacio* y el *tiempo del hacer*. Esto quiere decir que, todo espacio constituyente de un territorio asumido en alianza por una comunidad determinada, posee un tiempo en el que su específico *hacer* es desplegado por el lugar y, por tanto, lo hace susceptible de ser habitado y / o intervenido, no antes ni después, ya que tal como hemos señalado, la noción de territorio está, en lo fundamental, cargada de tiempo. De esta manera, la relación *hacer del espacio* y *tiempo del hacer*, se manifiesta no sólo a través de su capacidad de reproducción material sino también y sobre todo, a través de un discurso que la comunidad interpreta aún en el silencio propio del tiempo de su reconstitución natural, tiempo durante el cual la comunidad humana está ausente del mismo.

Intentemos aclarar aún más este punto a partir de la experiencia barí. Estos se desplazan dentro de su territorio en virtud de los tiempos correspondientes al hacer de los espacios constituyentes del mismo. Así, en el tiempo denominado como *ligkarí* (*temporada de lluvia*), generalmente entre los meses de abril y junio, los barí se desplazan a los lugares

dentro de su territorio donde es posible dedicarse a la cacería de mamíferos como monos y picures<sup>29</sup> (entre otros).

Asimismo, en el tiempo denominado *shikaní* (*estación seca*) la que se desarrolla durante unas tres semanas del mes de julio, el desplazamiento es hacia los lugares donde se pueden recolectar aguacates, dedicarse a cortar la caña brava para la elaboración de sus flechas, pero sobre todo, a preparar sus conucos; es decir, rozar y quemar para la posterior siembra de yuca, piña, plátanos y cambures. Además, es en este tiempo en el que es posible entrar a las cuevas (territorio de los *shibagyí*), a cazar guácharos<sup>30</sup> o recolectar sus huevos.

Una segunda época de lluvias se hace presente en la Sierra de Perijá entre los meses de agosto y noviembre. Es este el periodo para la gran cacería, lo que implica el desplazamiento hacia el territorio de las grandes piezas como la danta o tapir<sup>31</sup> en la selva o también dirigirse a los pozos de los ríos para la captura del caimán. Finalmente, en la nueva temporada seca o *asokbarirí* (que va de diciembre a marzo), los barí se dedican a la pesca mediante la construcción de pequeñas represas o kiró. Para este momento los conucos ya han sido sembrados y un tiempo de ocio es posible, por lo que la mayoría de las comunidades tienden a visitarse entre ellas. En éstos encuentros no sólo se refrendan alianzas ya establecidas, sino que se pueden realizar otras nuevas a través de matrimonios; de igual manera, se realizan intercambios de productos como faldas elaboradas por las mujeres o de flechas construidas por los hombres. Este es igualmente un tiempo propicio

---

<sup>29</sup> **Picure:** *Dasyprocta aguti*.

<sup>30</sup> **Guácharo:** *Steatornis caripensis*.

<sup>31</sup> **Danta o Tapir:** *Tapirus terrestris*.

para que las mujeres se dediquen a la producción de cuerdas vegetales con las que los hombres tejen los chinchorros<sup>32</sup>.

Como es posible apreciar, tiempo y espacio están unidos, lo que se hace evidente tanto en lo que corresponde al *hacer* del espacio mismo, como en lo que corresponde al *hacer* de la comunidad. De tal manera que ante la presencia de un ciclo de tiempo se produce un desplazamiento hacia un espacio dentro del territorio de la comunidad en función de su ocupación y aprovechamiento, limitados tanto por el carácter del *hacer* del espacio, como por el tiempo correspondiente al mismo.

Todo lo cual nos lleva a la necesidad de esclarecer las nociones de espacio o *lugar ocupado* y la de *espacio habitado*, especialmente, por cuanto ambas nociones se presentan caras al concepto de territorio que, tanto la ideología colonial primero como la neocolonial (liberal) después, han impuesto como base fundamental en el devenir de la modernidad y el sistema capitalista, y la que además se constituye en esencia casi natural para el desarrollo del mismo sistema: la propiedad privada.

En este sentido, todo lugar en el que es detectada la presencia de “recursos” susceptibles de ser explotados es objeto de intervención. Para ello, lo primero que se determina es la condición de si es un espacio habitado y por quienes. En otras palabras, para la visión occidental capitalista sólo la presencia humana determina la condición de ocupado de un lugar dado. Así, todo lugar en el que la presencia humana no sea visiblemente permanente, será considerado como desocupado, es decir, como “vacío”.

---

<sup>32</sup> L. Portillo y A. González, *La enfermedad y la muerte entre los barí*, Tesis de maestría en Antropología, Universidad del Zulia-Facultad Experimental de Ciencias, Maracaibo, 1993, p. 27



A pesar de que esta noción de “vacío” esperamos debatirla con mayor profundidad en capítulos subsiguientes, no podemos dejar de decir en este momento que, para las culturas indígenas de la cuenca del lago de Maracaibo, es claro el hecho de que ningún lugar está desprovisto de presencia vital, es decir, ningún lugar está “vacío”. El hecho de que algún espacio constituyente de un territorio indígena no se encuentre por momentos habitado, o no sea visible la presencia humana concreta de manera permanente, no implica en modo alguno que el mismo esté desocupado, pues se entiende que en él habitan y transitan comunidades de seres con quienes la comunidad humana comparte el mismo espacio asimismo, se está convencido que aún el mismo lugar como sujeto vivo requiere de un tiempo de reconstitución natural como parte del ejercicio de su *hacer*, lo que constituye la garantía de su lado, en el cumplimiento del respeto por la alianza establecida con las comunidades de seres, humanas y no humanas, con quienes se sabe a sí mismo compartido.

Dicho de otra manera, desde la visión de los pueblos indígenas de la cuenca del lago, el “vacío” del lugar no existe. No hay pues, lugar desocupado o deshabitado, en tanto que la vida siempre está presente y se manifiesta a través del *hacer* de las comunidades de seres que en él coexisten, así como a través del propio *hacer* del lugar. En este sentido, un lugar por momentos no habitado por alguna comunidad humana no representa en la visión indígena un lugar desocupado; más aún, la no presencia humana temporal en el lugar, no implica que éste no constituya parte importante de la totalidad del territorio de la comunidad, muy por el contrario.

En último término, la no presencia humana en un determinado lugar del territorio indígena no lo vacía de vida, puesto que, dentro de los términos en que la cultura entiende sus relaciones con el mundo en general y con su espacio territorial en particular, se entiende

que a cada lugar dentro del territorio le corresponde un tiempo de *hacer*; por tanto, es en virtud y en función del *hacer* correspondiente al lugar que la comunidad humana reconoce sus límites de uso y usufructo, lo que no sólo representa una sabia interacción ecológica con el medio y sus limitaciones, sino que ella corresponde, dentro de su cosmovisión a la expresión fehaciente del respeto a la alianza con el mundo y el lugar que los sustenta.

Es por ello que la comunidad se cuida en no saturar los lugares con su presencia y, por el contrario, sus desplazamientos por cada uno de los espacios que conforman su territorio los realiza discretamente y los ocupa durante el tiempo estrictamente necesario, abandonándolo luego, no sólo en el conocimiento del proceso de reconstitución natural que hace posible la recuperación y permanencia del *hacer* del lugar, sino que igualmente, se entiende que el tiempo de reconstitución es el tiempo de permanencia en el mismo de los “otros”

Por otro lado, los límites del territorio total de una comunidad están determinados por la presencia del “otro”; es decir, se reconoce en los “otros” la misma necesidad de desplazamiento a través de los lugares y durante los tiempos respectivos en los que conforman sus propios territorios. Esto no sólo es reconocido con respecto a comunidades distintas dentro de un mismo pueblo, sino también con respecto a comunidades pertenecientes a pueblos diferentes, a quienes a pesar de las diferencias lingüísticas y culturales, se les considera igualmente en alianza con el mundo.

Así por ejemplo, por encima de las diferencias entre los pueblos barí y Yukpa, quienes en determinado momento histórico llegaron a enfrentarse por cuestiones territoriales, pues ante la invasión blanca (tanto en tiempos coloniales como más recientemente durante la invasión petrolera), obligó a las comunidades yukpas penetrar en territorio barí, generando

una reacción de éstos últimos. Sin embargo, los propios barí eran impelidos por la misma invasión a un obligado desplazamiento, lo que de alguna forma contribuyó a la comprensión por parte de ambos pueblos de que las circunstancias y el enemigo venía a ser el mismo. Esta comprensión no sólo produjo alianzas en la lucha contra la invasión de los petroleros, sino el reconocimiento territorial en el que ambos pueblos definieron límites que hasta el presente han sido mantenidos y respetados. Este punto y hecho histórico crucial en la definición de los territorios de ambos pueblos, será retomado en todas sus implicaciones más adelante.

En fin, lo que en este aparte hemos querido precisar es el hecho de que el espacio que una comunidad territorializa o convierte en su territorio, responde en lo fundamental al hecho de que para la construcción territorial se parte de la idea de que la comunidad humana no es ni única ni constituye el centro de la alianza con el mundo, sino que ella es una entre otras tantas y, por tanto, su presencia efectiva en los lugares constituyentes del territorio, se encuentra limitada a esta consideración que es esencial a las cosmovisiones de los pueblos de la cuenca.

Por otra parte, esta distinción se explica mediante la estricta preservación de la alianza entre la totalidad de comunidades de seres que transitan y comparten el mismo espacio territorial. Así, podríamos muy bien decir que el territorio se configura de acuerdo a dos ejes por los que se define cada lugar constituyente: el *tiempo del hacer* y el *hacer del lugar*. En esta relación, el segundo está determinado en su manifestación concreta por el primero y, por esta vía, la comunidad humana es capaz de precisar su presencia o ausencia o, mejor dicho, determina sus desplazamientos a través de cada lugar en ciclos de tiempo definidos, todo lo cual hace posible o sustentable la alianza, la reconstitución del lugar y por ende, la

subsistencia y persistencia de las comunidades de esta manera aliadas con el espacio territorial.

### 3.1.1.- El *hacer* y el *tiempo de hacer* en la definición de territorio añú.

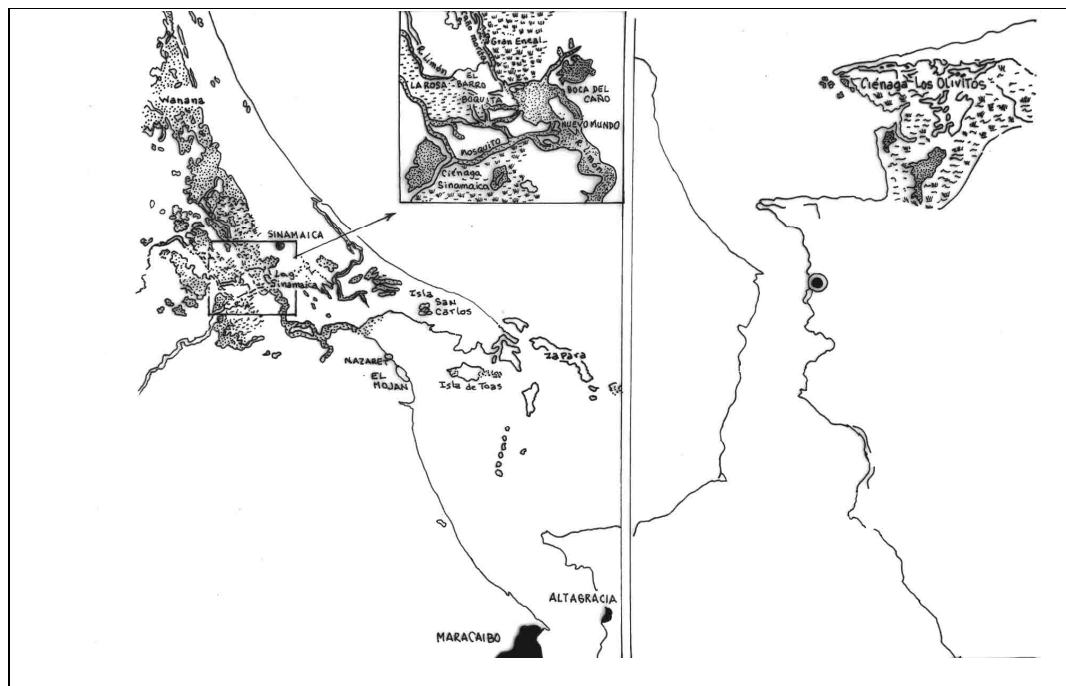
Lo que hemos señalado refiriéndonos especialmente a la cultura barí de la Sierra de Perijá, pareciera resultar igualmente, un fundamento del proceso de territorialización de sus respectivos espacios por parte de otros pueblos en la cuenca del Lago de Maracaibo. En este sentido, es de notar que la concepción del espacio y su ocupación tanto en el agua para los añú, como en las regiones semidesérticas de la Península de la Guajira de los wayuu, parecieran responder a los mismos principios.

Así tenemos que para los añú, es clara la definición del territorio en virtud de lo que hemos venido denominando el *hacer del lugar* a ocupar o territorializar, con la estricta salvedad de que para éstos se trata singularmente de espacios de agua, materialmente imposibles de demarcar visiblemente, lo que de alguna forma convierte al *hacer* de los mismos en parte fundamental de su delimitación para la comunidad y sus aliados dentro de la misma cultura como en relación a pueblos diferentes. De manera tal, que el proceso de territorialización de algunos espacios de *paraa* (*aguas extendidas*), se realiza a partir de por lo menos, dos nociones entrelazadas en el mismo proceso. La primera tiene que ver con la relación que se produce entre el *hacer del lugar* y el *tiempo del hacer* y, en segundo término, la relación entre el *hacer del lugar* y las significaciones simbólicas (supra-espaciales) del *hacer del lugar*.

En este orden de ideas, el proceso de territorialización añú de los espacios de agua sólo es posible en el contexto de la relación entre el *hacer del lugar* y el *tiempo del hacer*, lo que

no quiere decir otra cosa que, la posibilidad de ocupación y usufructo de un lugar está sujeta a lo que en el lugar se da tanto como sustento material, como de significación para la cultura en un periodo de tiempo determinado.

Por poner un ejemplo, la presencia o arribo de algunas especies importantes para el pueblo añú en lugares específicos y durante tiempos precisos, implica el desplazamiento de la comunidad hacia esos sitios, que son ocupados mediante el emplazamiento de viviendas provisionales que delimitan los espacios entre aliados y precisan la ocupación del territorio durante el periodo o ciclo de tiempo correspondiente. Por mencionar tan solo un caso, aquellos lugares en los que durante una época del año se albergan las yagüasas (*washa*) (*pato silvestre*) provenientes del norte y que dentro de lo que es considerado como su territorio por las comunidades en el Lago de Maracaibo representan sitios específicos como son: Gran Eneal; las zonas pantanosas de *Wanana* en la región occidental y la llamada Ciénega de Los Olivitos en la costa oriental, son ocupados por las comunidades aliadas por tales periodos solamente, pues, se entiende que es a estos lugares a quienes corresponde y de esa manera expresan el *hacer* que les es inherente; es decir: servir de albergue en su tiempo al pato yagüaso. Tiempo y especie, por demás, importante para la cultura en tanto que ambos representan la marca del fin e inicio de un ciclo anual.



Mapa N° 3. Lugares de albergue del pato salvaje o yaguaso en la cuenca del Lago

Lo mismo pudiéramos decir se presenta en relación a otras especies tales como el camarón y la cangreja (jaiba)<sup>33</sup>. Estas especies se reproducen en una época determinada en las aguas próximas a las islas de San Carlos y San Bernardo lugar donde, como hemos dicho, se produce una confluencia de corrientes que genera en esas costas lo que algunos denominan “corriente nula”, amén de una profundidad sumamente propicia para el desove y reproducción, no sólo de estas especies, sino de muchas otras.

Ahora bien, una vez que en número indeterminable nacen sus alevines, éstos inician una caminata a lo largo de toda la costa bajando al sur del lago por el lado de occidente, para luego ascender por oriente. Durante todo este largo recorrido, ambas especies se van

<sup>33</sup> **Camarón:** *Litopeaneus schmittii*; **Cangreja o Jaiba:** *Callinectes spp.*

desarrollando y creciendo, al punto de constituirse en piezas de búsqueda y captura por las comunidades añú, quienes por estas razones, están obligadas a desplazarse a los lugares precisos en los que se sabe, las especies cobran un tamaño y peso suficiente como para ser comercializadas.

Es importante destacar que estas especies por lo general, no constituyen piezas a las que pudiéramos considerar como fundamentales en la dieta de los añú (lo que no quiere decir que no se consuman), sino que su importancia actual está en relación con una imposición que el mercado internacional ha establecido. Vale decir que, la casi totalidad de la captura de cangrejas y camarones del lago de Maracaibo, va a parar de manera casi directa para su consumo en la costa de Florida en los Estados Unidos. El resto es poco consumido por los añú, generalmente se trata de las piezas más pequeñas que terminan en los mercados populares para ser adquiridos por los muy pobres de la ciudad<sup>34</sup>.

En todo caso, las grandes piezas de camarones y la pulpa de carne de cangreja (generalmente envasada por empresas ubicadas en la costa occidental del Lago y próximas a la ciudad de Maracaibo), va directamente al mercado internacional, por lo que es común que, cuando algún miembro de la clase media o alta de la sociedad zuliana o del país, quiera consumir pulpa de carne de cangreja, debe ir hasta una tienda de importaciones y adquirir la misma cangreja que los añú han capturado en el lago. Tal vez, la única diferencia sea el hecho de que el envase tendrá una etiqueta del American Food Service que

---

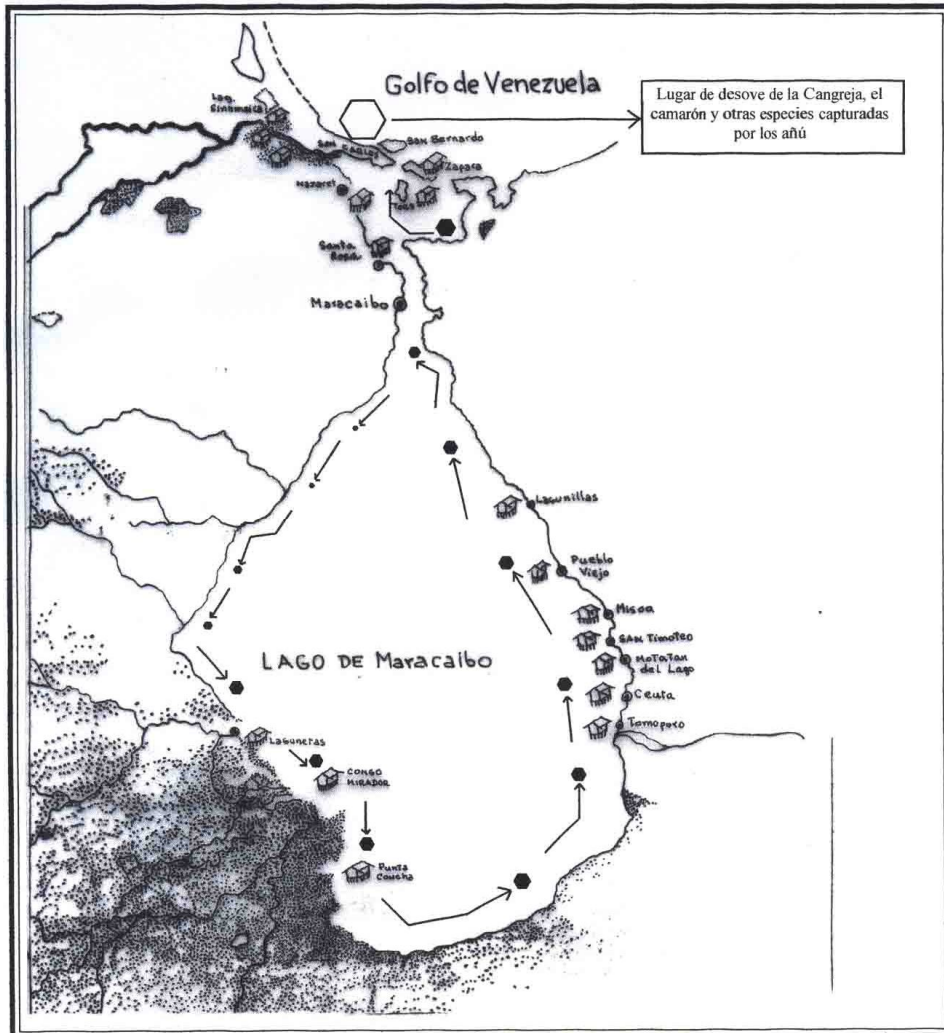
<sup>34</sup> De hecho, una de las formas comunes de medir la situación económica de una familia y caracterizarla como de *muy pobre* ha sido, hasta hace poco, el hecho de que lo que alcanza a consumir sea sólo arroz con pequeñísimos camarones o sopa de cangrejas, pues ello es indicativo de su falta de recursos económicos para adquirir otro tipo de proteínas consideradas como mejores.

reza: “Imported Product” pero que al final y, en letras muy pequeñas, dirá en inglés algo como: “*Capturada en el Lago de Maracaibo*”.

Pero no perdamos el camino. Sobre lo que queremos llamar la atención es en el hecho de que, los lugares en los que luego del desove y nacimiento de estas especies y según el tiempo transcurrido, saben los añú que su mayor calibre de tamaño y peso corresponde al momento en que, en su recorrido por el lago, estas especies están atravesando las costas de Lagunetas, Congo Mirador, Punta Concha, Ologá, Moporo, Tomoporo, Los Puertos de Altagracia y, finalmente, la Bahía de El Tablazo. Luego de esa travesía, las que logran sobrevivir son ya totalmente adultas y en su periodo de apareamiento buscan las aguas tranquilas alrededor del islote de San Bernardo.

Sin embargo, para alcanzar ese objetivo deben realizar un descomunal esfuerzo, pues están obligadas a atravesar el artificial canal de navegación construido para permitir el ingreso de los grandes barcos tanqueros petroleros al puerto de embarque en el centro del lago, el que provoca el ingreso al lago de una cuña de agua de mar con una muy fuerte corriente. A pesar de ello, cangrejas y camarones logran llegar retornar a su origen, es decir, a las riberas de las islas donde en su momento, desovarán de nuevo sus crías que, al igual que sus padres, reiniciarán nuevamente el mismo ciclo.





Mapa N° 4. Recorrido de las especies y distribución de los pueblos añú en la Cuenca del Lago de Maracaibo

Teniendo en cuenta que las piezas adquieren las dimensiones requeridas por el actual mercado internacional al transitar por determinados lugares de su largo recorrido, algunas comunidades añú han terminado por sedentarizarse en los mismos, asumiéndose como especialistas en la captura y procesamiento de estas especies específicas. Es necesario decir que este tipo de especialización generada por el mercado capitalista, ha implicado cambios sustanciales en las comunidades añú que lo han

asumido. Cambios como: pérdida total de la lengua materna, de la que apenas subsisten entre ellos algunas toponimias, giros verbales y términos que en la mayoría de los casos la población actual en esas localidades desconoce o, dice desconocer su origen; el no reconocimiento de su procedencia originaria, es decir, tales poblaciones, especialmente en la parte más sur del lago, se niegan a reconocerse como añú y, mucho menos, como “indios”, por lo que en definitiva ha terminado por producir una tajante ruptura con la cultura originaria.

Sin embargo, en estos lugares en las épocas respectivas, continúan haciéndose presentes familias añú provenientes tanto de la Laguna de Sinamaica como de Zapara, Maraca y Nazareth de El Moján, los que se puede decir, constituyen centros poblacionales originarios de la cultura. En su desplazamiento hacia los lugares de captura se establecen siguiendo el mismo curso de desplazamiento de las especies, manteniendo el respeto a la alianza con los “otros”, lo que exige la ubicación de sus casas a una distancia que hace honor a la tácita mancomunidad que, saben, hace posible el compartir con las comunidades ya territorializadas en estos lugares. Es a partir de la noción del compartir el lugar y las especies a capturar lo que, de alguna manera, constituye la persistencia de la alianza entre comunidades humanas y, entre comunidades humanas y *el hacer del lugar* en el concreto *tiempo del hacer* del mismo.

Finalmente y, de acuerdo a estas nociones, el territorio añú termina siendo toda la superficie del lago, las riberas de los ríos (ocupadas en otros momentos) y, por último, el área comprendida en la bolsa de mar que construyen geográficamente la península de la Guajira al occidente y la Península de Paraguaná (*paraawanna; nuestro mar*) en el

costado oriental. Totalidad territorial que ocupan o habitan en un continuo desplazamiento que se rige por el criterio del *tiempo del hacer* y del *hacer del lugar*.

De esta forma y tal como lo hemos mostrado, la ocupación de lugares que en su conjunto y en ciclos de tiempo determinados constituyen la totalidad del territorio añú o, por mejor decir, la construcción del territorio añú está directamente vinculada al proceso mediante el cual los lugares manifiestan su capacidad de ejercer lo que la cultura considera el *hacer* de los lugares en virtud del cumplimiento de su alianza y complementariedad con los hombres. Por su parte, los hombres sólo los territorializan de acuerdo al respeto a los tiempos del *hacer de los lugares* en función de la alianza y complementariedad con el lugar y el mundo, lo que se traduce en el mantenimiento de los lugares como proveedores de sustento material y simbólico.



Foto N° 4. La Guajira. Mireya Ferrer

### 3.1.2.- El *hacer del lugar* y el *tiempo del hacer* en la cosmovisión wayuu.

Por su parte, similar desplazamiento realizan los wayuu en un contexto territorial que va siendo definido por la presencia de las lluvias en los espacios que lo constituyen. Vale decir, para las comunidades wayuu, habitantes de las zonas semidesérticas en la Península de la Guajira, los espacios dentro de la totalidad territorial considerada como propia de un clan, son territorializados en la medida en que la lluvia o el Gran Padre Juyá con su presencia, hace posible la aparición efectiva de *mmaleeiwa*. Este término, asumido y a la vez impuesto por los misioneros cristianos y protestantes como sinónimo de Dios, constituye en verdad, la palabra-frase en la que puede resumirse el más profundo de los principios del proceso de construcción del territorio wayuu: *el hacer del lugar* y el *tiempo del hacer*.

Intentemos explicar. Como ya hemos dicho, un aspecto esencial en la cosmovisión wayuu es el hecho de que Juyá (*el lluvia*) es quien al caer desde las cumbres del cielo engendra a *mmá* (*la tierra*), de donde luego emergerán al mundo los wayuu. Ahora bien, una de las formas en que se evidencia la proximidad de Juyá a un determinado lugar de *mmá*, se precisa mediante la presencia de unas breves brisas a las que siguen, aunque no siempre, algunas lloviznas que apenas rocían la tierra.

Así, la llegada de las brisas suaves; el cambio de coloración del cielo y la presencia de cortas lloviznas, constituyen señales contundentes que anuncian el pronto arribo de Juyá a un determinado lugar dentro de un territorio. Es a este periodo al que en *wayuunaiki* (*lengua wayuu*) se le conoce como *iiwa*. La precisión de estos cambios temporales y atmosféricos es parte del *hacer* de los hombres con el que ejercen un saber

logrado a partir de su permanente observación y conocimiento de las formas en que a la vista se presenta a'ito (*el firmamento*) para su interpretación; pero igualmente, por medio de la observación del desplazamiento de Joute'i (*el viento*), principal enemigo de Juyá, a quien constantemente persigue, ahuyentándole de los lugares en los que Juyá pretende asentarse. Visto así, mmaleeiwa (*lugar de las primeras lluvias*) se aleja de su traducción cristiana de Dios y representa más bien, la perfecta conjunción de tiempo y espacio capaz de generar o *hacer* posible la vida del mundo y de los hombres.

Es pues, siguiendo la lectura del tiempo y el espacio, mediante una permanente observación del desplazamiento del viento (Joute'i)<sup>35</sup>, lo que indica a los wayuu la dirección de su propio desplazamiento hacia el lugar a ser territorializado pues, tal proceso, estará no sólo determinado por la posibilidad de asentarse materialmente en el mismo, sino que ello también se corresponde a un efectivo encuentro con el padre Juyá, lo que equivale a decir que: la ocupación y permanencia de una familia en un espacio dentro del territorio se da a partir de la presencia anunciada por las primeras lloviznas de Juyá. Allí se asentará por un tiempo determinado, fertilizando con sus aguas las sedientas tierras de la Guajira.

De esta manera y siguiendo los anuncios de iiwa, los wayuu se desplazan hasta los lugares donde, antes de la llegada de Juyá, se dedican a preparar los conucos para la siembra de yuca o maíz, calabazas y sandías, así como a construir *casimbas*<sup>36</sup>. Por

---

<sup>35</sup> Estamos asumiendo la transcripción de joute'i al modo añú, pues, según la transcripción de autores wayuu, éstos la escriben como: joutei y aun como joutai. Asumimos la transcripción añú por estrictas razones de nuestra familiaridad con esta cultura.

<sup>36</sup> Una *casimba* es una hondonada que sobre la superficie de la tierra y, de acuerdo a la precisión topográfica del curso que las aguas de las lluvias tomarán en el lugar, los wayuu construyen para garantizar una recolección y almacenamiento de las aguas, lo que hace posible su sobrevivencia y la de sus animales en los largos tiempos de sequía.

supuesto, para esta labor es necesario el emplazamiento de una vivienda provisional, la que generalmente es habitada durante el periodo respectivo por la familia. A veces, los hombres pueden establecer en ese lugar específico a una nueva esposa pues, tal como Juyá, ellos se desplazan para engendrar a *mmá* (*la mujer tierra*) y hacer surgir de ella la vida.

Como es posible apreciar, también para el pueblo wayuu y desde su cosmovisión, el territorio no está limitado sino por las posibilidades de *hacer* de los lugares que en determinadas épocas, tales sitios ejercen de acuerdo a los ciclos del mundo. Así, el *tiempo de hacer* y el *hacer del lugar* se desplaza en un marco espacial que es en definitiva, lo que constituye la delimitación total de lo que cada comunidad considera como “su territorio”.



Foto N° 5. Zapara. Sonia Quintero

### 3.1.3.- La segunda noción: el *hacer simbólico* del territorio.

**S**i la relación entre el *hacer del lugar* y el *tiempo del hacer* constituye la primera noción para el desplazamiento y demarcación de los límites del territorio de las comunidades indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo, lo que de alguna manera está en estrecha relación con la producción material, hay una segunda noción que es inseparable de la primera y que, se presenta como indisolublemente vinculada a una condición simbólica significativamente indispensable al proceso generado por la misma relación.

Dicho de otra manera, de acuerdo a éstas cosmovisiones no es posible territorializar un espacio sin que antes éste se exprese a través de manifestaciones que, en su diálogo con los hombres, constituye el discurso de su *hacer* material y el que se da en términos de tiempo y significación simbólica que, a su vez, conforma y expresa tanto la cosmovisión de cada pueblo como la manera en que ésta se evidenciará en la cosmovivencia de cada una de estas culturas.

En otras palabras, “*toda acción colectiva siempre acontece en algún lugar socialmente producido, es decir, generado a través del esfuerzo colectivo*”, por lo que no es posible entender el territorio de una comunidad como una mera superficie espacial y, mucho menos, solamente como *hábitat*<sup>37</sup>, sino que es necesario entenderlo

---

<sup>37</sup> Término caro a las definiciones jurídico-políticas (vale decir ideológicas), que acerca de los territorios indígenas gustan de esgrimir buena parte de los teóricos y funcionarios de los organismos internacionales, así como *prestigiosos* miembros de determinados centros de estudios latinoamericanos en el continente, pero al que nosotros, siempre necios y a riesgo de ser severamente rechazados, someteremos a debate en su momento y lugar en esta tesis.

como espacio que se constituye en territorio si y sólo si, es susceptible de ser semiotizado.

Lo anterior es definido por algunos autores como proceso de *etnogénesis*; es decir, la auto-configuración de la etnia como identidad diferenciada, lo que no se da sino es partir de una elaboración espacio-temporal. Por lo que toda cosmovisión es en gran parte un proceso de *ecogénesis*, que puede ser definido como la fusión en un momento determinado, entre el espacio y la cultura en un movimiento dialéctico que reúne en un solo proceso, la territorialización o conversión del espacio en territorio y a la creación y expresión de la identidad.

En este orden de ideas, los espacios que dentro del territorio añú se definen de acuerdo a un *hacer* (que los *hace* albergues y proveedores de yagüasas), pero como tal *hacer* no es posible sino en el contexto del cambio de ciclo temporal anual, es por lo que el lugar adquiere, sin lugar a dudas, además de su importancia material, un carácter simbólico que remite al centro de la cosmovisión que así, y en un mismo movimiento, gobierna la totalidad de su cosmovivencia, por tanto, su perspectiva de visión del territorio como tal.

Todo esto es a la vez registrado y transmitido por la memoria oral del grupo, mediante la *palabra cortada* de sus cantos<sup>38</sup>. Relatos a través de los cuales estos pueblos hacen posible la persistencia de lugares y tiempos, integrantes inseparables que en un mismo proceso, representan y son asumidos como su espacio territorial y, por

---

<sup>38</sup> Para los añú, el episodio dentro del Gran Canto de a'inmatualee, lo constituye el llamado canto del ta'tüi (o ta'tücha) (el *abuelito*) quien, según reza el relato, enseñó a los añú a capturar las yagüasas con las que no sólo suplen y diversifican su dieta en tiempo de escasez de pesca, sino que constituye el tiempo y lugar en los que, por memoria y boca de las ancianas, se retorna y reaviva el origen de la cultura; es decir, vuelven al tiempo y lugar de a'inmatualee.



tanto, lo que constituyen ellos como pueblos; vale decir, representan y expresan su identidad.

Finalmente, todo lo anterior no quiere decir sino que las significaciones simbólicas de los lugares dentro del territorio de un pueblo, implican que éstos (lo lugares), no están allí externos y a la mano de los hombres, sino que es el tiempo (el *tiempo del hacer del lugar*) la determinante que en un movimiento de fusión significativa lo *hace* susceptible de ser territorializado, ocupado, vivible y convertido en territorio; por lo que no es una decisión unilateral de los hombres hacer de un lugar “su” territorio, sino que se entiende que el lugar ha de hablar, pues como ente vivo que es tiene derecho a expresar y establecer en el diálogo, a su manera y en su momento, las condiciones para la alianza.

Tales condiciones tienen que ver con limitaciones de tiempo de ocupación del lugar, lo que a su vez está en relación al *hacer del lugar y el tiempo de su hacer*, de tal manera que durante el espacio de tiempo en que el lugar no expresa su *hacer* vinculado a su alianza posible con las comunidades humanas, éste no es posible de ser ocupado pues, su ocupación no sería ni material ni simbólicamente significativa para la comunidad aunque sí lo es, de hecho, para el lugar como tal.

El hecho de no habitar un lugar durante determinados periodos no implica en modo alguno su no ocupación, la no territorialización del lugar y, mucho menos, su condición de “vacío”, idea muy asistida por la cultura occidental capitalista para justificar la intervención, apropiación y dominio político-legal de espacios territoriales indígenas por considerarlos “deshabitados” o “vacíos”; práctica histórica común de los estados nacionales en el continente y que ejecutan sin tratar de comprender (ni hacer un

pequeño esfuerzo para ello), las cosmovisiones de estas culturas para las que la no presencia en el lugar en modo alguno es desocupación o abandono del lugar, ya que éste nunca dejará de ser, efectivamente, parte esencial de su territorio; sino que en su diálogo y alianza con el espacio se entiende que *el hacer del lugar* se expresa en un específico tiempo durante el cual éste *hacer* es material y simbólicamente importante para la comunidad humana.

Así, el tiempo de desplazamiento o abandono del lugar implica por una parte, que la producción material para la sustentación de la comunidad no es posible durante el periodo de ausencia pero; por otro lado, el tiempo de abandono, desocupación o desplazamiento, corresponde al tiempo de reconstitución ecológico necesario al espacio y, por si fuera poco, simbólicamente constituye el tiempo que en términos de alianza, pertenece a las otras comunidades de seres (animales, plantas y seres invisibles), con las cuales las comunidades humanas saben que comparten el mundo.

Se trata pues, de lo que D'escola señala al decir que: “*en tales sociedades de la naturaleza* (se refiere a las comunidades indígenas latinoamericanas), *las plantas, los animales y otras entidades pertenecen a una comunidad socioeconómica, sometidas a las mismas reglas que los humanos*”<sup>39</sup>. En fin, debe quedar claro que la definición y delimitación del territorio desde la perspectiva o cosmovisión de las comunidades indígenas de la cuenca del lago de Maracaibo y, estamos tentados a decir que de todo el continente latinoamericano, ha de entenderse desde las nociones de: *el hacer del lugar*,

---

<sup>39</sup> P. Descola (1988), *La selva culta*. Citado por A. Escovar, *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿Globalización o posdesarrollo?*, en: E. Lander (2000), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, UNESCO-FACES/UCV, Caracas, p. 164-165

el *tiempo del hacer* y en un mismo movimiento-desplazamiento, la significación simbólica de todo el proceso en su conjunto.

### 3.2.- El lugar habitado: *el hacer de la cosmovivencia.*

Cuentan los barí que por allá, más arriba de Yera<sup>40</sup>, en tiempos en que aún los *saimadoyi* no habían abandonado la tierra para irse a vivir en *barún*, había una comunidad a la que llamaron *Tanakanikaëg*. Dicen que en ese tiempo todavía los barí contaban con la presencia y la ayuda de *Sabaseba* y *Kasosodou* y por eso, cuando deseaban comer yuca o con ese deseo soñaban por la noche, en la mañana se encontraban con la yuca humeando, calentita, ya cocida por *Kasoso*. Si deseaban y soñaban con comer plátano, ahí mismo *Kasoso* les hacía su sueño. Así de tranquilos y felices eran esos tiempos en que junto a los barí vivían los más antiguos *saimadoyi*.

Pero cuando hicieron casa los de *Tanakanikaëg*, el tiempo y la vida les comenzó a cambiar, pues en *Tanakanikaëg*, entre las familias que formaron esa comunidad, había algunas que eran parientes. Más no fue eso lo que preocupó a los *saimadoyi*, sino el hecho de que de entre estos parientes, un joven comenzó a cortejar a la hija de la hermana del padre (*sariaiká*). Esto, que a los ojos de todos en la comunidad parecía natural y bueno, no lo era para los *saimadoyi*. Fue por eso que *Kasosodou* comenzó a alejarse del lugar al que terminó por abandonar definitivamente cuando los jóvenes parientes terminaron por consumir su unión.

---

<sup>40</sup> **Yera** es uno de los lugares donde hasta muy recientemente, existió una de las tantas casas colectivas o *suagkaëg* de los barí.

La gente de Tanakanikaëg comenzó a sentir la ausencia de Kasoso cuando sus sueños terminaban siendo sólo sueños. Luego vieron que mucho más solos se estaban quedando cuando a uno de la comunidad lo mató un rayo del cielo y, más luego, cuando a otro lo mordió una serpiente, matándolo. Pero mucho más solitos se sintieron cuando los animales se fueron de los lugares de cacería como quien le huye a una peste y, más aún, cuando lo que sembraban en sus conucos se chamuscaba por una agua que desde el interior de la tierra quemaba sus raíces. Tan grande se hizo la soledad de la gente de Tanakanikaëg, que cuando andaban por los caminos, sentían cómo la tierra se hundía a su paso como queriendo escapar a sus pisadas.

Todo les fue abandonando a la gente de Tanakanikaëg: las plantas, la tierra, los animales, todos le abandonaron a su suerte. Hasta que al fin y durante una noche, Karima cavó con su agua de debajo de la tierra, horadando tanto en las bases de la casa que terminó por hundirla, tragada por la tierra con todo y las familias que dentro de ella dormían. En su lugar y como marca, sólo quedó una pestilente y calurosa laguna donde no habita ningún pez y ningún animal puede abreviar en ella.<sup>41</sup>

El relato, tal vez por su presencia efectiva en la memoria oral de la mayoría de los miembros de la cultura barí, así como por la supuesta evidencia de su contenido, ha servido a diferentes estudios desde distintas perspectivas de análisis. Así, al padre Adolfo Villamañan, por ejemplo, le permitió construir lo que para él representa el cuerpo de una cosmogonía y la expresión religiosa de la cultura. Por su parte, para L. Portillo y A.

---

<sup>41</sup> Este relato, a pesar de los cambios culturales sufridos (especialmente en la casa colectiva), los barí siempre lo tienen muy presente pues, constituye una de las piezas más importantes de su memoria y sobre la cual fundamentan gran parte de su organización social. La presente versión la hemos elaborado a partir de la narración de Benito Askerayá de Karañakaëg registrado por Lusbi Portillo y Asmery González (s/f) y del registro que yo mismo hiciera de una versión ofrecida por Manuel Arostomba de Bakúgbarí (1991).

González se trata, sin ninguna duda de su parte, de la relación que da cuenta de la manera en que se norman las relaciones de parentesco a partir del *tabú* del incesto.

Sin llegar a negar estos puntos de vista en la interpretación del relato y las implicaciones significativas a que tales análisis arriban, para nosotros sin embargo, el relato pareciera apuntar igualmente hacia otros sentidos significativos trascendentales para los barí y, muy especialmente, en lo que se refiere a lo que podríamos denominar como la concreción material de su cosmovisión, es decir, de su cosmovivencia.

Dicho de otra manera, podría decirse que el relato constituye la metáfora de una convivencia entendida y ejercida desde el principio fundamental de la cosmovisión, esto es la preponderancia de la comunidad y de lo comunitario, que se logra a partir de la construcción de relaciones de alianza y de respeto a la misma. Por lo que la existencia armónica o la ruptura de la armonía, pueden hacerse presentes en el lugar, de acuerdo al *hacer* de la comunidad, *hacer* determinado por el principio de la alianza. En este sentido, el relato tiende a mostrar con dramático énfasis la condición por la que una comunidad es considerada como tal y, por tanto, al principio mediante el cual ésta se constituye y rige, pues su observancia es lo que hace posible la persistencia comunitaria. Su inobservancia puede igualmente provocar su destrucción.

Vemos entonces cómo las relaciones internas en una comunidad no necesariamente son armónicas porque ésta se conforme a partir de la reunión de familias emparentadas o vinculadas filial o genéticamente; es decir, la comunidad no se construye a partir de relaciones filiales sino *por y en función* de alianzas entre familias de diferente filiación. Esto no quiere decir que dentro de una comunidad dada no sea posible o permitido el

encuentro de familias emparentadas sino que, en todo caso, en la constitución de una comunidad el énfasis se pone en la fortaleza de la alianza con “los otros” no consanguíneos.

En otras palabras, la comunidad se construye con los “otros” que no son nuestros consanguíneos, pero que son aquellos con quienes podemos estrechar relaciones convivenciales y por esta vía, materializar el principio que rige la vida del mundo: la alianza entre comunidades de seres. De esta manera, sólo con los “otros” -nuestros aliados-, es posible construir la comunidad verdadera, la que en los mismos términos, entrará en relaciones con las demás comunidades de seres y por supuesto, con el mundo.

Este punto nos parece fundamental, pues se trata de un principio de coherencia con la perspectiva desde la cual -tal como ya hemos explicado-, los barí entienden su relación con el mundo<sup>42</sup>. Así, la comunidad humana sólo existe y persiste en la medida en que hombres y mujeres de diferentes filiaciones son capaces de unirse en un mismo *hacer compartido* es decir, en un *nosotros* y lo que permite sostener en el tiempo y en el espacio este *hacer compartido* del *nosotros* es ese principio por el que la comunidad es conformada: la alianza, su permanente consideración y respeto, en el que se incluyen el respeto a sí mismos como comunidad; el respeto por las demás comunidades de seres y por ende, el respeto al mundo como un todo.

Podría decirse entonces que, el sentido del relato no sólo está determinado por la prohibición de relaciones matrimoniales al interior de un mismo grupo familiar por constituir un acto incestuoso marcado por la línea paterna sino que, hacia el otro extremo significativo, el texto señala hacia la noción que privilegia la alianza con los “otros” por

---

<sup>42</sup> Vale decir, el mundo está conformado por comunidades; todo forma comunidad y ésta sólo es posible a partir de una alianza para compartir entre constituyentes diferentes.

sobre las relaciones consanguíneas como vía para la fortaleza comunitaria o de la comunidad. En otras palabras, la fortaleza de una familia está determinada por su alianza con los “otros” de otras familias, pues es con los “otros” con quienes comparte el espacio, el trabajo, se liga matrimonialmente, en fin, se complementa en la vida. Lo que muy bien puede traducirse como que el “yo” individual y “familiar” no es posible, por el contrario, se busca diluirlo o exiliarlo a través de la unidad complementaria con el “otro” o los “otros”: los aliados con quienes se construye el *nosotros* comunitario.

Caso contrario, la inobservancia del principio de la alianza con los “otros” conduce necesariamente a la liquidación de la comunidad, pues ello implica el aislamiento de la familia, la soledad y el abandono que genera la ruptura de su armonía con el principio que rige a todas las comunidades de seres y, por ende, al mundo. Es decir, no son posibles los intereses o deseos individuales o familiares que violen la alianza, incluidos entre ellos, y sobre todo, las uniones matrimoniales, ya que lo que se privilegia es la alianza con los “otros” y no las relaciones intrafamiliares en tanto que, sólo la alianza con los “otros”, hace posible la existencia de la comunidad *nosótrica*<sup>43</sup>.

Por ello creemos que, el hecho relatado en nuestro mito no puede ser reducido a la interpretación de un tabú del incesto únicamente puesto que a nuestro parecer, el énfasis de la narración está ubicado en la necesidad de sostener y fortalecer a la comunidad que, ya sabemos, se constituye sí y sólo sí se ha producido una alianza entre diferentes; por tanto, el “yo” individual o “familiar” no tiene sentido sin el “otro” o los “otros” que les son complementarios.

---

<sup>43</sup> Neologismo planteado por Lenkersdorf para referirse a la primacía del *nosotros* en las comunidades mayas de Chiapas.

Pero consideramos que es posible aclarar mucho mejor este punto a partir de un ejemplo real y, tal vez por eso mismo, tan o más dramático que nuestro inicial relato. El hecho ocurrió casi exactamente como a continuación cuento: Corría el año 1993. Las comunidades barí ubicadas en el piedemonte de la Sierra de Perijá y próximas al río Aricuaizá, estaban siendo sacudidas por la noticia que, según personeros del gobierno nacional, la compañía Minera MAICCA iniciaría los trabajos para la ocupación y explotación de los lotes carboníferos que le habían sido otorgados en concesión por el ejecutivo nacional, en todo lo que corresponde al espacio territorial que ocupan las comunidades barí de Bakúgbarí, Kumanda y Karañakaëg.

Ahora bien, las estrategias de intervención de estas compañías transnacionales van desde la utilización de la fuerza y la violencia, hasta aquellas que buscan cooptar miembros de las propias comunidades como “quinta columnas” que sirvan a sus intereses y contribuyan a romper la unidad comunitaria en su lucha de resistencia.<sup>44</sup> Fue así que, tanto la empresa MAICCA como Corpozulia<sup>45</sup>, se dedicaron a ganar voluntades a través de engañosas ofertas de empleo a los habitantes criollos del pueblo de Machiques y a los indígenas miembros de éstas comunidades; mediante miserables cantidades de dinero, pequeños regalos y otros ofrecimientos.

---

<sup>44</sup> Estas estrategias y formas de intervención en los territorios indígenas de la cuenca del Lago, serán descritas con mayor lujo de detalles en próximos capítulos de esta tesis.

<sup>45</sup> Corporación de Desarrollo para el Zulia. Corporación del Estado nacional, supuestamente encargado de la planificación y aplicación de planes y proyectos de desarrollo económico para el estado Zulia. Es esta corporación la que tiene bajo su potestad o tutela, todo lo relativo a la negociación de los yacimientos mineros (carbón, bauxita y otros) existentes en la cuenca del lago, lo que ha venido realizando en asociación con transnacionales especialmente carboneras, asignando lotes mineros en territorios indígenas autorizados por los ministerios de Petróleo y Minas, Ministerio del Ambiente y Recursos Naturales, Ministerio de la Defensa y, por supuesto, por la Presidencia de la República; pero sin consulta y mucho menos con la autorización de las comunidades indígenas dueñas ancestrales de esos territorios.



Esta estrategia dio sus resultados positivos a la transnacional y la paraestatal, pues lograron captar para sus planes a una familia barí, miembros de la comunidad de Karañakaëg. Para respetar tanto a la familia como a sus familiares, diremos que se trató del matrimonio conformado por Juana y Gonzalo, pertenecientes al linaje de los Yegbashi, miembros de la comunidad de Karañakaëg.

El hecho es que en las asambleas donde la comunidad debatía qué hacer frente a la anunciada invasión de los mineros, Juana y Gonzalo buscaban siempre demostrar que la explotación del carbón podía ser beneficiosa, que los mineros no eran del todo malos y así, otros argumentos por el estilo. A pesar de que la mayoría no compartía sus pareceres, nadie sospechó, pues se entendía como su derecho a expresar su opinión tal como todos en una asamblea comunitaria.

Más un día, Juana y Gonzalo se aparecieron en la comunidad con un televisor de 19 pulgadas que representantes de MAICCA y Corpozulia les habían obsequiado, y que éstos mostraron ufanos a pesar de que la comunidad no contaba con electricidad. Lo colocaron en un espacio particular de su casa, orgullosos de poseer el instrumento, tal vez más importante para los “blancos” actuales. Este hecho llamó la atención de todos y, de inmediato, una nueva asamblea comunitaria fue convocada. Finalmente, para no hacer más larga la historia, luego de un extenso debate y de confesar a la asamblea sus nexos con la compañía, Juana y Gonzalo fueron expulsados de la comunidad con la aprobación consensuada de todos, inclusive del resto de los miembros del linaje Yegbashi<sup>46</sup>, sus consanguíneos.

---

<sup>46</sup> Tal como adelantamos, esta designación no existe como linaje familiar, sólo usamos el término, que sí existe en la lengua, para respetar la identidad verdadera de los protagonistas del caso.

El caso nos parece pertinente para demostrar que, para el linaje de los Yegbashi, se trató de una justa penalización al hecho de que miembros de su familia consanguínea antepusieran sus deseos e intereses por encima de los intereses de la comunidad; pero al mismo tiempo, su actitud y decisión estaba dirigida a reafirmar su apego a la alianza, pues es ésta la que sostiene a la comunidad y no los lazos familiares consanguíneos de los cuales se prescinde, precisamente, en el momento en que la comunidad se constituye.

Estamos convencidos que la decisión de los Yegbashi no dejó de ser dolorosa para ellos, lo que efectivamente se evidenció en el momento en que Juana y Gonzalo seguidos por sus pequeños hijos salieron desterrados de la comunidad. Pero, y este es el punto, por doloroso que pudiera haber sido el desprendimiento, la decisión del resto de los Yegbashi estuvo guiada por su sentido de respeto a la alianza que conforma a la comunidad y, por la que se saben una parte complementaria al mismo tiempo que complementados en la misma alianza por los “otros”. Dicho de otra manera, los Yegbashi cumplieron con lo que los barí entienden como principio de existencia del mundo y, por ende, de su propia existencia: la alianza, es decir su pertenencia a la comunidad, la que sólo es posible en alianza y en respeto a la alianza con los “otros”.

En fin, sobre lo que hemos querido llamar la atención es sobre lo que hace posible la existencia de la comunidad. El relato no sólo precisa el incesto y fija la estructura de parentesco de la sociedad barí, sino que en una especie de retruque significativo, delinea el principio por el que la comunidad y lo comunitario se instituyen: el *nosotros* resultante de la alianza entre los diferentes; lo que adquiere concreción a través de un *hacer* de la complementariedad. Así, la alianza, principio esencial de la cosmovisión, es traducida en el proceso de construcción de la comunidad y, muy particularmente, en la configuración del

espacio territorial y dentro de él, en el *suagkaëg*: casa colectiva que por su diseño, construcción y disposición interior, responde a ese principio y a la plenitud de su ejercicio, del lugar donde la cosmovisión se despliega en una cotidiana cosmovivencia.

### 3.2.1.- El hacer de la cosmovivencia: La casa.

**T**al como hasta ahora hemos visto, el principio de la *alianza* está presente de manera esencial en la cosmovisión de la mayoría de los pueblos indígenas de la cuenca del Lago. Ella rige y dimensiona gran parte de sus relaciones sociales en la cotidianidad, al mismo tiempo y en el mismo proceso de su construcción. Por otro lado, debe quedar igualmente claro que la construcción social de la comunidad no puede ser desligada del proceso de territorialización o constitución del territorio; luego entonces, la territorialidad indígena debe ser entendida como una construcción entre *aliados* y por *la alianza*.

Si hay algo que materialmente hace posible visualizar las dimensiones concretas de esta idea de territorialidad construida bajo este principio de la cosmovisión indígena, sin lugar a dudas es la casa. Ello por cuanto “*la casa funciona como el medio por el cual un sistema de cultura es concebido como un orden de acción*”<sup>47</sup>. En el caso particular de los pueblos indígenas habitantes de la cuenca, la casa actúa tanto como marca distintiva de la ocupación del espacio territorial, pero también y sobre todo, como el lugar donde la

---

<sup>47</sup> M. Sahlins (1988), *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, ed. Gedisa, Barcelona-España, p. 43

cosmovisión de los grupos se materializa a través de lo que muy bien podríamos denominar como el *hacer de la cosmovivencia*.

Dicho de otra manera, la casa como construcción social es expresión y al mismo tiempo condicionante de una cosmovivencia que, en su *hacer*, es correspondiente al principio de la cosmovisión que la genera, pues desde su diseño, organización social para su construcción, emplazamiento, disposición interior, ritos de entrada y etiqueta, reiteran consecutivamente la perspectiva de visión del mundo de sus habitantes. Así, ella es la representación material viva de *la alianza* de los hombres con el mundo y, en consecuencia, es imagen y centro de la vida social; lugar del pleno ejercicio del principio de *la alianza* que hace posible y rige la coexistencia armónica de las comunidades. En este sentido podríamos decir junto a Sahlins que, efectivamente: “*La casa de la sociedad es su cultura*”<sup>48</sup>.

Por esta vía, la casa deja de ser únicamente el lugar de resguardo y protección frente a las inclemencias del tiempo atmosférico, una mera solución a una necesidad material; sino que ella se hace con todo, la materialización de la visión del mundo de la sociedad que así la construye y habita; la que es guiada en su *hacer* por el principio que les es fundamental para el logro del mayor estado de bienestar posible. En otras palabras, la *vida buena* que toda cultura busca alcanzar, como bien dice Bachelard: “*Los verdaderos bienestares tienen un pasado. Todo un pasado viene a vivir por el sueño, en una nueva casa*”<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> M. Sahlins, ob. Cit., p. 41

<sup>49</sup> G. Bachelard, *La poética del espacio*, p. 35.

En este sentido, este pasado de bienestar está estrechamente vinculado al proceso de conformación de la cosmovisión del grupo, la que se pone de manifiesto y rige la vida de la comunidad a través de, entre otras cosas, su materialización en la casa, que a partir de ese momento se constituye en marco y determinante para el ejercicio de la misma mediante particulares formas de organización y funcionamiento social que le son del todo correspondientes y que, finalmente, renueva constantemente en la memoria de la comunidad a partir de la construcción de cantos y relatos que oralmente transmite en función, no sólo de la persistencia de un saber, sino sobre todo, como mecanismo de reafirmación cíclica del principio de *la alianza* que sabe, determinante para su existencia en el mundo. A fin de cuentas, la casa constituye el lugar preciso que la cultura crea en virtud, y en función de expresar y ejercer constantemente el *hacer* de su cosmovivencia.

Lo anterior podría ser discutible sobre la base de la existencia de poblaciones nómadas para quienes la casa no pareciera referir la importancia que aquí le estamos dando. Sin embargo, resaltamos el hecho de que en las culturas de la cuenca del lago y el resto de Venezuela, no existe el nomadismo absoluto por así llamarlo. Para algunos autores como Alfredo Jahn, Johannes Wilbert<sup>50</sup> entre otros, el desplazamiento de pueblos como los barí y los wayuu, se trata más bien de lo que ellos denominan como *nomadismo restringido*; es decir, de un desplazamiento continuo sobre un espacio territorial definido y nunca sobrepasado, al mismo tiempo que demarcado de manera particular por el emplazamiento en los lugares de una construcción (casas) que permite definirlos como locaciones propias del territorio de una comunidad determinada.

---

<sup>50</sup> A. Jahn (1973), *Los aborígenes del Occidente de Venezuela*, Monte Avila Editores, Caracas; J. Wilbert, *Los wayuu*, en: *Los Aborígenes de Venezuela*, Fundación La Salle, Tomo II, Caracas.

Pero aún en aquellas culturas catalogadas como propiamente nómades, como es el caso de los kawéskar (¿desaparecidos?) de la costa chilena, los estudios refieren que éstos cargaban en sus canoas tanto sus armas de cacería como las piezas de madera y cueros con las que en determinados momentos, levantaban una casa en la que se asentaban temporalmente en la costa. Así:

*Cuando querían establecerse en tierra, construían un toldo: “De forma cupular, con una planta circular o ligeramente elíptica, su estructura era sencilla: unas cuantas varas distribuidas regularmente en el perímetro y que se enterraban por la parte más gruesa, y que luego eran curvadas hasta unirse entre sí por sus otros extremos. Sobre esta armazón se colocaban cueros de lobos, cortezas y ramas si faltaba, dejándose una pequeña entrada por el lado más protegido, y a veces una opuesta, y en la cúpula una abertura para la salida del humo. (...) En el centro de la base se encendía el fuego y en su alrededor se distribuían los moradores, sobre un piso de ramas pequeñas y musgo, y también pieles, que daba alguna comodidad y permitía aislar a las personas de la humedad del suelo. La estructura no se desarmaba, únicamente de tanto en tanto se reemplazaba alguna rama o vara podrida o rota, y quedaba así disponible para ulteriores recaladas de otros indígenas”.<sup>51</sup>*

Como puede apreciarse, para este grupo la casa no representaba demarcación territorial sino provisionalidad de permanencia en el lugar. Lo que en modo alguno está en relación a su conocimiento de lo que pudiera entenderse como su territorio. Sin embargo, la propia forma de construcción y emplazamiento descrita, refiere la perspectiva de visión que los kawéskar poseían acerca de su territorio, reflejo de su cosmovisión, y que se expresa en esa particular cosmovivencia plasmada en la ágil provisionalidad de construcción de sus casas.

---

<sup>51</sup> Mateo Martinic B., Historia de la Región Magallánica, Universidad de Magallanes, Punta Arenas 1992, Vol. I, pág. 96, citado en: [www.pueblosindigenas/kaweskar.html](http://www.pueblosindigenas/kaweskar.html)

Creemos posible decir que, ya desde su configuración arquitectónica y diseño, la casa tiende a poner en evidencia la relación entre cosmovisión y cosmovivencia que en definitiva, es lo que define y diferencia a una cultura pues como señala Sahlins:

*“el isomorfismo entre las categorías arquitectónicas y cultural en general constituye algo más que una analogía pintoresca. En la medida en que la casa es sometida a esa división simbólica, llega a ser la estructura de una diferenciación de conducta comparable. Un “modelo de” sociedad y un “modelo para” la sociedad”<sup>52</sup>.*

En este orden de ideas, la casa palafítica de los añú, por ejemplo, es particularmente demostrativa de este isomorfismo entre categorías arquitectónicas y culturales en la medida en que, tanto su diseño como elaboración, son correspondientes al principio que para esta cultura resulta fundamental, esto es, el *cortar/compartir* mediante el tejido de una red de *alianzas* matrimoniales que sirven de soporte y reproducción de la familia en particular y de la comunidad cultural en general. Pero asimismo, el palafito constituye la materialización de la imagen de aquello que la cultura entiende como el *hacer del mundo*: el tejido constante y persistente que une a todo lo presente como una totalidad viva e indivisible.

Decimos esto porque, ¿qué es el palafito sino la fiel configuración de la imagen que ofrece el mundo a la perspectiva de visión de los añú y desde la cual observan y se movilizan dentro de lo que representa su espacio territorial?: un tupido tejido en el que confluyen selvas de manglares a las que armónicamente y en un mismo diseño, se acoplan eneales y pastizales de majagua, todo dispuesto y emergiendo desde la profundidad de las aguas hacia una superficie que resulta inasible plataforma de vida.

---

<sup>52</sup> M. Sahlins, op. Cit., p. 43.

La casa añú es concebida y construida a partir del corte del mangle en sus diferentes grosores y dimensiones que luego, son armados en un sólido tejido que comienza enclavado en la tierra bajo las aguas y posteriormente, se levanta en una plataforma de varas de mangle tejido como piso a un metro y medio aproximadamente, por encima de las aguas y en una entramada estructura que se convierte en una especie de cuerpo óseo de la casa palafítica. Luego, el férreo tejido de la enea y la majagua conforman sus paredes y techo, y aún las llamadas escolleras o chinampas que algunas familias gustan de construir como parte de la casa de la madre principal, no son sino el resultado de un laborioso tejido en el que se combinan las varas de mangle enclavadas en el agua y que terminan por encuadrar un espacio, que luego es rellenado en un nuevo tejido en el que se entrelazan una y otra vez, capas de sedimento del fondo del río y conchas de coco de manera sucesiva, hasta lograr construir un solar de tierra sumamente fértil en el que levantan sus pequeños huertos familiares.<sup>53</sup>

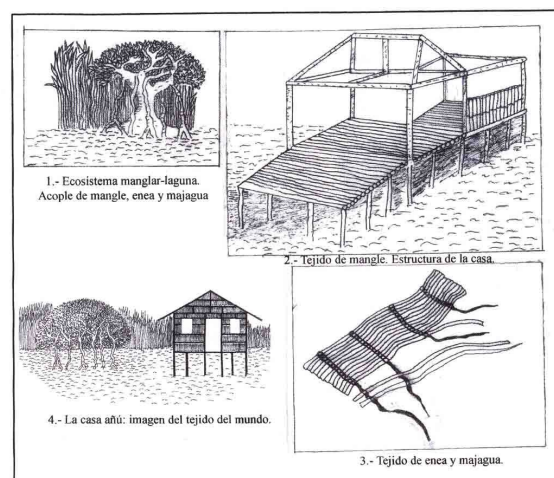


Imagen N° 2: Secuencia del tejido de la casa añú

Comentario [JAQW1]:

<sup>53</sup> Un análisis más profundo y detallado de la casa palafítica añú, lo hicimos en nuestro trabajo: *Pensamiento y Tradición oral de los hombres de agua: El pensamiento añú en su lengua y literatura*. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos. UNAM, México 2005, pp. 173-197.



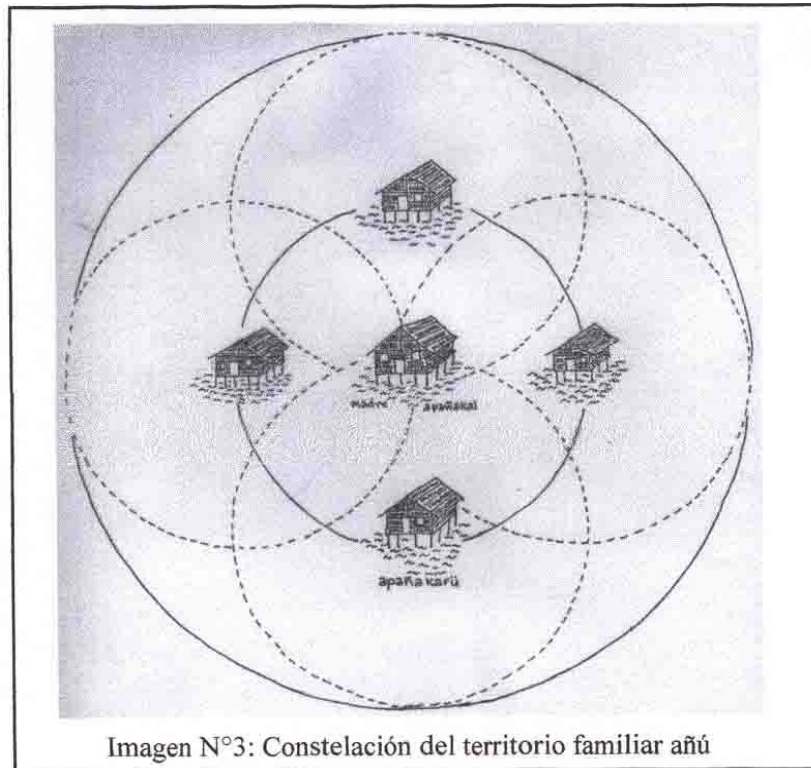


Secuencia N° 1: El mangle como imagen de la casa. La enea y la majagua, su corte y preparación para la construcción del palafito. La comunidad de la Laguna de Sinamaica. Fotos y dibujo tomados de: G. Gasparini y L. Margolies: Arquitectura indígena de Venezuela.

Por otro lado, a pesar de que las casas son ciertamente unifamiliares, su emplazamiento se realiza siguiendo un orden que las conforma como una totalidad comunitaria por y en función de *la alianza*. Estas se van levantando en una especie de desplazamiento que imita a las manecillas del reloj, girando alrededor de la casa de la madre principal, de tal manera que las casas de las hijas casadas, prácticamente van tejiendo una suerte de constelación en expansión que así representa y se constituye en ejercicio efectivo de las alianzas por las cuales se produce la comunidad familiar centrada matrilineal y matrilocalmente.

Puede decirse entonces que, el espacio o lugar habitado por una familia aún en particular, se va conformando a partir del tejido que circularmente las casas de las hijas

casadas van trazando como constelación que gira alrededor de la casa de la madre principal. La constelación tiende a la expansión por cuanto el mismo proceso se repetirá cuando las hijas de las hijas, se enlacen matrimonialmente y levanten sus casas alrededor de la casa de sus madres respectivas.



Sin embargo, es justo decir que esta expansión tiene sus límites, los que están determinados por la expansión de las constelaciones que, al mismo tiempo, van tejiendo las familias vecinas con quienes es compartido el espacio total de la laguna. De tal manera que en un momento determinado de su crecimiento, un *corte* se produce en la constelación familiar, y que consiste en el desprendimiento de una madre principal y algunas familias aliadas con el propósito de crear, en un nuevo espacio, una nueva comunidad.

Hemos dicho que este tejido de la comunidad familiar entre los añú tiene un carácter matrilineal y matrilocal. Ahora bien, éste tejido no sería posible sin que se produzcan las necesarias alianzas entre las diferentes familias que, ora serán donadoras de hombres, ora serán receptoras de hombres, con quienes las mujeres de una u otra familia se unirán matrimonialmente y, por esta vía, arrastrarles hacia su particular constelación familiar que de esta manera, se expande con el necesario levantamiento de una nueva casa. Es así que se materializa lo que constituye una especie de *corte* de hombres pertenecientes a un tronco familiar pero, asimismo, se hace posible el *compartir* (por medio de *la alianza*) entre las familias involucradas lo que no representa otra cosa que el ejercicio en la cosmovivencia, del principio central de la cosmovisión que la origina: el *cortar/compartir*.

De manera que, si se nos exigiera una definición acerca de este proceso en la cultura de los hombres de agua, muy bien podríamos decir que el espacio habitado por una comunidad familiar añú, constituye el resultado de un laborioso tejido de *alianzas* que se realizan bajo la guía del principio del *cortar/compartir*, y que se materializa con el levantamiento de las casas de los enlaces matrimoniales que, de esta manera, conforman la constelación familiar que así se expandirá hasta abarcar en sus límites lo que vendrá a ser la totalidad de su espacio habitado.

Por supuesto a esta configuración del espacio habitado que se elabora en virtud del *hacer de la cosmovivencia*, corresponderá como parte de este mismo *hacer*, un orden de funcionamiento interno así como un orden en sus relaciones con el resto de las constelaciones familiares que, en su conjunto, representan el orden, digámoslo así, *civilizatorio* de los hombres de agua. De forma que como vemos, un *orden civilizatorio* responde en lo fundamental a un proceso que incluye no sólo técnicas de producción y

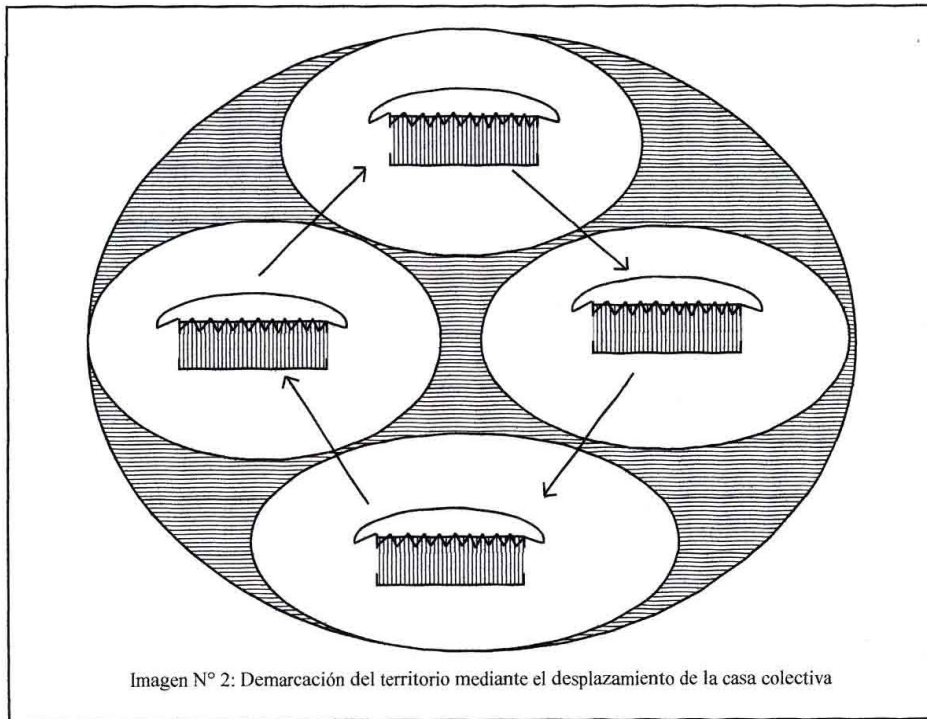
subsistencia, sino también y sobre todo, una perspectiva de visión desde la cual se generan y ordenan las relaciones con la naturaleza, entre los hombres, y en las que priva una organización del espacio que en definitiva, es lo que hace visible y presente el orden civilizatorio como una totalidad viva.

Algo muy parecido ocurre con la cultura barí. Ya en páginas anteriores hicimos referencia al hecho de que, dentro de un mismo espacio territorial, tanto los barí como otros grupos indígenas de la cuenca del Lago ubican sus lugares a partir de una condición que es determinada por un particular *hacer* que tiene lugar en periodos de tiempo igualmente determinados; lo que les lleva a un cíclico desplazamiento en el proceso de habitarlos. Este desplazamiento y ocupación hace necesario que en cada uno de estos lugares del territorio, la comunidad deba construir una casa que, no sólo es marca de su ocupación del lugar, sino que durante todo el periodo correspondiente será el espacio donde desplegará su cosmovivencia, es decir en su *hacer*, el respeto a *la alianza* con el mundo, lo que no es sino el fundamento de su cosmovisión. Es por ello que “*los barí tienen, en efecto, varias casas y viven ora en una, ora en otra, según el ritmo de las estaciones, las cosechas y sus propios caprichos*”<sup>54</sup>. Así, el espacio total de una comunidad está demarcado por la presencia de las casas, las que se levantan en una línea de trayectoria por la que, cíclicamente, la comunidad se desplaza.

---

<sup>54</sup> R. Jaulin, *La paz blanca*, p. 47.

Una imagen aproximada de lo dicho se graficaría así:



Como se puede observar, las casas se levantan como centros desde los que la comunidad abarca todo un espacio de producción que las rodea. Éstos corresponden a los conucos que los miembros de cada familia aliada trabajan y en los que siembran yuca, piña, plátanos y batata morada. Sin embargo, también es posible que éstos correspondan a lugares de cacería o para la pesca y, aún, lugares para el esparcimiento. Es necesario recalcar que la imagen que presentamos representa una aproximación de lo que constituye la construcción del territorio total de una comunidad barí, demarcado en su totalidad por el emplazamiento en cada uno de los lugares de una casa que, hasta muy recientemente, era

colectiva<sup>55</sup> o mejor dicho, de una dimensión tal que permitía su ocupación por la totalidad de las familias aliadas que constituyen la comunidad. De tal manera que, todas las casas de nuestra gráfica, corresponden a casas colectivas emplazadas en locaciones parte del territorio total de la comunidad, pero con particulares *haceres* y ocupadas en periodos determinados de tiempo en los que tales *haceres* se despliegan.

Generalmente su ubicación es próxima a un río o manantial, así como también se considera la proximidad de árboles de palma con las que precisamente las casas son construidas. Igualmente, la presencia más o menos cercana de plantas de caña brava con las que los hombres elaboran sus flechas es considerada. En fin, para la ubicación de la casa los barí toman muy en cuenta la presencia de todos aquellos elementos que les son necesarios para la subsistencia en el perímetro del lugar y que en su totalidad, son compartidos entre los diferentes aliados durante el tiempo de ocupación del sitio.

Ahora bien, el proceso de construcción de la casa constituye al mismo tiempo el proceso de configuración interna de la comunidad de aliados. Así, *“El arquitecto o el que dirige la construcción de la casa comunal o el que hoy funda una nueva comunidad es el jefe, el ñatubay. Los otros hombres se agrupan de acuerdo a otros jefes que desempeñan determinadas labores en la estructura de la vivienda”*<sup>56</sup>. Vemos entonces que el ñatubay adquiere ese título por constituirse en la energía originaria de la casa colectiva. Recordemos el principio de vida que representa para los barí la presencia de ñan-.

---

<sup>55</sup> Es conveniente decir que la invasión y guerra petrolera en territorio de los barí, así como la presencia efectiva de las misiones católicas, acabó de manera violenta con la casa colectiva barí. Sin embargo, en la actualidad, las comunidades se estructuran a partir de casas unifamiliares independientes, pero que se ubican siguiendo los principios de distribución espacial de la antigua casa colectiva.

<sup>56</sup> L. Portillo y A. González, *La enfermedad y la muerte en los barí*, p.17

En este sentido, la labor del ñatubay se materializa en la responsabilidad de ubicar la viga principal o palo que sirve de eje central que soportará toda la estructura de la casa. Sin embargo, es necesario decir que socialmente el ñatubay difiere totalmente de lo que occidente entiende por “jefe”, pues tal como su nombre lo sugiere, el ñatubay es la luminosidad o la energía que hace posible la casa colectiva, lo que ejerce a través de la búsqueda permanente del consenso entre los aliados, de forma que no son posibles los beneficios personales y sí el logro de la *vida buena*; lo que a su vez, sólo resulta posible a partir del respeto a las decisiones colectivas, por lo que más bien actúa como un subalterno de lo social y lo colectivo y no con la imposición inherente a la idea occidental de jefatura.

No obstante, el ñatubay selecciona a sus aliados y de entre ellos, aquellos que participarán en la construcción de la casa colectiva. De esta manera, tenemos que el abiyibai será aquel que se encargue de ubicar los palos que sostienen los laterales de la parte superior de la casa. Por su parte, el ibaibaibai se ocupa de ubicar el palo que sostiene las partes laterales más pequeñas. Le sigue el atakirominaibabai, quien se dedica a ubicar los palos laterales más abajo y, finalmente, el akschayirominibaibai, quien coloca los palos que rodean la casa por dentro y que es la estructura donde se cuelgan las hamacas.



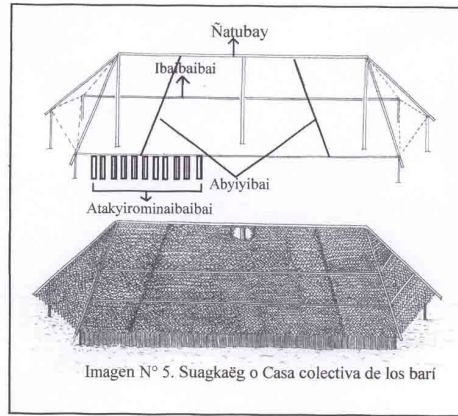
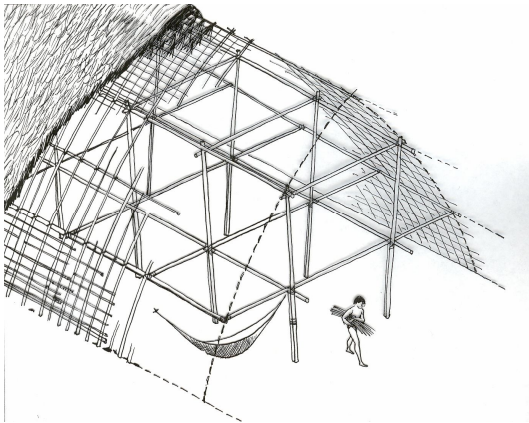
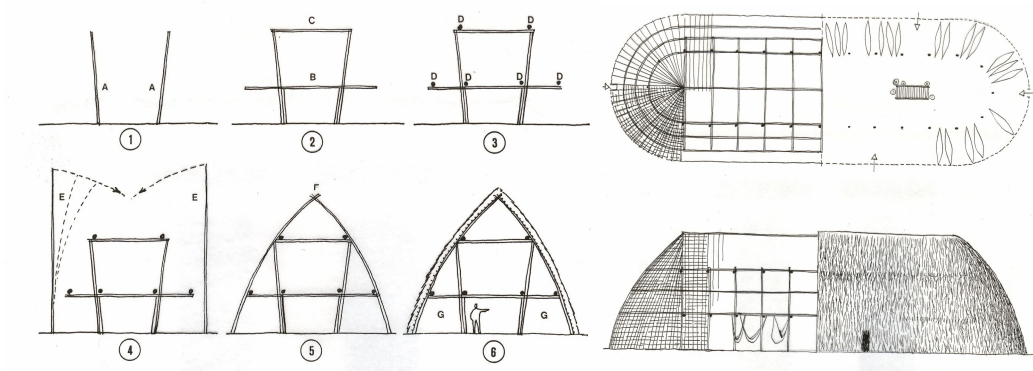
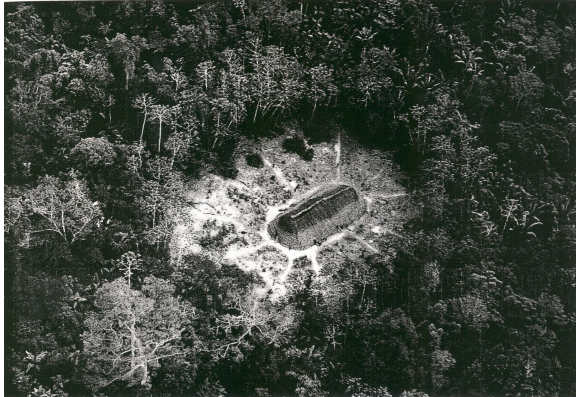


Imagen N° 5. Suagkaëg o Casa colectiva de los bari



Secuencia: N° 2: La construcción del Suagkaëg.. G. Gasparini y L. Margolies: Arquitectura indígena de Venezuela.



Una vez concluida la casa colectiva a cada uno de estos aliados le corresponderá un lugar específico dentro de ella, en el que se ubican junto a su familia y del que son responsables. En este sentido, al ñatubay le corresponde ocupar el primer sitio a la izquierda de la puerta de entrada. El abyiyibai se ubica justo en el primer lugar a la derecha de la entrada. Al ibaibaibai le corresponde el sitio inmediato al lugar del ñatubay. Así, siguiendo el orden de cada responsable y su particular tarea de construir la casa se irán distribuyendo en su interior todos los aliados.

Como es de apreciar, cada familia tiene un lugar en el que activamente ha participado en su construcción, pero tal vez lo más importante sea lo que muy bien observa Jaulin cuando dice que:

*“El bohío reúne a familias cuya relación fundamental es la de la alianza y no la del parentesco; es decir, que la casa colectiva no es propiedad de un grupo de familias equivalentes entre sí, pues, en ese caso, se definirían como parientes, con lo que no habría propiedad colectiva”<sup>57</sup>.*

Como hemos señalado previamente, la comunidad humana sólo es posible entre aliados diferentes tal como evidencian todas las comunidades de seres presentes en el mundo. Por otra parte, la comunidad humana no puede ser desligada de la casa colectiva en cuyo interior se reproduce y se ejerce el *hacer* de la comunidad, el cual se rige por el principio de la alianza que de esta manera los constituye como comunidad; así como también la alianza entre ésta y el resto de comunidades de seres con las que el espacio es compartido.

---

<sup>57</sup> R. Jaulin, op. Cit., p. 47.

De lo anterior se desprende la imposibilidad de separar tanto casa colectiva como comunidad y lugar, pues todo ello converge en el mismo sentido significativo de unidad cósmica. Por lo que bien puede decirse que,

*“la casa y su territorio ofrecen una imagen ejemplar del microcosmo (...) En este pequeño mundo de la autarquía, la reproducción social y material de cada familia aislada sólo puede realizarse de una manera realmente armoniosa (...) con la condición de excluir la acumulación y de minimizar las tensiones necesariamente engendradas por el trato con los otros”*<sup>58</sup>.

Dado entonces que al interior de la casa colectiva la familia vecina siempre será un aliado y nunca un consanguíneo, las relaciones se dan sobre la base de la discreción, pues todos los aliados son parte de la misma unidad fundamental: la casa. De igual forma, las relaciones de la comunidad humana con el espacio territorial se dan en los mismos términos. Así, la discreción será la guía para el uso y usufructo del lugar, en tanto que el lugar no es sino otro aliado y, además, en él coexisten otras comunidades de seres del mismo rango. En fin, *“La cultura motilona (barí) y la estructura de la casa expresan ese genio de la discreción y el respeto tanto por la individualidad como por la familia”*<sup>59</sup>.



Foto N° 6. Casa Barí actual. Comunidad de Kumandá. Angel Oroño.

<sup>58</sup> P. Descola (1988), *La Selva Culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, ed. Abya Yala, Instituto Francés de Estudios Andinos, Quito, p. 147.

<sup>59</sup> R. Jaulin, ob. Cit., p. 57-58.

### 3.2.2.- El espacio habitado: lugares de producción.

**E**n 1986, en las instalaciones de la Facultad de Ciencias de la Universidad del Zulia, tenían lugar las *Jornadas sobre Pueblos Indígenas* de la región. En ellas, científicos sociales de diferentes disciplinas (Antropólogos, Sociólogos, Lingüistas, entre otros), intentaban dar cuenta de las problemáticas culturales y sociales de estos pueblos. Sin embargo, el estricto carácter teórico de sus planteamientos se puso en terrible evidencia cuando, sin invitación alguna, hizo acto de presencia en el auditorio de discusión, Manuel Arostomba, con la urgencia de un problema real de su pueblo: el barí. Arostomba, miembro de Bakúgarí en el piedemonte de la Sierra de Perijá, había llegado hasta allí guiado por gente común de la ciudad que, al escuchar su relato le había sugerido que la Universidad y los estudiantes universitarios eran, sin duda, el lugar y la gente indicada para su búsqueda.

En fin, llegó Manuel Arostomba y expuso su problemática:

Un hacendado, se había apropiado con apoyo del Estado de los territorios indígenas en la Sierra. Aprovechando la ausencia de la gente arrasó con uno de los espacios de producción pertenecientes a la comunidad de Bagkúbarí y al que éstos denominan Bolibó. En el lugar, plantaciones de plátano, yuca y batata morada, así como la casa que demarcaba el espacio como propio de la comunidad antes nombrada fueron destrozados con tractores para luego construir un potrero de pasto para reses. Posteriormente y, ante el reclamo de los barí, el finquero señaló en su defensa que tal lugar era tierra de nadie, pues en él no había gente, era un lugar vacío y por tanto, legalmente podía ser usufructuado por el poderoso en base al llamado Estado de derecho venezolano.

La comunidad Bakúgbarí sufría así, y por enésima vez, una nueva reducción de su territorio ya de por sí bastante minimizado durante todo lo que fue el periodo de guerra contra las petroleras, auspiciadas por el Estado y apoyadas en sus fines por el Ejército venezolano. De tal manera que en esta oportunidad no estaban dispuestos a ceder, pues ello significaría una nueva pérdida territorial y como consecuencia directa, la condena a un periodo de hambre para todos sus miembros.

Bakúgbarí había decidido luchar por ese espacio, sólo que esta vez, entendían que el enemigo (*el hacendado*) no era representativo de todos los labaddó, sino que se trataba de uno perteneciente a esa clase entre todos los labaddó existentes; que habían otros labaddó susceptibles de ser solidarios con su lucha, y con quienes era posible congeniar o construir una alianza en la defensa de sus tierras. Pues en la búsqueda de esa alianza llegó Arostomba. Tal fue la tarea que le asignara la asamblea comunitaria.

El relato, dramáticamente real y que, en efecto, significó nuestra vinculación concreta y desde entonces con el pueblo barí de la Sierra, lo traemos a colación por cuanto nos permite recalcar el punto al que ya hemos hecho referencia en páginas anteriores; a saber: el territorio de una comunidad barí no se determina por la presencia humana efectiva en cada uno de los lugares que lo constituyen, sino por la presencia en el lugar, no sólo de los cultivos en él plantados, sino de una casa colectiva que así demarca y hace efectiva la presencia humana, es decir, de la comunidad en el mismo.

De igual manera, el caso es propicio para lo que constituirá nuestro fundamento en la segunda parte de nuestra tesis, ya que pone en evidencia la profunda contradicción entre lo que se entiende como *Estado de derecho* y las *cosmovisiones indígenas* que, sin lugar a dudas, nunca han sido consideradas en el proceso de elaboración del mencionado estado de

derecho, pues, hay en efecto una radical diferencia en las perspectivas de visión de lo que el Estado nacional considera como propio; es decir, “razonable”, “legal” y hasta “justo” en la construcción de la propiedad (privada por supuesto), y lo que las comunidades consideran como la manera armónica de construir, en virtud de su alianza con el mundo, lo que entienden como su territorio.

En este sentido, es necesario remachar que los espacios de producción de una comunidad dentro de la totalidad del espacio de su territorio, se definen y establecen de acuerdo al *hacer* que le es propio al lugar y no por la voluntad de sus ocupantes. La actividad de un espacio dentro del territorio de una comunidad dada se determina por la posibilidad y capacidad de producir de dicho lugar durante un periodo de tiempo determinado. Por otra parte, la comunidad entiende que, tanto posibilidad como capacidad están sujetas a un tiempo que es propicio para lo que constituye el *hacer del lugar*; por tanto, la presencia humana en el mismo está igualmente determinada y delimitada. Por último, todo lo anterior implica que la no presencia humana en el sitio corresponde al cumplimiento de los términos de una alianza con el lugar, lo que ha de respetarse, pues desde su perspectiva la comunidad sabe que ésta no debe ser violentada sino a riesgo de la pérdida del lugar y, en consecuencia, su desaparición como comunidad, lo que sin duda está vinculado a un conocimiento real de las propiedades y alcances de los espacios constituyentes de su territorio.

De tal manera que los espacios de producción dentro del territorio comunitario son tratados en virtud de su condición de sujetos de una alianza, y no como propiedades objetos de explotación. Así, la noción de *recurso* es exiliada en estas cosmovisiones, pues a pesar de que efectivamente la tierra se trabaja en función de la obtención de los frutos que

garantizan la sustentación material de la cultura, este trabajo y aprovechamiento se orienta bajo el criterio de una relación intersubjetiva entre la comunidad humana y la tierra como madre, y entre la comunidad humana y las comunidades de seres con quienes la tierra es compartida.

Por esta vía, el desplazamiento sobre un territorio delimitado en el que se van levantando los diferentes lugares o espacios de producción, no sólo está vinculado al hecho objetivo de la necesidad de recuperación bioecológica de los mismos en función de mantener su capacidad reproductora en niveles óptimos para el sustento material; sino que tal conocimiento se inscribe en una concepción que entiende al mundo como ente vivo y que, tal como los hombres, requiere de su propio proceso de recuperación de vitalidad en función de poder mantener su diálogo con la humanidad.

Por otro lado, dentro de lo que los barí consideran como espacios de producción se encuentran aquellos donde no es posible la construcción de conucos, sino que se mantienen intactos, pues constituyen los lugares de reserva de proteína animal que obtienen a través de la caza. Se trata de grandes espacios de selva y bosque en el que las diferentes especies de fauna silvestre y avifauna crecen y se reproducen, lo que para la cultura constituye el *hacer propio* de tales lugares. Con estos espacios, la alianza funciona a partir de que la comunidad humana tiene la posibilidad de captura de especies que el lugar otorga. Asimismo, en respeto a esa alianza, la comunidad humana entiende que no debe excederse en el número de especies capturadas, muy a pesar de su abundancia.

Por mencionar un ejemplo, la cacería de la danta o tapir se realiza siguiendo el criterio que establece la captura de una sola pieza cada dos o tres años, además, con la prohibición estrictamente cumplida, de que debe tratarse de un macho y nunca de una

hembra de la especie. El mismo régimen se establece para la caza de especies como el caimán, dado que se trata de especies de muy lenta reproducción y crecimiento. Pero aún para especies abundantes como los monos, los guacamayos y los báquiros (cochinos salvajes), la comunidad sabe que no ha de excederse en el número de piezas a capturar para el sustento de la comunidad, pues violar esta normativa significaría irrespetar la alianza con el lugar.

Por el contrario, para los finqueros todo espacio de montaña, de selva, es considerado como tierra baldía o disponible para su apropiación, deforestación y ocupación con potreros cercados de pasto para sus reses. Es incalculable la cantidad de bosque, parte del territorio barí, arrasado por las haciendas. Datos aproximados sugieren que de 1945 a 1970 (periodo de mayor expansión de las haciendas en esta región de la cuenca), se produjo una reducción en más de un millón de hectáreas del territorio total del pueblo barí, pues se calcula que, de un millón 600 mil hectáreas que los barí poseían según registros elaborados en 1910, para 1970 éstas pasaron a ser apenas unas 400 mil hectáreas entre Venezuela y Colombia<sup>60</sup>. Ahora bien, si tomamos en consideración que los espacios de cacería dentro del territorio siempre son mucho más amplios que los destinados a la construcción de conucos, podemos sostener que en esta reducción territorial el 70%, aproximadamente, correspondió a sus lugares de cacería.

Finalmente, no es posible dejar de mencionar que dentro de estos espacios de producción debemos considerar aquellos en los que la comunidad se dedica a labores de otro tipo, como por ejemplo, la elaboración de chinchorros (hamacas), arcos y flechas (los

---

<sup>60</sup> L. Portillo, *Los proyectos carboníferos amenazan la demarcación de las tierras de los indígenas*, <http://www.soberanía.org>

hombres), así como a hilar y tejer faldas; sombreros de paja y elaboración de ollas de arcilla (las mujeres). Se trata, igualmente, de lugares en los que no necesariamente se levantan conucos, sino más bien de sitios en los que la comunidad se dedica a labores manuales y domésticas pero, sobre todo, al esparcimiento.

Se entiende entonces que en los periodos de tiempo que una comunidad se ha desplazado a alguna de las casas y lugar dentro de su territorio, el resto de los lugares y sus respectivas casas se encuentra ocupado por las otras comunidades de seres o, sencillamente, en periodo de autorecuperación, pero nunca los lugares están solos y mucho menos vacíos.



Foto N° 7. Laguna de Sinamiaca. Sonia Quintero



### 3.2.3.- El espacio habitado por “otros”: *los espacios simbólicos.*

Cuando alguien muere entre los añú (y también entre los wayuu), su nombre deja de ser mencionado. Se entiende que el outikái ha desaparecido de nuestra visión pero *vive* en una especie de estado límite y, sólo ha iniciado su camino a a'inmatualee (según los añú) o, hacia jépira (según los wayuu), por lo que mencionar su nombre podría provocar la confusión del nikii (*sufriente*), provocando su regreso al lugar de los vivos, lo que sin duda podría atraer catastróficas consecuencias para la familia y la comunidad.

Así, tanto a'inmatualee como jépira corresponden al lugar de los indios muertos<sup>61</sup>. Ahora bien, a pesar de que éstos no pueden ser precisados objetivamente en los espacios geográficos ocupados por ambas culturas, tales lugares forman parte del conjunto total del territorio de ambos grupos. Es decir, si se nos ocurriera preguntar acerca del exacto punto donde se encuentran, la respuesta en ambas culturas será la de señalar a una distancia indeterminada hacia el horizonte de poniente.

Debemos aclarar que no se trata de lugares destinados a los cementerios familiares los que, dicho sea de paso, tienen su propia ubicación dentro del territorio de cada grupo, sino de espacios que por su imprecisable ubicación cada una de éstas culturas (añú o wayú), estima su existencia en el límite demarcado por el horizonte al que alcanza la vista desde el epicentro de su comunidad familiar. Esto es así, por cuanto se trata de aquel espacio al que tanto Sol como Luna, penetran en el momento en que se ocultan a la visión de los vivos. En

---

<sup>61</sup> Para mayor comprensión de este aspecto ver: M. Perrin, *El camino de los indios muertos*, Monte Avila Editores, Caracas, 1973; Jean Guy Goulet, *El Universo social y religioso del Guajiro*, Ediciones de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1978.

todo caso, son lugares que existen y que forman parte del conjunto total del territorio que ambos grupos asumen como propio.

Así, la existencia digamos, “objetiva” de estos lugares, viene dada o es determinada precisamente por su existencia simbólica. Su importancia reside en que constituyen espacios fundamentalmente significativos para el *corpus total* de estas cosmovisiones. Ellos orientan de manera singular las relaciones de las culturas con su espacio territorial en particular, ya que los delimitan vital y geográficamente hablando; pero también las relaciones sociales internas en cada una de estas culturas por cuanto *descentran*, por así decirlo, la importancia del mundo de los vivos.

Vale decir, la consideración de que aún los muertos *viven* en un espacio territorial que les es propio, determina de alguna manera una orientación ética que se manifiesta en un tipo de organización social y unas relaciones sociales que le son correspondientes. Es en este sentido que tales lugares están cargados de una sacralidad que les convierte en una especie de campo que delimita las acciones de los hombres sobre el espacio, orientando el sentido ético de sus relaciones como comunidades humanas con su entorno geográfico y ecológico.

De igual manera, aunque en un sentido menos amplio espacialmente hablando, debemos señalar la existencia de otros lugares simbólicos que son parte importante en la definición del territorio para los añú y wayuu. Nos referimos a *wannulee* (para los añú) y *wanülü* (para los wayuu). Ambos constituyen lugares en donde habita o que pertenece, a un *espíritu* o ser invisible. Así, en *wannulee* habita un *wannu*, mientras que en *wanülü*

habita un yolujá<sup>62</sup>. En todo caso, para ambos términos se trata de espacios que no pueden ser tocados por las comunidades humanas, es decir, deben permanecer libres de su acción, lo que se convierte en una disposición celosamente respetada, lo que implica que para ambas culturas el mundo no se rige por leyes antropocéntricas, sino que es compartido entre todas las comunidades vivas sean éstas visibles o invisibles.

Cuando decimos que wannulee y wanülü no adquieren la dimensión de a'inmatualee y Jépira es porque, en efecto, los primeros están referidos a espacios al interior del espacio territorial de las diferentes comunidades en ambas culturas, mientras que los segundos están referidos a espacios límites o, que están en los límites u horizontes del territorio total en ambos pueblos. De tal manera, que siempre a'inmatualee y Jépira serán señalados como límites del mundo de los vivos, mientras que wannulee y wanülü pueden encontrarse en cualquier punto dentro del espacio territorial de las diferentes familias o comunidades de familias en ambas culturas. En fin, se trata, de lugares dentro de un territorio y no de horizontes del territorio total del grupo.

Por otro lado, la condición simbólica de determinados lugares no sólo se relaciona con el origen, la muerte o los espíritus, pues es posible que determinados sucesos o hechos históricos considerados trascendentes, sean capaces de generar una significación simbólica a los mismos. Así por ejemplo, la llamada boca de la Barra de Maracaibo (espacio geográfico en el que se encuentran varios islotes como lo son: Isla San Carlos, San Bernardo y Zapara), se ha constituido en uno de los lugares más importantes para la cultura

---

<sup>62</sup> Una traducción para ambos términos (Wannu y Yolujá) podría ser la de *espíritu* el que, no necesariamente es maligno de por sí pero que, en efecto, si el humano vivo le provoca interviniendo en su espacio, éste puede actuar terriblemente sobre el mismo, provocándole enfermedad y muerte. Es interesante observar que la palabra wannu entre los añú ha sido asumida para designar a los ayouna (*extranjeros*) como *enemigos*. Para aclarar mucho más este punto recomendamos ver el capítulo "Etnohistoria añú desde su lengua" de mi tesis de maestría: "*Pensamiento y Tradición oral de los hombres de agua*", UNAM, México, 2005.

añú y cuyo poder simbólico, fue obtenido a partir de sucesos históricos que han motivado su configuración como lugar símbolo y, por ende, la elaboración de textos orales que hoy por hoy, forman parte de la memoria y tradición oral del grupo.

Así por ejemplo, uno de los capítulos del Gran Canto de a'inmatualee considerado por todos los narradores añú como el más significativo entre todos los episodios que lo conforman, es el que cuenta que:

Paraoute, el más importante outiwe (*nuestro piache o shaman*) entre los añú, tuvo dos hijos: Tou'lee y Nigalee. El segundo, en tiempos en que los europeos se instalaron en la cuenca se convirtió en *paje* de Alonso Pacheco, el así llamado fundador de la colonia española en la cuenca del lago. El hecho fue que, posteriormente, Nigalee terminó siendo el líder de una sublevación que logró, mediante la acción en guerrillas, paralizar totalmente el comercio español desde la cuenca del lago hacia Cartagena, La Habana y Veracruz, pues la entrada y salida por la Barra de Maracaibo se convirtió en una verdadera trampa para los europeos<sup>63</sup>.

El hecho es que según el relato, Nigalee habló con Luna pidiéndole ayuda para enfrentar a los blancos ayouna convertidos en wannu. Luna entonces envió a tres grandes Madres de Agua<sup>64</sup>, las que se encargaron de tragarse a toda aquella embarcación que por ese lugar atravesara. Así, todo galeón español que por allí pasaba era engullido por las Madres de Agua. Pero, una vez que los españoles se percataron de tan temible enemigo,

---

<sup>63</sup> Parte de este canto en versión bilingüe lo presento en mi texto: "*Tradición oral y construcción de la historia*" en: *El camino de las comunidades*, ed. Redez, México, 2005, pp. 55-59.

<sup>64</sup> Serpiente marina, concretamente se trata de una serpiente pitón (llamada por nosotros como "Traga venados") la que generalmente, cuando en tierra ha alcanzado una dimensión mayor a los 3 metros de longitud busca estabilidad de movimientos en el agua. A partir de ese momento vive en las profundidades de las pozas de los ríos y lagunas. En algunos países como el Brasil y toda la región amazónica la llaman Anaconda.

decidieron no transitar más por el lugar; de tal manera que, dado que no había *wannu* que tragarse, las Madres de Agua (animales al fin), terminaron tragándose a los *añú* que se atrevían a transitar la misma ruta.

Volvió entonces *Nigalee* a hablar con Luna para pedirle ahora que se llevara a las Madres de Agua, pues ya no había españoles a los que enfrentar y, por el contrario, ahora eran los *añú* las víctimas de aquellas enviadas a defenderlos. Luna entonces le dio a *Nigalee* el secreto para acabar con las Madres de Agua pero -eso sí- le advirtió que: *“Cuando acabes con mis mensajeras, estarás solo frente a tus perseguidores”*.

*Nigalee*, usando el secreto otorgado por Luna, logró deshacerse de dos de las madres de agua. Sin embargo, la tercera escapó a su poder huyendo desde entonces sumergida en las aguas, ocultándose bajo las movedizas tierras de Zapara y San Bernardo que, luego del conjuro de *Nigalee*, de los cuerpos muertos de sus hermanas emergieron como islas en el lugar hoy conocido como la Barra de Maracaibo. Dicen los *añú* que, por eso Zapara y San Bernardo se mueven, nunca están quietas, pues por allí desanda la Madre de Agua sobreviviente, encargada de proteger a todas las especies que en ese justo lugar, van a tener sus crías en paz para beneficio de los *añú* siempre protegidos por Luna.

Finalmente, lo que nos interesa destacar es que un hecho histórico (como lo fue el enfrentamiento de los *añú* a la dominación europea y la activa presencia de *Nigalee*), puede transformar significativamente el espacio o lugar en el que, se presume, ocurrió el suceso trascendental para la continuidad de la cultura. Es esta transformación significativa la que debe ser considerada como el origen de lo que estamos denominando como *espacios simbólicos*. Es decir, espacios cuya importancia significativa nada tiene que ver con su aprovechamiento material sino más bien, por sus contenidos y representaciones semióticas.

Para finalizar este punto, podemos decir que los sucesos históricos a los que nos referimos no sólo están vinculados a los tiempos de la conquista y colonización, pues este tipo de transformación significativa continúa dándose en tiempos presentes; tal es el caso del sitio que en territorio wayuu ha sido designado como el *lugar del Oustre*<sup>65</sup>, historia de la que no vamos a dar cuenta porque lo que queremos dejar en claro es que el lugar no puede ser desligado del acontecimiento y por tanto, de la significación del hecho en el lugar. Así, todo suceso acaecido en un lugar lo impregna hasta su raíz, al punto que éste adquiere su propio sentido y significación en la cosmovisión y cosmovivencia de la cultura.

---

<sup>65</sup> *Oustre* (*que sale del desierto, que emerge de la arena o, también: perro del desierto*). El *Oustre* liderizó a los clanes wayuu más pobres, quienes se vieron obligados a enfrentar al clan más rico en una guerra que produjo más de 100 muertos dentro del mismo pueblo. La guerra dio inicio cuando el clan rico impuso condiciones al comercio de contrabando que fueron inaceptables para el resto de los clanes. Así, el *Oustre* dirigió esta guerra hasta su muerte (o su *mítica* desaparición), pues, para los clanes pobres entre los wayuu, el *Oustre vive*. El poder del clan al que el *Oustre* y sus aliados se enfrentaron (y que no mencionamos por razones obvias), se originó en históricas alianzas de este clan con representantes del Estado y el gobierno venezolano en los años 50 del siglo pasado y que se mantienen hasta el presente, al punto que eso ha significado que algunos de los actuales diputados indígenas presentes en la llamada Asamblea Nacional (Congreso de la República), lo que dicho sea de paso ha sido visto como muy *revolucionario* por algunos intelectuales latinoamericanos desconocedores de nuestras culturas indígenas venezolanas, no son sino la continuidad de esta alianza y poder de este clan que, así ha heredado de sus abuelos y padres su relación y alianza con el Estado *alijuna* pero que para la mayoría del pueblo wayuu en particular e indígena venezolano en general, nunca serán reconocidos como sus genuinos representantes comunitarios.

### 3.3.- Conclusiones a la Primera Parte.

**E**n toda esta primera parte de nuestro trabajo hemos pretendido demostrar que, existe una profunda vinculación entre lo que es el proceso de configuración de las cosmovisiones y el proceso de territorialización o construcción del territorio de la cultura por parte de los pueblos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo. Hemos tratado de puntualizar -no sabemos sí con suficiente éxito-, el hecho evidente de que la construcción de la cultura, mejor dicho, de su identidad, corresponde en lo fundamental a dos instancias que resultan inseparables y como formando parte de un mismo proceso: la configuración de la cosmovisión en el transcurso de construcción del territorio.

En este sentido y en primer lugar, la perspectiva desde la cual estos pueblos construyen su visión del mundo no se corresponde en modo alguno con las nociones de mera ocupación, dominio y explotación de la naturaleza o de un espacio territorial, es decir, de un lugar que es determinado exclusivamente en función de resolver estrictas necesidades materiales, sino que en la misma dimensión y tal vez, orientando todo el proceso, se trata del ejercicio de un *diálogo* entre la comunidad humana y el mundo en general, así como con el espacio a ocupar como territorio particular. Ello por cuanto sólo es posible asumir un lugar como sustento material de sus vidas sí y sólo sí, éste es igualmente capaz de representar lo mismo en términos de significación simbólica, lo que se determina mediante este *diálogo* con el lugar y el mundo. Por esta vía, las cosmovisiones de los pueblos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo parecen configurarse estrictamente a partir de esta relación dialógica y, por tanto, ello implica que éstas al igual que otros pueblos originarios de América Latina, parten de la consideración de que el mundo y todos sus

elementos constituyen verdaderos sujetos con quienes la comunidad humana se relaciona intersubjetivamente.

De lo anterior se desprenden dos cuestiones fundamentales. Lo primero es que la condición de *sujeto* del mundo y todas sus presencias supone que tal existencia no puede ser “objetivamente” deslindada en sus dimensiones espacio-temporales; esto es, todo aquello que está presente en el mundo y, el mundo mismo es por cuanto se constituyen en una única dimensión espacio-temporal que así determina su *presencia-existencia* como *sujeto*. En segundo lugar, esta relación espacio-temporal constituyente del lugar y el mundo se manifiesta de manera concreta mediante un *hacer* que no es sino el lenguaje a través del cual se comparte dialógicamente con las comunidades humanas y no humanas presentes en el mundo. Es a ésta condición a la que hemos estado denominando como *hacer del mundo* y/o *hacer del lugar*, la que sólo es observable en periodos de tiempo concretos que, a su vez, condicionan el *hacer* de la comunidad humana como representación y expresión de su cosmovisión, así como concreción correspondiente de su cosmovivencia.

Ahora bien, el *hacer* de las comunidades y el *hacer de los lugares* constituyentes del espacio territorial se configuran y al mismo tiempo configuran lo que permite a estas culturas; por un lado, autodefinirse y por ese mismo camino, orientar todo aquello que tiene que ver con su organización social y funcionamiento comunitario en su cotidiana cosmovivencia, que se hace presente a través de un particular. nombrar al mundo y a sus lugares. De tal manera que no es posible la configuración de la cosmovisión de la cultura sin que, al mismo tiempo, se produzca una cultura del lugar.

Así, la forma en que se localizan y son ocupados los lugares dentro de lo que termina siendo considerado como territorio de una cultura dada, está en estrecha relación



con los anteriores principios. Sin embargo, los mecanismos sociales y construcciones que la evidencian en la realidad, pueden variar de una a otra cultura o pueblo correspondiendo con la perspectiva de visión que, de esta manera, se configura y se manifiesta en la lengua y muy especialmente, en la tradición oral que en buena parte orienta la vida cotidiana de cada uno de estos pueblos.

Tal vez, una de las expresiones más contundentes de la diferencia de perspectiva de visión del mundo manifiesta en las culturas de la cuenca del Lago y, en contradicción radical con la llamada cultura mayoritaria occidentalizada, sea precisamente la concepción, ubicación y construcción social de la casa comunitaria. No queremos decir con esto que la casa sea elemento único y definitivo en la expresión concreta de las cosmovisiones, pero sí es posible sostener (creemos), que para los pueblos de la cuenca del lago la casa constituye una contundente manifestación tanto de sus particulares cosmovisiones como de su concreción social, lo que es imposible desvincular de su construcción y ubicación espacial.

Esto es así en tanto que, la casa comunitaria no sólo se constituye en marca fundamental del espacio ocupado sino que ella se construye a partir de otro de los principios fundamentales de estas cosmovisiones, a saber: la alianza entre los diferentes. De tal manera que para los casos añú y barí, la construcción comunitaria o de la comunidad, se asienta sobre la base de las relaciones de alianza, las que parecen establecerse como esencial fundamento del (como diría Lenkersdorf) *nosotros comunitario*, por encima y aún desplazando las relaciones de parentesco o de consanguinidad. En otras palabras, la *comunidad nosótrica* se construye entre aliados y ésta (la alianza), se evidencia y despliega en el mismo proceso de construcción espacio-territorial de la comunidad como un *hacer nosótrico*.

Finalmente, hemos pretendido establecer el punto según el cual, ninguna cultura es sin territorio, pues es a través de su proceso de territorialización como se va configurando su propia visión del mundo; es decir, en la medida en que los pueblos van estableciendo territorialidades, en esa misma medida van desplegando en sus cosmovivencias las nociones y principios que les guían y orientan en la construcción de sus respectivas culturas.

Para decirlo con las palabras auto-definitorias de los dos principales grupos a los que hemos hecho referencia: para los añú el *wakuaipawa* (*nuestro hacer que nos hace*), es a un mismo tiempo, manifestación de su principal actividad de producción material que les define como pueblo; es decir, como expresión de su identidad, pero que igualmente se constituye como el concepto con el que se especifica el proceso de construcción de su espacio territorial, lo que a su vez consideran como sólo posible de lograr mediante una relación intersubjetiva con el mundo y las comunidades de seres que lo conforman.

Por su parte el *chiyi barikaëg* (*nuestra comunidad*) de los barí, no sólo se refiere a la expresión de su identidad basada en la construcción de la comunidad, sino que ésta es inseparable de la construcción de la casa colectiva, la que al mismo tiempo, sólo es posible de ser elaborada entre aliados que así se unen, no sólo para ocupar un espacio, sino para conformarse en un *nosotros* que representa una extensión del *nosotros cósmico* construido por medio de su alianza con el mundo y con todas sus comunidades vivas.

**Segunda Parte.**

**Lengua, cosmovisión y resistencia.**

#### IV.-Lengua, territorio y resistencia indígena en la cuenca del Lago de Maracaibo.

##### 4.1.- El *nosotros comunitario* del territorio en las poblaciones indígenas de la cuenca.

**I**gtá, como creemos haber mencionado anteriormente, es el término con el que los barí designan a la tierra como *mundo*. Más específicamente se refieren a la tierra como: *chiyi abama igtá (Nuestra madre tierra)*. Con ello expresan que ella como madre, sostiene a todas las comunidades de seres que la habitan, por tanto, nadie está en la condición o tiene la cualidad como para apropiarse de sus espacios, sino que está obligado; por una parte, a mantener con la tierra una relación marcada por el respeto, por cuanto es ella quien propicia o hace posible la subsistencia de todo aquello presente en el mundo y, por la otra, a sostener una permanente actitud y lazos de convivencia complementaria con todas las comunidades de seres, puesto que la condición generada por la idea según la cual todos somos hijos de la tierra, empareja o iguala a la totalidad de comunidades de entes que en el mundo estamos.

Por esta vía, tal como señala Lenkersdorf para la filosofía tojolabal, la condición de objeto que por lo general se asigna a los elementos de la naturaleza se borra, produciéndose en cambio, una antropomorfización de todo lo existente; por tanto, son entendidos como elementos vivos o mejor, como sujetos hermanados con las comunidades humanas. Así:

*“el agua, el suelo y la tierra, el aire, el petróleo, el gas subterráneo, y tantos elementos más, llamados recursos no renovables, pertenecen al concierto polifónico de la hermandad cósmica que incluye a los humanos. Convertirlos en mercancía, así como hacen muchos gobiernos, pudientes económicos y militares, resulta una irresponsabilidad y ceguera frente a la comunidad cósmica”<sup>66</sup>.*

---

<sup>66</sup> C. Lenkersdorf (2004), *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, ed., Plaza y Valdes, México, p. 55.

Esta idea de emparejamiento entre las distintas comunidades de seres presentes en el mundo y que a muchos puede sonar idílica o paradisíaca es, sin embargo, aún hoy una práctica que, podemos confirmar, ejercen comúnmente las comunidades indígenas en la cuenca del Lago de Maracaibo. En este sentido, quisiéramos presentar un ejemplo de ello resultado de nuestra propia experiencia:

En una oportunidad llegamos hasta la comunidad de Bakugbarí en la Sierra de Perijá. Al tomar asiento para conversar en el lugar destinado a las asambleas comunitarias, nos dimos cuenta que entre los niños presentes, un báquiro<sup>67</sup> (cochino salvaje) retozaba con los pequeños, quienes disfrutaban en rascarle la panza al animal. Viendo esto, se me ocurrió preguntarle al ñatubay Antonio Ashibatri por qué no aprovechar la oportunidad que ofrecía la evidente docilidad del animal para encerrarlo e iniciar con él una cría de esta especie que, ciertamente, forma parte de la dieta proteínica de la comunidad. No bien terminé de hacer la que, evidentemente, apareció como una idea descabellada a la visión de los barí, cuando visiblemente asombrado por mis palabras, Ashibatri me respondió: “*¡No! No se puede hacer eso. Él está de visita*”.

En efecto, el animal no sólo disfrutaba su juego con los niños sino que ante cualquier acción traviesa de alguno de ellos (jalarle fuerte las orejas, por ejemplo), las madres reprendían verbalmente al niño, exigiéndole respeto para con el animal. En otras palabras, el báquiro, tal vez por su presencia voluntaria<sup>68</sup> en la comunidad, así como por la atención que los niños le prodigaban y, hasta por el hecho mismo de formar parte de la

---

<sup>67</sup> **Báquiro:** *pécari tayassu*.

<sup>68</sup> Una de las características de estos animales es su condición gregaria. Generalmente, se desplazan en bandas no menores a cinco de estos elementos los que, juntos y como autodefensa, se presentan como agresivos ante cualquier amenaza; por lo que, era un hecho extraordinario la presencia solitaria de este ejemplar y, además, socializando con la comunidad.

reunión comunitaria, impedía su visualización como pieza de caza, sino que por el contrario, reafirmaba su condición de miembro de una de las comunidades de seres con las que, saben los barí, comparten y se complementan en el mundo. Por tanto, el báquiro se antropomorfizaba en visitante merecedor de las mismas atenciones y respeto con el que en ese mismo momento, nosotros éramos atendidos.

Nos debe quedar claro entonces, que entre las comunidades de seres presentes en el mundo: humanos, animales, seres animados o inanimados, se produce un emparejamiento, pues todos están horizontalmente relacionados en virtud de una condición de origen: todos somos hijos de la tierra. El hecho de que algunos de ellos constituyan en momentos un elemento para la subsistencia de otros (hombres u otros depredadores), no coloca a ninguno de ellos en posición de superioridad o inferioridad con respecto a su convivencial complementario. Esta idea se nos mostró claramente cuando le preguntamos a Ashibatri:

- Pero, ¿qué pasa cuando el báquiro se vaya al monte y no esté en la comunidad como visitante?
- Si salimos a cazar, pues lo cazamos. Él sabe entender que también lo necesitamos.

En fin, por lo que vemos, se trata del reconocimiento y su consecuente proceder en el que cada comunidad sabe que requiere de su complementariedad con otras y, que ello está estrictamente vinculado a la relación de pertenencia de todas las comunidades a la tierra, que dada su condición de madre, es quien por esa vía iguala y obliga al emparejamiento complementario de todas las comunidades que la ocupan y habitan.

Se puede decir entonces que, concebir a la tierra como *chiyi abama igtá*, dirige por así decirlo, no sólo la acción ética de los hombres, sino su construcción social en la acción cotidiana concreta. Por ello, la configuración de la cosmovisión barí se ve orientada por la

perspectiva que hace de la tierra, madre de todo lo presente en el mundo y, en consecuencia, dentro de su cosmovivencia, particularmente en la lengua.

Esto último pudiera ser corroborado al indagar en torno a la definición barí de sus espacios territoriales. En este sentido, al inquirir acerca de la forma barí de enunciar sus territorios, obtuvimos la expresión: *inchikaba*, que pudiera ser traducida genéricamente como: “*Nuestra tierra*” o también, “*Toda nuestra tierra*”, pues ésta se refiere a la extensión territorial de una comunidad en particular pero, a veces, también a la totalidad de las tierras o territorio total del pueblo barí en general.

Esta aparente dualidad significativa que, como veremos, se debe a que para los barí es imposible separar el *nosotros* comunitario del *nosotros* como pueblo, ello muy a pesar de que pueblo y territorio se encuentren a ambos lados de la frontera colombo-venezolana. Vale decir, cuando decimos: *inchikaba* sólo el contexto permite tener claro si el hablante se está refiriendo a la totalidad del territorio correspondiente a una comunidad barí en particular o, si se trata de la totalidad del territorio de los barí como pueblo.

Ahora bien, nos interesa llamar la atención sobre este término, pues en él, se hacen presentes dos marcadores que consideramos claves en la definición del territorio así como de la cosmovisión que la sustenta y que, por supuesto, se va a manifestar en una organización y funcionamiento social que le es del todo correspondiente. Así, es bueno saber que la palabra-frase se construye mediante:







*lugar*. Así por ejemplo, los espacios destinados para el cultivo de la yuca se definen como: *inchikandaro mashuchiya*; los dedicados al plátano en sus diferentes especies, se nombran como: *inchikandaro borohbachiya*, y así. Éstos pueden traducirse como: “*Nuestros conucos de toda nuestra yuca*”; “*nuestros conucos de todos nuestros plátanos*”, respectivamente.

Ahora bien, como puede observarse en todas estas construcciones verbales definitorias de los espacios y de la acción cultural de la comunidad, el énfasis recae sobre el *nosotros*, ya que se habla de *nuestros* conucos con la totalidad de *nuestra* yuca ó, de *nuestros* conucos con todos *nuestros* plátanos y, por esta vía, podríamos seguir con el cultivo de la piña, la batata morada y todos los demás cultivos desarrollados por esta cultura. Sin embargo, como para borrar cualquier duda sobre las implicaciones del *nosotros* en la cosmovisión, decidimos someter al criterio de los hablantes las siguientes expresiones generadas por nosotros. Tales fueron: *kandaroaba* (*conuco/total*); *kandaro mashuaba* (*conuco/yuca/total*); *kandaro borohba aba* (*conuco/plátano/total*), en las que evidente e intencionalmente eliminamos el *chi/chiyi* de las construcciones originales. Inmediatamente éstas fueron rechazadas y señaladas por los barí como imposibles de decir o, como sumamente incorrectas. Al preguntar acerca del por qué de la imposibilidad de nuestras expresiones, la respuesta que recibimos nos pareció contundente: “*no hay conuco sin nosotros*” (*kandaro ahkaba chiyi ahkaba*).

No obstante, insistimos con nuevos ejemplos contruidos adrede, pero sustituyendo el pronombre de primera plural (*chiyi - nosotros*), por el de primera singular: *yo-mi-mío* (*naina*). Así, propusimos las frases: *nainakandaro nainamashuaba* (*mi conuco de toda mi yuca*); *nainakandaro nainaborohba aba* (*mi conuco de todo mis plátanos*). Esta vez,

la respuesta consistió en decirme que “*sólo hablaría así una persona muy mezquina con la que nadie haría alianzas*”, pues todo el mundo sabe que el trabajo de construcción del conuco para cualquiera de los cultivos no es el resultado de una acción individual, sino que es realizado por y entre aliados. De allí que no sea posible la pertenencia individualizada ni del conuco ni de sus frutos: “*Quien así hable nunca logrará aliados, definitivamente, no duraría mucho en la Sierra*”<sup>69</sup>.

Dicho de otra manera, la sobre-vivencia está estrechamente sujeta a la capacidad de construcción de alianzas, que no son posibles sin su consecuente proceso de fusión en un *nosotros* que se edifica y configura en la solidez de la casa; así como en la fundación de los espacios territoriales correspondientes que, a su vez, se asientan mediante una alianza con las otras comunidades de seres, pues, en última instancia, todos los frutos: yuca, plátano, piña, etc., sólo se diferencian de los hombres en que, por su *hacer*, se constituyen en sustento alimenticio de las comunidades humanas, pero de igual forma, ellos son hijos de la tierra. En este sentido, podemos aseverar efectivamente, que:

*“El nosotros indica una particularidad fundamental (fundacional), diferente de la sociedad dominante. La sociedad se organiza alrededor del Nosotros y no del Yo. Y además, (...), el mismo Nosotros no sólo se refiere a la sociedad (...) humana, sino al cosmos que vive y dentro del cual los humanos representan una especie entre muchas otras”*<sup>70</sup>

Finalmente, para dejar bien asentada la idea anterior, al comparar los términos referidos a los espacios de cultivo con las expresiones destinadas a detallar los espacios territoriales dedicados a la cacería y a la pesca, nos encontramos con que tales lugares se definen, ya no por una acción *nosótrica* propia de la comunidad humana, sino que ésta

---

<sup>69</sup> Benito Askerayá. Comunidad de Karañakaëg. Conversación sostenida durante la visita que realizáramos entre julio y septiembre de 2006.

<sup>70</sup> C. Lenkersdorf, ob. Cit., p. 143.

recae en el *nosotros* de *los otros*; vale decir, se trata del *hacer* perteneciente a los lugares en sí mismos, y a las comunidades de seres que los habitan.

Así, al territorio de cacería se le dice: *iramba sakairi*, genéricamente traducido como “*montaña*”, espacio montañoso que por su conformación, hace posible *ir a cazar en él* (*sakairi*). En todo caso, se trata de aquel espacio territorial que para su configuración como tal, no interviene la comunidad humana, ya que su presencia y acontecer corresponde a las comunidades animales, vegetales y otros seres que lo *hacen* y lo habitan y, al que la comunidad humana sólo puede y debe incursionar, durante precisos periodos estacionales para la búsqueda y captura de aquellas especies animales que forman parte vital de la dieta proteínica de la comunidad.

Por su parte, el lugar para la pesca se denomina: *kirohba kigkeidi*, genéricamente: *represa*, definido no en base a la acción humana aplicada para la construcción de estos cortes de agua en las corrientes del río, sino por lo que se entiende como el *hacer* propio de las piedras en el espacio del río. Así, el lugar para la pesca no es como pareciera evidente, el río en toda su extensión, sino aquel en el que las piedras pueden, efectivamente, convertirse en cortes de agua que cierren el paso a los peces. Se trata pues, del *hacer* de las piedras y no de los humanos, quienes sólo las apilan en los lugares propicios, por demás ofrecidos por el río (*bogyi*).

Como se observa, hay una evidente ausencia del *chi/chiyi* correspondiente al *nosotros* de la comunidad humana. En su defecto, los términos se construyen a partir de lo que se entiende como acciones realizadas o *haceres* particulares de los *otros*; es decir, es el *hacer* de la comunidades de plantas, árboles y animales los que *hacen* que exista la montaña; ésta a su vez, *hace* posible la presencia-existencia de piezas de cacería necesarias

para la vida humana; igualmente, la acción o el *hacer* de las piedras, es el que hace posible la pesca; por tanto, sus designaciones en la lengua hablan más bien del *nosotros de los otros*, por así decirlo. En todo caso, tanto los espacios territoriales establecidos con los cultivos, como los dedicados a la pesca y la cacería, resultan todos hechuras de acciones *nosótricas*, ya de las comunidades humanas, ya de las *otras* comunidades de seres presentes y con las que necesariamente, el mundo es compartido.

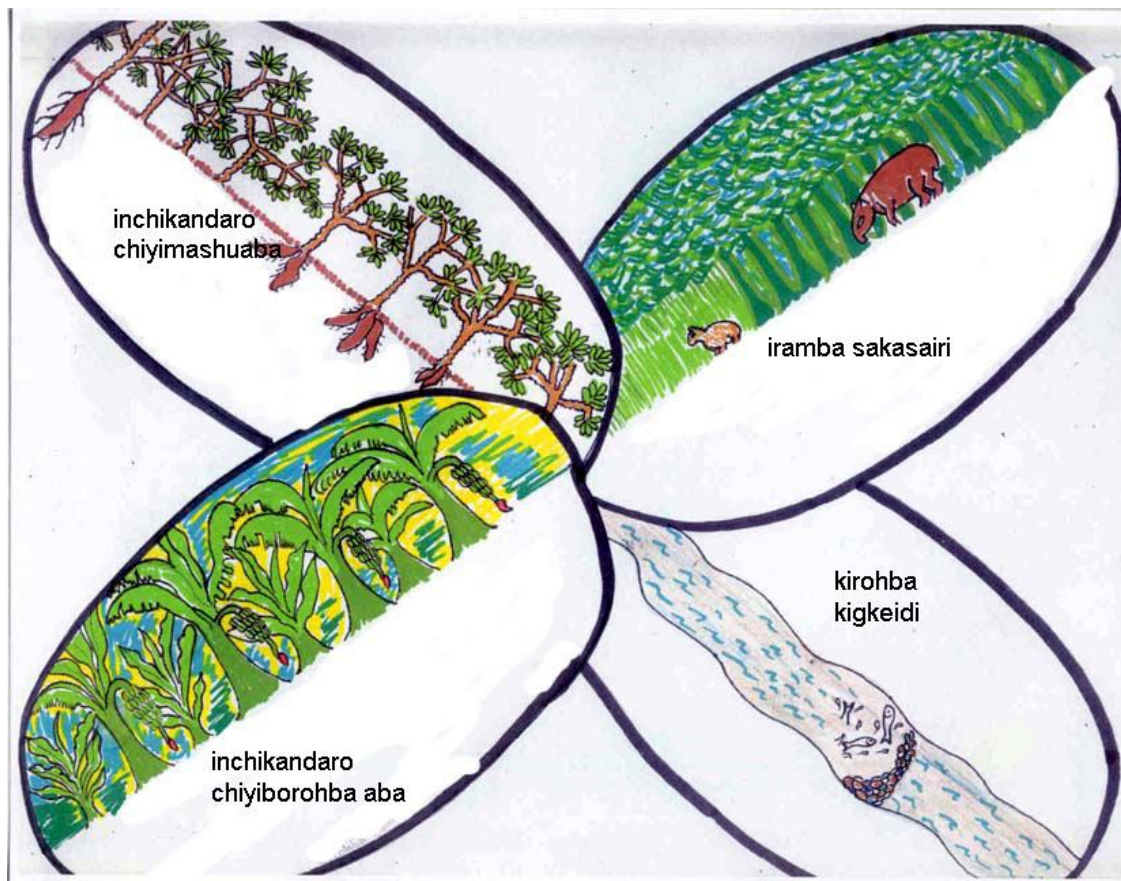


Imagen N° 6. Distribución del espacio territorial barí: inchikiaba

Por su parte, entre los wayuu (tal como hemos señalado), está presente la idea de ser hijos de la tierra e igualmente, ésta es punto de partida para su fundación territorial,

expresada en su lengua. Ahora bien, dadas las características geográficas y ecológicas de sus territorios, gran parte de ellos signados por una escasa pluviosidad que dificulta la labranza de conucos; la fabricación de casimbas receptoras de agua para el consumo humano y animal les hace depender de forma estricta de las lluvias. Es por ello que los wayuu están obligados a un permanente desplazamiento en persecución de las mismas.

Lo anterior evidencia la imposibilidad de comprender el proceso de construcción territorial de los wayuu, sin incorporar este desplazamiento como parte primordial del mismo. Así, el desplazamiento de este pueblo responde a condiciones propias del espacio ocupado o por ocupar; es decir, se hace constituyente del proceso de *territorialización* wayuu por lo que en modo alguno ello equivale a un abandono definitivo de los antiguos lugares y de sus implicaciones significativas para el universo social, cultural, económico y hasta político de los wayuu. Son territorios a los que siempre se regresa, particularmente cuando Juyá en su eterno viaje, los toca con su agua divina.

De esta forma, los lugares momentáneamente abandonados se convierten en centros orientadores del desplazamiento. Ellos representan una referencia histórico-geográfica del origen y devenir en la existencia del *nosotros* que conforma a cada uno de los clanes que organizan a los wayuu como pueblo. Vale decir, para cada uno de los clanes existe un punto de origen o nacimiento al mundo como resultado del parto de la *madre tierra*. Desde este centro histórico-geográfico, los miembros de un clan van dando forma a su territorio de acuerdo al desplazamiento, resultado de la permanente persecución del padre cósmico de todos: Juyá (*el lluvia*).

Ahora bien, la frase que expresa este desplazamiento en wayuunaiki (*palabra de la gente, lengua de la gente*), es wale'kú má. En ella es posible precisar que se habla de un

*desplazamiento de nosotros por la tierra ó por nuestra tierra.* Así, el desplazamiento al que hace referencia nunca es individual sino colectivo, referida sobre todo como perteneciente a un clan familiar y sus aliados. Esto es deducible, por cuanto la frase se construye a partir de los siguientes términos: *Wale'*, el cual constituye un vocativo traducible como *amigo*, *primo* o, *primo hermano*. En este caso, debe traducirse como: *nosotros primos* o *nosotros hermanos*, pues, el pronombre de primera plural *wa/wayá*, se apocopa ante la homóloga presencia de la sílaba inicial *wa-* de *walé*. Podríamos decir que, una regla común en ésta y otras lenguas indígenas de la cuenca del lago de Maracaibo, es la aparente impropiedad en repetir sílabas homólogas consecutivas en una misma frase o expresión, de allí que la tendencia es a elidir en la enunciación, a la primera homóloga. De esta manera, no es considerado como correcto por los hablantes del wayuunaiki decir, por ejemplo: *wa-walé* para significar *nosotros primos* ó, mucho mejor: *nosotros aliados*; sino que lo común es reducir el primer *wa-* correspondiente al *nosotros*, pues se supone, está sobre-entendido o implícito en la continuidad del término como expresión absoluta<sup>71</sup>.

Por otro lado, es importante decir que *wale'kú má* se refiere a un *nosotros primos*, *nosotros hermanos* o *aliados*, como parte del proceso de conformación de una comunidad poblacional determinada; por lo que en modo alguno privan en la misma las relaciones consanguíneas que sin duda, no pierden su importancia, pues como es reconocido para los wayuu “*El asentamiento (...) típico consiste en un conglomerado de viviendas cuyos habitantes están relacionados entre sí por vínculos de consanguinidad o afinidad*”

---

<sup>71</sup> M.A. Jusayú (1977), *Diccionario de la lengua Guajira. Guajiro-Castellano*, Universidad Católica “Andrés Bello”, Caracas, p. 570.

*reconocidos públicamente.*”<sup>72</sup>. Sin embargo, cuando se trata de precisar estrictamente las relaciones consanguíneas, la frase se debe construir como: *wale' wayá* (*nuestros primos*) que, como vemos, se trata de una forma gramatical muy diferente.

Finalmente, el resto de la frase se compone de: *kú / má*, en la que: *-kú-* corresponde al verbo *andar* o, mejor: *caminar rápido; desplazarse rápidamente de acá para allá* y, por último, el sustantivo: *-má* (*tierra*). Así, la expresión *wale'kú má* nos habla de un *andar nosotros de acá para allá sobre la tierra*, que ciertamente hace evidente el necesario y periódico desplazamiento como parte esencial del proceso de territorialización en la vida del pueblo wayuu.

Los asentamientos así levantados son denominados: *máima píichi wayá*, que puede traducirse como: *la tierra de nuestras casas*, aunque también se designan como: *píichipala: lugar para las casas*, alrededor de los que se construyen los conucos. Estos asentamientos “*suelen tener una vida corta; los habitantes se desplazan a menudo en busca de pastos para sus animales...*”<sup>73</sup>, es decir, se produce un nuevo *wale'kú má* o desplazamiento del *nosotros*. Se trata pues, del *nosotros comunitario* wayuu que, dadas las condiciones de su espacio geográfico y ecológico, está obligado a perseguir las lluvias que por periodos, hacen posible la construcción de sus conucos de yuca, maíz, patilla, melón, frijoles y demás plantas para el consumo y uso. Asimismo, hace crecer la hierba para nuestros animales: chivos, ovejos y burros, y, finalmente, llena las cuencas de las casimbas que previamente, *hemos* construido para almacenar las aguas del padre Juyá. Y es así que, durante un tiempo, y hasta su próxima visita, calman la sed y el hambre las familias wayuu, así como

---

<sup>72</sup> B. Saler, *Los Wayuu (Guajiro)*, en: W. Coppens y B. Escalante (Coord.), *Los aborígenes de Venezuela*, Fundación La Salle, Caracas p. 55.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p.56



las *otras* familias con las que se comparte la vida: animales y plantas. Sólo de esta manera, tales lugares terminan siendo: *woumain: nuestra tierra de dónde emergemos*, es decir, *nuestros espacios territorializados* por el clan y sus aliados. Es por eso que, a pesar de que familias miembros de un clan determinado decidan desplazarse en direcciones a veces, hasta opuestas, cuando llega Juyá y...

*“los lechos secos se colman de agua y las tierras bajas se inundan (...), por lo general los wayú se regocijan (...). El ganado engorda y muchos wayú que trabajan en Maracaibo o en otros lugares regresan a La Guajira con sus parientes para sembrar, ayudar en el cuidado de los animales y para participar en una vida social más intensa, característica de los buenos inviernos”.*<sup>74</sup>

En última instancia, lo que hila y orienta la labor desarrollada por cada una de las familias en los lugares que construyen socialmente, es lo que en *wayuunaiki* se puntualiza como: *eirruku (la carne)*. Con este término se define la condición de pertenencia al clan, lo que se relaciona con una especie de marca que, se supone, la tierra madre desde el origen inscribe sobre cuerpos y corazones de aquellos que nacen dentro de una misma filiación o lugar. De tal forma que, entre otras cosas, el *eirruku* determina que las realizaciones logradas por alguno de sus miembros siempre sean consideradas no como labor o logro individual de aquel que lo hace, sino como realización marcada por el *eirruku* comunitario y, por eso mismo, perteneciente al clan y sus aliados.

Por esta vía, los conucos y sembradíos contruidos por una familia para su sustento constituyen igualmente sembradíos pertenecientes al resto del clan y aliados que, en su conjunto, conforman la comunidad. De la misma forma, los pastizales para el pastoreo tampoco pertenecen a nadie en concreto y son de libre uso para los animales de todos los miembros de la comunidad pues, a fin de cuentas, tales espacios ahora propicios a la vida

---

<sup>74</sup> Ibid., p. 41.

han sido el resultado del siempre maravilloso acontecer de *mmaleeiwa*: el sagrado momento en que *Juyá* bajo uno de sus nombres (*liwa*) llega al lugar, se posa con sus aguas sobre *má*, *la tierra*, y la convierte en madre de todos los wayuu que, por esa vía se hacen una sola *carne* (*eirruku*) en el *nosotros* comunitario.



Mapa N° 5: Territorio Wayuu.



Imagen N°7: Vista general de una comunidad wayuu en territorio de Venezuela.

Por su parte los añú, también hemos dicho, se definen como *hijos de las aguas* y, por eso mismo, como sus eternos habitantes y tal como los barí y los wayuu, establecen una relación de pertenencia, en este caso, a las aguas. De esta manera, lo que muy bien podríamos denominar como *territorialización* de los espacios de agua lo realizan en base a lo que consideran un principio fundamental para su existencia como comunidad humana: el *wakuaipawa*. Se trata de todo lo que de alguna manera forma parte de un *su hacer* que, configura y expresa lo que ellos son en el espacio del agua.

Entre las manifestaciones del *hacer que hace* a los añú hemos hecho énfasis en dos de ellas, pues ciertamente las consideramos esenciales a la presencia y persistencia de este pueblo, sin lugar a dudas, el más antiguo de la cuenca del Lago de Maracaibo. Ellas son: la pesca (*wookotiwuinkan*) y la construcción de la casa palafítica (*wa'piñá*), que como bien puede observarse, se trata de actividades vinculadas a la solución de necesidades materiales de la comunidad humana pero que, como creemos haber demostrado, tales soluciones implican complejas elaboraciones simbólicas que los añú suelen expresar en su lengua y tradición oral.

En este sentido, el *nosotros cortamos/compartimos aguas* (*wookotiwuinkan*) como expresión del *pescar*, corresponde a una noción orientada desde la significación profunda del *wakuaipawa añú*, según la cual, ésta no sólo refleja la actividad económica de la pesca como tal, sino que por encima de todo, manifiesta la subyacente visión *nosótrica* por esa vía *compartida* del espacio en el que la actividad cultural ocurre. En efecto, el *cortar aguas* supone que no hay lugares fijos ni estáticos para su ejecución, pues al momento de la pesca, los añú saben que deben considerar los niveles de crecimiento, fluidez de las corrientes y profundidades alcanzadas por las aguas como forma regular más o menos segura de alcanzar el éxito en una incursión. De tal manera que, muy a diferencia de la construcción y establecimiento de conucos o sembradíos en tierra, la pesca implica siempre un desplazamiento mucho mayor y regular sobre espacios considerados territorios de la comunidad.

Por otro lado, si es prácticamente imposible fijar permanentemente lugares para la pesca, mucho menos parece posible precisarlos como particulares o como propios de alguien en específico. Es a lo que la lengua trata de dar cuenta con la otra implicación

significativa asignada al término –ookoto- que, como ya hemos mencionado, está referido a un particular *cortar* pero también y, muy especialmente, a un *compartir* lo cortado. Vale decir, las aguas a *cortar* por su extensión, variabilidad y particularidades temporales, nunca podrán ser de nadie como propiedad privada, sino que ellas en sí mismas y por su *hacer*, obligan a ser *compartidas* por todos los que de ellas viven o pretenden vivir.

Lo anterior quiere decir que, ningún grupo añú que sale a pescar tiene precisado de antemano el lugar de captura. Ello no implica en modo alguno que en *su hacer* prive el azar por encima de una *racionalidad* que sólo el conocimiento del espacio prodiga; por el contrario, se trata de que ese conocer orienta al grupo en su desplazamiento por el espacio de las aguas y en la búsqueda de las especies. Es el conocimiento de las aguas del lago en sus diferentes dimensiones, con lo que los añú zarpan cada madrugada a pescar con una mayor o menor certeza de éxito en su captura. En fin, la vida fundamentada en la pesca se basa en el conocimiento del espacio de las aguas, tanto para el desplazamiento sobre ellas como para la búsqueda del alimento, lo que ciertamente reduce la contingencia.

Ahora bien, el conocimiento del que hablamos es correspondiente a un proceso de construcción colectiva (*nosótrico*) que aún persiste. Ello, por la fuerza de una permanente transmisión y particular entrenamiento entre generaciones. Así, tal como describiéramos en una oportunidad<sup>75</sup>, la acometida de pesca siempre es realizada por un colectivo de hombres, es decir, *cortar aguas* es un *hacer* imposible de ser realizado por una individualidad por muy capaz o significativa que ella sea, sino que con todo es una acción comunitaria realizada por un grupo de aliados que, en un número no menor a cinco como tripulación se

---

<sup>75</sup> Sobre la organización comunitaria de la actividad de pesca entre los añú y sus diferentes especializaciones, ver: *Pensamiento y Tradición Oral de los Hombres de Agua: El pensamiento añú en su lengua y Lietartura*. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos. UNAM, México, 2005.

constituyen en la representación de la *gran mano comunitaria* capaz de *cortar las aguas* para luego *compartir* sus frutos.

Vale decir, tanto para la definición del espacio territorial como para la realización de su principal *hacer* sobre el mismo, los añú entienden que en las aguas nada les pertenece; por tanto, todo es y debe ser compartido. Ello supone que lo compartido (el espacio de las aguas), sólo es posible porque previamente ha sido cortado por la acción consecuente de la comunidad. En última instancia, las aguas en su condición de gran madre universal son inabarcables, indetenibles e imposibles de cercar.

Finalmente, pudiéramos concluir que la relación que los pueblos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo han establecido con sus espacios territoriales están signadas por un *nosotros* comunitario que les permite orientar y cohesionar sus vínculos internos, así como también las relaciones entre pueblos y culturas diferentes que, se sabe, a lo largo de miles de años con sus altas y sus bajas, han compartido este espacio. Así, el *nosotros* comunitario no sólo ha orientado el proceso de territorialización de cada una de estas culturas, permitiéndoles sostener sus economías de subsistencia en espacios que han requerido de un minucioso conocimiento y un muy delicado manejo; sino además, generar todo un sistema convivencial correspondiente a esa visión *nosótrica* del territorio y por ello, a pesar de haber estado sometidas a las más singulares y terribles presiones (actualmente llevadas al límite por parte de la cultura dominante), los pueblos indígenas de la cuenca han sabido persistir y resistir, sosteniéndose en el *nosotros* comunitario de sus cosmovisiones, orientador de sus cosmovivencias.

## 4.2.- Desterritorialización y memoria indígena en la cuenca del Lago.

### 4.2.1.- *Cuando no habían los blancos: genocidio y despojo territorial barí.*

**E**stando en Bakugbarí, acompañado por el cineasta Augusto Pradelli, se me ocurrió pedir al ñatubay Antonio Ashibatri que contara una historia. Era de noche. Buena parte de la comunidad: mujeres, hombres, ancianos y niños, nos encontrábamos reunidos en un salón de la escuela. Antonio no se negó al pedido; sin embargo, no comenzó de inmediato sino que pidió a su madre lo acompañara y ambos salieron del lugar.

No mucho tiempo después regresaron. Antonio se había despojado de las ropas labaddó, lo mismo había hecho su anciana madre y, ambos se presentaban ante todos con sus trajes verdaderos: él con su taparrabos y la cinta de paja tejida como corona sobre su cabeza; por su parte, la madre vestía la típica falda de las mujeres barí y mostraba su torso desnudo. De un pequeño bolso que terciaba en su pecho, Antonio extrajo una diminuta tapara que, de inmediato comenzó a tocar. A su soplo, el breve instrumento emitía una silbada música que resonaba, escapando, como en hilos por la ventana del salón para luego perderse en la oscuridad de la montaña. La melodía se sostuvo por unos minutos, pero en un brusco corte, Antonio dejó de tocar y con su madre al lado, comenzó a contar:

*Cuando no habían los blancos, los barí tocábamos música.  
Los ancianos nos dijeron que venían los blancos dispuestos a pelear,  
como ya lo habían anunciado nuestros saimadoyi.  
Venían a matarnos. Venían con armas, armas, armas, muchas armas.  
Venían a matarnos.  
Desde entonces, guardamos los instrumentos musicales*

*y comenzamos a pelear....*<sup>76</sup>

De esta forma dio inicio al largo y pormenorizado relato de todos aquellos sucesos que, por vividos, sufridos y resistidos, han sido cronológica y debidamente memorizados por el pueblo barí. En ellos se da cuenta del curso de los mismos, partiendo de ese primer contacto con los labaddó hasta los más recientes acontecimientos de nuestros días. Se expresa tanto la relación de los hechos en sí, como lo que éstos han significado para este pueblo que, podemos decir, sólo en términos de espacio ha implicado la pérdida de cerca del 80 % del total de sus territorios.

Sin embargo, antes de pasar a comentar el relato nos interesa llamar la atención sobre algunos elementos extra-texto que, junto a la historia misma, constituyen la totalidad de lo que se considera el ejercicio de la memoria, su debida narración y transmisión, a efectos de su precisa y consciente internalización *nosótrica* en el corazón de todos los miembros de la comunidad.

Antes de dar inicio a la narración de lo que considera la memoria histórica de su pueblo, Antonio y su madre se retiraron para despojarse de una vestimenta que parecía resultarles impropia al acontecimiento y, en su lugar, regresaron vistiendo sus trajes verdaderos: los de la comunidad. Este hecho que pareciera intrascendente, implica un aspecto fundamental para la comprensión del relato en su más profunda dimensión, pues pensamos que la evidente necesidad de usar sus prendas originales al momento de narrar la historia está vinculada, por lo menos, a dos importantes aspectos a considerar ya que forman parte de lo que diversos autores han denominado como *ejercicio de la historia oral*.

---

<sup>76</sup> Relación oral de la historia barí según versión de Antonio Ashibatri, ñatubay de la comunidad de Bakugbarí. Existe video-grabación realizada por Augusto Pradelli. s/f. Al final, presentamos como Anexo el texto completo de la traducción al español que hicéramos con la ayuda de José Antonio Arostomba.

En primer lugar, dado el hecho que el contenido del relato a narrar es representativo y propio del pueblo barí; vale decir, de la memoria del *nosotros* comunitario, su exposición amerita no sólo la propiedad y justeza del lenguaje con que ha de ser narrada el fondo de la historia sino que también implica que la forma externa con la que el narrador la presenta, ha de ser correspondiente al espíritu del relato mismo. Y, dado que en este caso la historia narrada se constituye en la versión histórica del *nosotros* de la comunidad, aquel que la cuenta se muestra tal como ha sido y es el *nosotros* original o verdadero. Es por lo que, entre otras cosas, el uso de una vestimenta *no verdadera* sea considerado como inapropiado a la verdad del *nosotros* que el relato expresa. Hacerlo, implicaría restarle importancia y/o trascendencia a lo narrado lo que, por irrespetuoso, no sería posible o permisible cuando de narraciones de esta naturaleza se trata.

En segundo lugar, el uso de vestidos *labaddó* las mujeres, y camisa y pantalón los hombres, indiscutiblemente es el resultado del proceso de penetración e imposición de la cultura dominante sobre la cultura barí; no obstante, es bueno decir que estos objetos culturales fueron asumidos por la comunidad en un principio, como una deferencia hacia aquellos con quienes en ese momento los barí entablaban un proceso de paz. Más tarde, la vestimenta occidental se fue imponiendo en la misma medida y éxito con que la cultura dominante ha ido inyectando en el pueblo el sentimiento de vergüenza étnica. Sin embargo, a pesar de que la presencia de la vestimenta *labaddó* dentro del pueblo barí es ya un hecho innegable es posible corroborar la resistencia que, a esta imposición y vergüenza la comunidad ofrece, es lo que explica que aún hoy día muchos son los barí (mujeres y hombres), que visten como *labaddó* sólo frente a extraños pues, una vez en la privacidad del *nosotros* comunitario, gran parte de ellos se despoja de los ropajes *no verdaderos*.



Es en correspondencia con esta resistencia cultural como debemos entender el hecho del cambio de vestimenta por parte de Antonio y su anciana madre antes de dar inicio al relato de su historia. Lo que además pudiera ser interpretado como el lógico rechazo al traje labaddó como representación material de la misma historia de confrontación y dominación sufrida y, por lo mismo, resulta no sólo inapropiado sino sobre todo totalmente ajeno a la ceremonia que tiene lugar al momento en que la comunidad se dispone a hablar de su memoria.

Por otro lado, no es posible dejar de destacar la importancia de la ejecución del instrumento musical previo al inicio del relato. Ello por cuanto no sólo intenta cumplir la importante función de llamado de atención al público, sino fundamentalmente, porque se constituye en una especie de melodiosa preparación de los oyentes para su ingreso al mundo de una palabra que, con todo, debe ser considerada como sagrada.

En este sentido, es harto reconocido el uso de este tipo de recursos en casi todas las tradiciones orales del mundo. En lo que se refiere a la cuenca del Lago, podemos hacer referencia tanto a la cultura wayuu en el momento de la interpretación de los jayeechi, así como también a los añú durante el canto de sus areei. En ambos casos, la introducción al cuento se produce, no por la melodía de un instrumento musical, sino mediante una especie de grito inicial que el narrador emite, indicando con el mismo que dará comienzo al canto; al mismo tiempo, éste gemido le permite colocar al público justo en el umbral a lo que será sin duda, el extraordinario relato de su historia.

Ahora bien y, entrando al contenido mismo del relato, debemos señalar en primera instancia que Ashibatri lo divide en cuatro momentos históricos perfectamente delimitados. En primer lugar, precisa la llegada de los blancos armados y dispuestos a matarlos. De este

arribo, sentencia, ya habían sido advertidos por los *saimadoyi* (*los más antiguos barí*). La mención a los *saimadoyi* busca, por una parte, contextualizar la historia en el primer momento de la invasión europea a la cuenca del lago de Maracaibo que, en una primera etapa, fue realizada en las tierras bajas de la costa occidental del mismo lago. Pero también el augurio se corresponde con una especie de condición, digamos, mítica de los personajes, ya que es sabido que los *saimadoyi* resultan ser los descendientes directos de la piña en el origen del mundo, de allí su antigüedad y por lo que habitan uno de los espacios en las cumbres del mundo. Su sabiduría y conocimiento es, evidentemente, correspondiente a la de seres de una muy elevada condición, a pesar de eso, no necesariamente son considerados como *dioses o divinidades*.

Sin embargo, nos interesa destacar el hecho de la contextualización histórica del relato, puesto que ciertamente, la primera invasión *labaddó* a territorio *barí* se produce cuando Ambrosio D'alfinger enviado por los Welser (banqueros alemanes que, en el siglo XVI, habían obtenido de parte del rey de España derechos de explotación sobre toda la región de la cuenca), establece su campamento en el lugar que tanto para los *wayuu* como para los *añú*, era la tierra de *marakaaya* (*lugar donde hay mucha maraca o serpiente cascabel*), hoy ciudad de Maracaibo. Las incursiones de D'alfinger se dirigieron primero hacia las pequeñas islas ubicadas dentro del mismo lago (Toas, Maraca, Zapara y San Carlos), lugares donde se encontraban nutridas poblaciones *añú*; posteriormente, buscó penetrar hacia los alrededores inmediatos del sitio fundado, espacios que en su dirección norte estaban ocupados por poblaciones *wayuu* y en su dirección sur y oeste, eran compartidos por agrupaciones *yukpas* y *barí*.

En este sentido, relata Oviedo y Baños en su *Crónica de la Conquista y Población de la Provincia de Venezuela* que, en una de esas incursiones, los hombres de D'alfinger capturaron a un indígena portando un collar con algunas cuentas de oro. Sometido a severo interrogatorio y preguntado sobre el lugar de donde provenían las cuentas doradas, el indio solo atinaba a señalar hacia la región montañosa más occidental, es decir, hacia la Sierra de Perijá. De inmediato, D'alfinger organizó expediciones armadas hacia ese territorio, en una de las cuales cayó abatido por una flecha lanzada por los grupos indígenas que salieron a combatirlo.

No es de nuestro interés hacer un recuento del proceso de conquista y colonización en la cuenca, pero sí nos interesa dejar asentado es el hecho de que desde la llegada de D'alfinger y sus primeras incursiones en territorio barí, así como las posteriores invasiones de conquistadores europeos que le siguieron, los indígenas de la Sierra estuvieron obligados a asumir posiciones defensivas que ameritaron su repliegue hacia las zonas inmediatas a los más grandes ríos. Lo que parece quedar claro cuando Ashibatri dice:

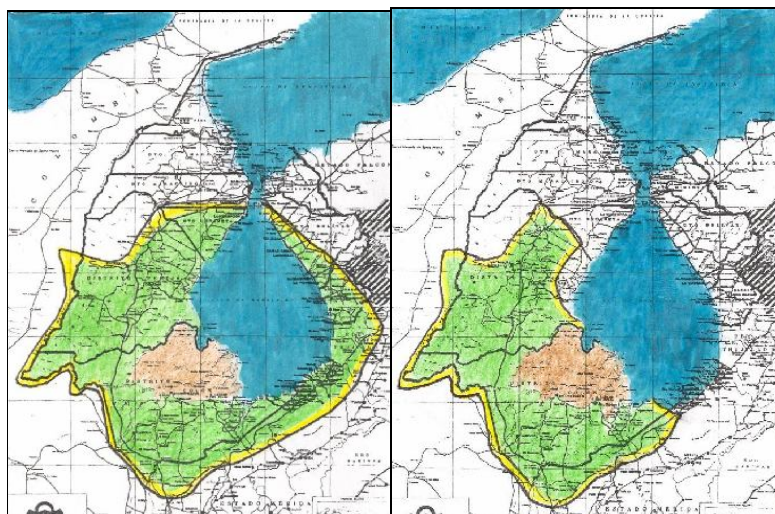
“Bogyibain dabainaba. Bogyibain dabain kokoma; bogyibain baragkai; bogyibain ihki bogyi, bogyibain dabainaba”.

*(Venían ellos por todos los ríos. Venían por el río Kokoma (Santa Rosa); venían por el río Baragkai (Aricuaizá); venían por el río ihki (Catatumbo), venían por todos los ríos).*

Así, en la medida en que el avance de los blancos europeos se producía a través de los ríos navegables (que efectivamente permitieron penetrar la Sierra tanto a D'alfinger como a los que le sucedieron en la conquista), en esa misma medida los barí debían desplazarse hacia los bosques inmediatos a esos mismos ríos, en los que podían establecer posiciones de defensa.

Este desplazamiento, a pesar de que les aseguraba una mejor ubicación defensiva para su ataque “guerrillero”<sup>77</sup> contra los invasores, significaba al mismo tiempo un saldo negativo: el obligado abandono y consecuente pérdida de buena parte de sus tierras bajas, así como las siempre productivas desembocaduras de los ríos en las costas del lago. Fue así que:

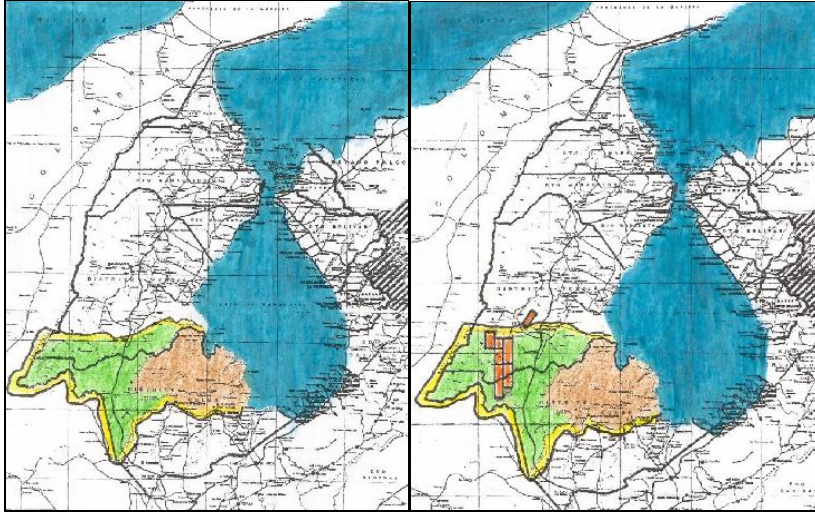
*“el territorio barí, para el momento de la llegada de los conquistadores al Lago de Maracaibo a principios del siglo XVI, tenía una extensión territorial de 33 mil km<sup>2</sup>, para el siglo XVII el territorio era ya de 21 mil km<sup>2</sup> y para 1900 era de 16 mil km<sup>2</sup>”*<sup>78</sup>.



Mapa N° 6: Territorio barí antes de la conquista- Territorio barí antes de la invasión de las petroleras, colonos y hacendados.  
Secuencia aproximada de la pérdida territorial barí, desde el siglo XVI hasta el presente.

<sup>77</sup> Dice el Padre Adrián Setién Peña que: “*Los barí nunca presentaron batalla, era una guerra de guerrillas. De pronto aparecen en Perijá: matan, roban y desaparecen. A los dos años aparecen en otro sitio, luego en otro. Aunque sus intervenciones son muy espaciadas significan un terrible problema para el proceso colonizador*”. P. A. Setién P., *Los barí*, en, Etnias indígenas de Venezuela, p. 23

<sup>78</sup> L. Portillo, *Los barí, una historia de lucha*”. Mimeo s/f.



Territorio barí luego de la invasión petrolera, Hacendados y colonos.

Territorio barí actual. Los recuadros en rojo corresponden a los lotes de minas de carbón cedidas por el Estado a transnacionales para su explotación.

En este punto, Ashibatri hace un corte de tiempo en su narración. Para ello, el recurso narrativo consiste en repetir con énfasis las palabras con que dio comienzo a su historia: “irahbain labaddó ahkaba, barí ahkabañajaa” (*Esto fue cuando no habían los blancos, cuando los barí más antiguos.*), las que así se transforman en frase de transición al nuevo tiempo en el relato y, por supuesto, de los acontecimientos a narrar.

Entonces dice:

“kibí dabain labaddó kúaki. Kibí dabain asárisueisei kariñaajaa bom’ bo, ihbé soñsó soñsó soñ chiyi sári. Labaddó bogyibain dabainaba. Kibí dabain asári sueisei kariñaanajaa barí, labaddó kúakí”.

*(Luego regresaron los blancos que buscaban petróleo. Regresaron con nuevas armas de fuego, que mataban más que las de antes. Los blancos vinieron por todos los ríos. Regresaron para volver a pelear con los barí, los blancos que buscaban petróleo).*

Como vemos, se trata del periodo de las actividades petroleras en la región del lago. Éstas, que habían sido incipientes hacia fines del siglo XIX (1898-1900), se hacen explosivamente masivas -por así decirlo- entre 1910 y 1948, especialmente impulsadas luego del llamado “reventón” del Zumaque I y II y el de Los Barroso, todos éstos, pozos petroleros ubicados en la costa oriental del Lago de Maracaibo en los sitios que hoy constituyen las poblaciones de Cabimas y Lagunillas en el estado Zulia.

El supuesto espacio de silencio histórico que el relato de Ashibatri aparenta dejar, pareciera corresponderse a un similar largo periodo que llega a alcanzar cerca de tres siglos, en los que la región de la Sierra de Perijá en toda su longitud, algunas zonas en el propio lago y sus afluentes y, finalmente, la hoy llamada península de la Guajira, apenas fueron intervenidas por nuevas incursiones de penetración blanca en busca de oro u otras riquezas inmediatas. Sin embargo, esto no debe llevarnos a pensar falsamente que la ambición hubiese desaparecido por el lado de la sociedad colonial ya establecida o, que la confrontación en la defensa de sus territorios hubiera sido cancelada por los pueblos indígenas de la cuenca sino que se trató más bien y, para el caso que nos ocupa (los barí), que muchos de aquellos espacios obligadamente abandonados por las razones ya expuestas, sirvieron para que durante todo el periodo colonial e inicios de la República se levantaran pueblos y ciudades cuya economía de plantaciones de caña, café y cacao y de producción ganadera, giraba alrededor del movimiento comercial generado y sostenido por las actividades del puerto de Maracaibo que por demás, estaba en directa conexión con el circuito que conformaban los puertos de Cartagena de Indias (Colombia), La Habana (Cuba) y Veracruz (México) y de allí, a España y Europa.

En este sentido, las alejadas e inhóspitas regiones de la Sierra de Perijá conocida por la sociedad colonial como Serranía de “Los Motilones Bravos”, así como las tierras de la Península de la Guajira se convirtieron, por así decirlo, no sólo en zonas de poco interés económico sino en lugares de alto riesgo debido a la actitud guerrera de sus pobladores indígenas. De allí que, en ellos sólo se aventuraban algunos desarraigados de la sociedad colonial dedicados en su mayoría, al contrabando en la Guajira o esporádicamente realizando incursiones en la Sierra en búsqueda de un oro inexistente, al cuatreroismo o como asaltantes de caminos.

Así, en la medida en que la economía colonial se asentaba y posteriormente, durante la guerra de independencia y creación de la República, las intromisiones hacia territorios indígenas en la cuenca mermaron, produciéndose una especie de “tregua” tácita que los pueblos indígenas aprovecharon para restablecer en la medida de lo posible sus comunidades. Es el periodo al que parece hacer referencia Ashibatri cuando dice en su relato:

“igbé soñsó barí sári, bagkúyi, igbé obaügbá oraichikan bagdara oraügbá”  
(*mataron tantos barí, que hubo que hacer más niños para que hubiera más guerreros*).

En efecto, la necesidad de esos nuevos guerreros se puso en terrible evidencia en el momento que la supuesta “tregua” es rota por el violento inicio de la era petrolera que, del lado de Colombia se da con fuerza inusitada a partir de 1906 “*cuando Virgilio Barco inicia la explotación petrolera en la línea fronteriza con Venezuela en las inmediaciones del río Catatumbo (...) y en Venezuela a partir de 1910*”<sup>79</sup>. Es cuando transnacionales petroleras como la Royal Dutch Shell y la Creole Petroleum Corporation a través de subsidiarias

---

<sup>79</sup> L. Portillo, *ibid.*, p.1

establecidas en Venezuela y, la Colpet en el lado colombiano, invaden la casi totalidad de los territorios barí en ambos lados de la frontera.

En la cuenca del lago, mediante concesiones territoriales otorgadas por el gobierno de la dictadura de Juan Vicente Gómez (1901-1936), las transnacionales hacen una cuadrícula de todo el territorio del estado Zulia en el que, por supuesto, se incluía todo el espacio del lago de Maracaibo, la Sierra de Perijá y La Guajira, en función de la repartición entre las empresas de cada uno de los lugares dentro de la cuadrícula y, de esta forma, poder impulsar los trabajos de exploración y explotación de aquellos yacimientos petroleros que pudieran ser localizados dentro de los espacios asignados. Pero además, y por si esto fuera poco, dado que el proceso exploratorio de posibles yacimientos petroleros implicaba la apertura de rutas y vías de acceso con el uso de maquinaria así como el establecimiento de campamentos obreros y puntos de enlace y comunicación, un efecto colateral igualmente nocivo se produjo, pues al paso que la penetración petrolera avanzaba, adheridos a ella, se sumaban nuevos colonos y antiguos hacendados que hacían lo propio, aumentando de esta manera el número de tierras indígenas ocupadas por los invasores.

Para el Estado venezolano, la acción de las transnacionales, colonos y hacendados estaba plenamente justificada debido a que, se decía, era una urgente necesidad de la República territorializar para el país esas regiones en las que no sólo se presumía la existencia de yacimientos petroleros y otros recursos minerales que representaban “*la riqueza nacional*”<sup>80</sup> y, por supuesto, fuente de ingresos económicos para el sostenimiento de la nación sino que además, se consideraba necesaria como parte de una respuesta

---

<sup>80</sup> Guerere Añez, V.; W. Rísquez y S. de la Plaza (1973), *Breve historia del petróleo y su legislación en Venezuela*, Editores Impresores Grafimica, Caracas, p. 23.



geopolítica al avance sobre la línea fronteriza por parte de la República de Colombia y de paso, a posibles intentonas secesionistas que ya en tres oportunidades se habían manifestado en el Zulia, la última de las cuales apenas había sido recientemente sofocada<sup>81</sup>. Por último, se aseguraba que la participación de colonos y hacendados en función de la ampliación de sus estancias, representara a su vez la ocupación y uso de “tierras ociosas” que de esa manera, se integrarían al “progreso nacional” a través de su contribución al aumento de la producción agropecuaria de la región y el país.

En fin, la invasión y ocupación de los territorios barí y yukpa en la Sierra de Perijá, fue correspondiente a lo que se entendió como el “natural” proceso de territorialización de espacios pertenecientes al Estado y que se encontraban “vacíos” o, en su defecto, ocupados por poblaciones “salvajes” que, a su parecer, no eran asimilables al proceso de modernización al que el país había ingresado por la acción que tanto la dictadura como la industria petrolera por ella *apapachada*, impulsaban.

De fomentar ante la opinión pública estas ideas de justificación a la invasión blanca de los territorios barí, se encargaron intelectuales “progresistas” y voceros gubernamentales a través de los periódicos de la época los que, por demás e insistentemente, se dedicaban a relatar terribles historias, algunas de ellas verdaderas pero que en su mayoría, no eran sino estrambóticos inventos sobre lo que denunciaban como “*salvajes ataques de los motilones*” en contra de indefensos obreros e ingenieros extranjeros en sus campamentos petroleros. Pero lo cierto de todo fue que los barí debieron responder a las acometidas de los invasores

---

<sup>81</sup> La última de las intentonas secesionistas la lideró el General Venancio Pulgar quien declaró la independencia del Zulia en 1900, enfrentándose al ejército de la República en una confrontación que duró algunos meses hasta su derrota y posterior confinamiento en la prisión del Castillo de la isla San Carlos. Una versión histórica del alzamiento de Venancio Pulgar ha sido presentada en forma novelada por Antonio Pérez Esclarín, *Venancio Pulgar, Caudillo del Zulia*, Maracaibo, 1990.

sobre sus territorios los que por el lado sur, eran penetrados en la búsqueda de yacimientos petroleros por parte de las transnacionales extranjeras y, por el norte -región de las más fértiles sabanas- estaban siendo usurpados por hacendados y colonos. Todo ello con el respaldo jurídico, político y militar del Estado venezolano y sus fuerzas armadas, actuando directamente o permitiendo de manera abierta la acción genocida de las empresas y de los hacendados. Así, dice el Padre Setián que:

*“...los barí, deben responder con flechas al bombardeo de los gobiernos, las razzias de los hacendados, la electricidad de alta tensión de las petroleras, la sal envenenada, el fuego, las balas. Hay historias que sólo Dios conoce pero que son terribles”<sup>82</sup>.*

Y más adelante señala:

*“A personas serias he oído contar cómo ellos presenciaron el pago de cinco bolívars por la oreja del barí. En la ranchería de Machiques se hacía esta transacción. Decenas de orejas barí, ensartadas en alambre eran compradas con el cínico fin de propiciar el exterminio barí.”<sup>83</sup>*

La referencia del Padre Adrián Setián es efectivamente corroborada por Ashibatri cuando, en una parte de su relación dice:

*“Cuando yo no existía pero ya existía mi abuelo y mi padre, a nuestro grupo, en su bohío, lo acabaron, los sobrevivientes huyeron y, entonces nací yo. Cuando yo era un niño, fui a visitar un bohío con mi abuelo. Uno que estaba en una montaña: Kirondakaëg. Cuando llegamos estaban todos muertos. Los hombres con disparos en la cabeza y, las mujeres, con estacas metidas en su sexo. Esto fue por los años cincuenta. Esto lo vi yo cuando era niño.”*

Como vemos, no sólo Dios ha sido testigo de los horrores del genocidio cometido contra un pueblo en total desventaja numérica y militar. Antonio Ashibatri, ñatubay de la comunidad de Bakúgbarí ha sido testigo de excepción de esta masacre que continua y

---

<sup>82</sup> P.A. Setián P., Los barí, p.24-25

<sup>83</sup> Ibidem, p. 24-25

sistemáticamente, el Estado venezolano ha venido ejecutando. En todo caso, nos queda claro que,

*“Desde 1910 hasta 1960 los barí, tanto de Venezuela como de Colombia, se enfrentaron a una lucha frontal por la defensa de sus tierras contra las compañías petroleras extranjeras y contra los colonos que venían poblando los espacios aledaños a las vías de penetración e instalaciones petroleras”<sup>84</sup>.*

A fines de los años cincuenta, en el costado venezolano de la Sierra de Perijá, las transnacionales petroleras al no localizar yacimientos lo suficientemente rentables como para instalarse de manera definitiva en esos territorios, terminaron finalmente abandonando las exploraciones, dejando en actividad apenas dos yacimientos que aún en la actualidad continúan en producción, tales son: Campo Rosario y Campo Boscán. Sin embargo, a su retirada, no sólo dejaron una mortandad indígena nunca reconocida por el Estado y mucho menos por las transnacionales petroleras, sino que también y para continuidad de la guerra, dejaron el campo abierto para que hacendados y colonos dieran rienda suelta a su invasión, pues tal como dice Ashibatri:

*“El blanco ha aprovechado lo que el barí siembra: el plátano, la yuca, la auyama y, como nuestras tierras eran buenas, los blancos llegaron con casas y ganado ocupando las tierras que ya nosotros habíamos sembrado. (...). Donde sembraba el barí, ahí llegaban los blancos y se quedaban con las cosechas del barí. Si había yuca, él se quedaba con la yuca. Venían detrás del barí siguiéndole las huellas, hasta que lo conseguía y, luego que lo conseguía, lo mataban. A todos los mataban. Luego, se devolvían por el propio camino de los barí”*

De allí que, al final del proceso de intervención e invasión realizado por las transnacionales petroleras, hacendados y colonos, tanto el pueblo como el territorio barí no podían ser los mismos, ya que la guerra no sólo había ocasionado un drástica reducción

---

<sup>84</sup> L. Portillo, Ibid.,p. 1

poblacional producto del genocidio ejecutado en su contra, sino que sus territorios habían terminado por igual, tajantemente reducidos. Así, de unos 16 mil km<sup>2</sup> que este pueblo poseía para 1900, al momento del retiro definitivo de las petroleras en 1950, el mismo había sido reducido a unos 7500 km<sup>2</sup>, aproximadamente<sup>85</sup>.

Tal como recuerda Ashibatri:

*“Ya para ese momento quedaban muy pocos barí. (...) Entonces vinieron los chibagyi y nos dijeron que hiciéramos la paz con los blancos, fue cuando llegaron los barbudos, los curas. (...) Ahora, nos encontramos rodeados. Blancos por todos lados. La historia se repite y la guerra puede volver a repetirse. (...) Ahora, en la actualidad, puede volver a suceder. (...) Los barí podrían volver a la violencia otra vez, como en los tiempos de antes por lo de las minas, por lo del carbón”*

En efecto, a comienzos de los años 60 sacerdotes de la orden de los Capuchinos lograron entablar relaciones con los barí, quienes agotados, diezmados y prácticamente errantes, ya que la mayoría de sus casas colectivas habían sido quemadas y sus tierras usurpadas y ocupadas por colonos y hacendados, decidieron hacer la paz con *los blancos* a través de la mediación de los religiosos. Sin embargo, este proceso realmente se da inicio a partir del contacto que el antropólogo Roberto Lizarralde logra establecer con ellos. Contacto que bien vale la pena mencionar, pues el mismo se produce por mediación de un importante objeto cultural para los barí.

Así, debemos antes decir que uno de los trabajos más importantes para la cultura barí en el tiempo *cuando no habían los blancos*, era el dedicado a la elaboración de las ollas de barro. Actividad que siendo particularmente realizada por las mujeres, involucraba de manera singular a los hombres, puesto que éstos no sólo se encargaban de viajar hasta los

---

<sup>85</sup> Todas las referencias a las reducciones territoriales sufridas por el pueblo barí, se basan en los estudios realizados por el Antropólogo Roberto Lizarralde quien, tal como relataremos más adelante, se convirtió en uno de los primeros blancos (*labaddó*) con quienes los barí pactaron la paz a comienzos de los años sesenta.

lugares donde se localizan las minas de arcilla, recolectar la suficiente y traerla a la comunidad, sino que mientras duraba el proceso de elaboración por parte de las mujeres, éstas no podían ser tocadas por sus maridos, es decir, las relaciones sexuales quedaban suspendidas, pues, se entendía que las mismas tal como la presencia del periodo menstrual, provocaría la ruptura de la vasija en el momento de su cocimiento en el horno subterráneo que, de igual manera, correspondía construir a los hombres.

Durante este tiempo, las conversaciones entre las parejas se dan con la discreción de una voz muy baja y, a veces, sólo mediante gestos compartidos. Los hombres ejecutan todas las actividades que les corresponden dentro del proceso de confección de las ollas sin necesidad de ninguna orden expresa y, hasta con cierta parsimonia, luego de lo cual, se apartan con delicadeza, dejando en manos de las mujeres la artesanal labor que ellas ejecutan, igualmente, en silenciosa concentración.

De hecho, mientras dura el proceso, los niños son atendidos por la abuela, de tal forma que el recogimiento en la labor que realiza la hacedora de ollas, no pueda ser contrariada, ya que una pérdida de la atención no sólo daría como resultado un utensilio mal hecho e inservible, sino que efectivamente la olla de barro es representativa de uno de los *haceres* más trascendentales a la mujer barí, el arte que exploya en su diseño, el riesgo que asume de acuerdo al tamaño y volumen que su mente y corazón visualizan, lentamente ha de brotar durante su confección como representativa de la solidez con que asume las restricciones establecidas, se constituyen en indicativos de su condición y estima dentro de la comunidad. Vale decir, la olla una vez terminada será la expresión de su creadora, pues en ese momento, ella es la madre que crea y moldea un ser de la tierra misma. En este

sentido, la olla deja de ser una pieza utilitaria, en lo fundamental, cobra vida como un nuevo miembro de la comunidad que con su presencia y figura, habla de su creadora.

Como es posible apreciar, el proceso de elaboración de las ollas de barro amerita, no sólo una cierta cantidad de días de trabajo y una enorme concentración de sus realizadoras; sino también de la participación efectiva y casi ritual de toda la familia en su conjunto; por tanto, es de comprender que su confección sólo sea posible en el contexto de una relativa paz comunitaria. Vale decir, durante todo el periodo de guerra contra la invasión de sus territorios; en medio de la persecución genocida de la que eran víctimas, esta labor quedó totalmente suspendida y, en consecuencia, la olla de barro (objeto de importancia fundamental para la vida familiar), desaparecía en la misma y dramática medida en que desaparecía el territorio y la paz del pueblo barí.

Pues bien, cuenta Ashibatri que “*En este tiempo ya no venían los blancos por el río o por la tierra, sino por el aire...*” Así, en la búsqueda de un contacto pacífico con los barí, el antropólogo Lizarralde y también los sacerdotes capuchinos, lanzaban desde helicópteros en los que sobrevolaban las zonas donde divisaban o, calculaban podían encontrarse grupos barí en desplazamiento: comida, dulces, sal y, sobre todo, ollas de metal.

Fue precisamente la olla de metal, capaz de resistir la caída desde las alturas, el objeto que, de alguna manera, hizo posible el contacto y posterior sello de una paz con *los blancos* que ya los barí buscaban, pues “*los Chibagyí nos dijeron que negociáramos la paz...*”. Y entendemos que esto fue así, puesto que ya lo hemos dicho, para la cosmovisión barí una de las significaciones más importantes de la olla como creación cultural es, precisamente, la de constituir un símbolo de paz y tranquilidad comunitaria que, a fin de cuentas, era a lo que los barí aspiraban retornar a toda costa, ya que no sólo requerían de

una urgente reconstrucción de sus vidas, asoladas, desarraigadas y virtualmente destruidas por, entre otros desastres, la pérdida de sus espacios territoriales; sino también, por elementales razones de sobrevivencia que estaban conscientes, permitirían la persistencia de su cultura y, no es de obviar, la continuidad de su lucha de resistencia.

De tal manera que, la presencia de la olla de metal, lanzada por los *labaddó* desde el cielo, representó para los *barí* la palabra cierta con la que *los blancos* expresaban, igualmente, su disposición a la paz. En efecto, según relata Antonio Ashibatri y otros *barí* que estuvieron presentes en el momento del contacto con el antropólogo Lizarralde (quien dicho sea de paso, se dio a conocer entre los indígenas con el nombre de “Boves”<sup>86</sup>), entre las cosas que los *barí* llevaron a esa reunión se encontraba, precisamente, una de las ollas de metal lanzadas. Luego de terminada la reunión, algunos *barí* presentes pidieron a “Boves” que, para el próximo encuentro, trajera consigo más de esas ollas metálicas que en ese momento de reconstrucción comunitaria les eran realmente necesarias. Entonces se hizo la paz.

No obstante, tal como dice Ashibatri: “*Los barí podrían volver a la violencia otra vez, como en los tiempos de antes, por lo de las minas, por lo del carbón*”, pues, en efecto, a partir de los años 80, luego de culminados los estudios sobre los espacios de la Sierra de Perijá, quedó claro que en casi la totalidad de su extensión, desde su entronque al sistema

---

<sup>86</sup> Hasta ahora, no hemos podido comprender el por qué de la decisión del antropólogo Lizarralde, de origen español, en presentarse y hacerse llamar “Boves” entre los *barí*. José Tomás Boves fue un personaje oriundo de los llanos venezolanos, quien en tiempos de la guerra de independencia, logró organizar un ejército de negros cimarrones y campesinos pobres, con quienes se levantó en contra del ejército patriota de Bolívar hasta derrotarlo. Boves y sus hombres tomaron Caracas, sellando con ello la llamada “derrota de la Primera República”. Sin embargo, Boves enfrentó igualmente al ejército español, de tal manera que para Boves, tanto los ricos blancos criollos encabezados por Bolívar, como también los blancos peninsulares representantes del poder del rey de España, eran enemigos a los que había que derrotar. Para más información sobre este personaje puede consultarse la novela histórica: “Boves, el urogallo” del historiador Francisco Herrera Luque. Monte Avila Editores, Caracas, 1975.

montañoso andino en el sur, hasta su final en la base de la península de La Guajira, el subsuelo de la sierra perijanera a ambos lados de la frontera colombo-venezolana es un gran reservorio de minas de carbón y otros minerales apetecidos por las transnacionales energéticas.

A partir de ese momento y hasta el presente, este mineral es el motivo que impulsa las nuevas ambiciones de “*los blancos*” labaddó, y, por supuesto, el umbral de un nuevo periodo de confrontación que, por sus apetencias, tanto el Estado venezolano como las transnacionales mineras con él asociadas, están dispuestos a liquidar los últimos espacios territoriales barí, en los que precariamente han logrado sobrevivir y, con extraordinario esfuerzo, reconstruir sus comunidades de acuerdo a la reconfiguración de su ancestral cosmovisión y persistencia en su memoria.

Ciertamente a partir de los años 80 los diferentes gobiernos venezolanos, incluido el actual, a través de la Corporación para el Desarrollo del Zulia (Corpozulia) han venido otorgando en concesión los diferentes lotes carboníferos existentes en la región de la Sierra y, que en lo que corresponde al costado territorial barí, cubre aproximadamente el 50% del último reducto de tierras que este pueblo posee en la actualidad. La mayoría de ellas, re-habitadas o recuperadas, pues a lo largo de los años y luego de finalizada la guerra contra petroleras y hacendados, éstos fueron lentamente regresando a sus antiguos lugares, que sin duda persistieron marcados en su memoria a través de la imagen de los destruidos y ahora inexistentes, bohíos o casas colectivas. Dice Ashibatri:

*“De nada le ha servido a los blancos que durante mucho tiempo hayan matado a los bari, pensando que el barí se iría de su tierra. Pero allí mismo donde los mataron, donde mataron a su familia, allí siguen viviendo los barí”.*



Sin embargo, en esta nueva arremetida contra sus últimos reductos territoriales, las acciones del Estado son mucho más sofisticadas pero no por ello menos letales. Así, si durante el periodo de la invasión petrolera las acciones se ejercían bajo la orientación del directo exterminio; en la actualidad, se trata de una eliminación indirecta, que implica por una parte, el desconocimiento asentado legal y jurídicamente, de los derechos territoriales de los pueblos indígenas del país y, por el otro, que el Estado bajo el argumento de su soberanía sobre los recursos naturales allí existentes, se auto-concede la potestad de apropiarse del territorio de *los otros*, dejando a estas comunidades como única salida, la posibilidad de ser “democráticamente” desplazadas de sus tierras tradicionales.

En palabras de Ashibatari, se trata de que:

*“Ahora Ñayi (el gobierno) está matando al barí de otra forma: negándole la propiedad de su tierra, negándole los documentos sobre la tierra. Negando todo. (...) así lo mata ahora. Antes lo mataban con armamento, ahora lo matan abandonándole, negándole sus derechos”.*

Es claro que la negación de los derechos sobre sus territorios que dicho sea de paso, son previos a la existencia del Estado venezolano, se convierte en la expresión de la negación de la existencia misma de estos pueblos, lo que palabras más palabras menos, no equivale a otra cosa que a su invisibilidad y de allí a su eliminación física y espiritual, no hay nada más que un paso, pues la negación de hecho y derecho del *otro*, lo que pretende es desaparecer la contradicción que impone su presencia-existencia.

Esta visión acerca de los pueblos indígenas, es necesario decirlo, en Venezuela como en el resto de América Latina, ha sido compartida por todas las corrientes ideológicas que dicen representar los diferentes gobiernos que han detentado el poder del Estado. Es así como tanto para gobiernos de corte social-demócrata, como los de orientación demócrata

cristiana y, hasta del actual, autodefinido como “revolucionario” de izquierda socialista, existen según ellos, unos supuestos derechos inherentes al Estado que impone el interés nacional, que siempre ha de ser colocado por encima de las minorías que con su sola existencia, constituyen factores de oposición al “progreso” y “desarrollo” aspirado y apetecido por esas mayorías invocadas como representativas del “interés” mayoritario.

En todo caso, sobre lo que queremos llamar la atención es en el hecho cierto de que, tanto para unos como para otros -aparentemente diferenciados ideológicamente- eso que llaman “interés nacional”, siempre priva por sobre los intereses de los pueblos indígenas venezolanos, quienes por esa vía son convertidos en *enemigos* de ese pretendido interés y, por tanto, les ha de ser impuesto aún a costa de su liquidación como pueblos, lo que por demás, unos y otros dicen defender.

Pero he allí que, la *necia* terquedad en sobrevivir y persistir en su diferencia como pueblos, es lo que nos lleva a coincidir con Antonio Ashibatri al sostener que, en efecto, las condiciones para el reinicio de un nuevo proceso de confrontación en la lucha de resistencia barí por la defensa de sus últimos espacios de vida están severamente planteadas. Dicho de otra manera: el tamaño de la amenaza y sus terribles consecuencias, de alguna forma, impulsa y da dimensión a la resistencia y lucha de los pueblos. En este sentido y, muy a pesar del anhelado deseo barí, los antiguos instrumentos musicales deberán continuar guardados, han de seguir esperando ese tiempo en el que nuevamente puedan cantar a la paz, como *cuando no habían los blancos*.

#### 4.2.2.- *La Leyenda de la madre de agua: memoria añú del despojo de sus aguas.*

**H**abiendo declarado la guerra a los europeos que ejercían su dominio en la región, avasallando a la población autóctona, controlando férreamente la navegación, apropiándose del producto de la pesca y, sobre todo, del comercio de la sal, Nigalee, líder de los añú de la isla *Asaaparaa* (Zapara), decidió hablar con *Amana Keichikarü* (*la Madre Luna*) y pedir su ayuda para poder enfrentar con éxito a los poderosos y bien armados extraños.

Luna escuchó sus súplicas y envió en su auxilio a tres de sus hijas. Fue entonces que en las aguas de la Barra comenzaron a verse tres enormes *Madres de Agua* (*amanawuinkarü*), que con sus grandes cuerpos atacaban a las embarcaciones europeas que intentaban atravesar la Barra para ingresar al lago, golpeándolas hasta voltearlas o haciéndolas encallar. Luego de lo cual, se tragaban enteras a sus aterradas y desesperadas tripulaciones.

La noticia de las Madres de Agua y la desaparición de navíos y tripulaciones completas, obligaron a las autoridades españolas a prohibir el tránsito de sus barcos por esa vía por un largo tiempo. Los añú celebraron su victoria y por algunos años disfrutaron de esas aguas en paz. Sin embargo, transcurrido un tiempo, las Madres de Agua que permanecían en el lugar se habían quedado sin nada que comer, pues ya no había embarcaciones europeas que destruir para saciar su apetito. Entonces, impacientadas por el hambre, aquellas que antes habían sido la salvación frente al dominio europeo, ahora atacaban las pequeñas canoas de los añú convirtiendo a éstos en su nuevo alimento.

Desesperado por el terrible vuelco de los acontecimientos, fue Nigalee a hablar de nuevo con Amana Keichikarü, esta vez para pedirle se llevase a sus hijas. Luna escuchó la petición y decidió dar a Nigalee el secreto con el que podría acabar con las hambrientas serpientes, sus hijas; no obstante, le advirtió que ya no podría volver a pedir nueva ayuda para enfrentar a los blancos. De ahí en adelante y por sí mismos, debían enfrentarlos en su momento. Nigalee, sin más remedio, aceptó. Así, y ya con el poder del secreto, zarpó en busca de las Madres de Agua para acabarlas.

Dicen que encontró Nigalee a la primera de ellas por los lados de isla Maraka y, usando el secreto, la desapareció de inmediato. Luego, buscó y encontró a la segunda por los rincones de isla de Toas y así igualito también acabó con ella. Pero la tercera, al ver cómo Nigalee hizo desaparecer a sus hermanas, velozmente se ocultó en las profundidades de isla Zapara y, de esta manera, logró escapar al conjuro mortal de su perseguidor, siendo así que nunca jamás pudo ser encontrada.

Enterados de la desaparición de las Madres de Agua, los europeos regresaron al lago. Nigalee guerreó con ellos hasta su muerte a manos de un tal Pedro Pacheco. Fue cuando los añú huyeron, internándose en las inmediaciones de Karoo. Según cuentan, este lugar lo hizo la Madre de Agua sobreviviente al cubrir con su gigante cuerpo un hoyo del mundo, formándose así la laguna. Por eso se sabe que, si algún día la Madre de Agua se muda de lugar, la laguna Karoo desaparecerá con todos sus espejos, mudándose al mismo sitio donde vaya la serpiente. Esto cuentan los viejos. Por ellos esto sabemos ahora nosotros.<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> Versión nuestra sobre el relato de Flor María Luzardo de la comunidad añú de Nazareth, El Moján. 1991.

El relato anterior constituye uno de los tantos episodios que componen el gran Canto de *a'inmatualee*. Su interpretación, suele ser encadenada por uno o varios relatores a la narración de otros eventos y aventuras, así como de sucesos históricos más recientes, de tal manera que, esta cadena de acontecimientos ejecutados mediante el canto (*areei*), son los que en su conjunto ha permitido a los *añú*, llevar el registro que mantiene viva en su memoria lo que muy bien puede ser considerado como la historia general de los hombres de agua.

Ahora bien, el evento en cuestión hace referencia al momento en que al parecer, una ruptura en las relaciones se ha producido entre los *añú* y los blancos europeos en pleno periodo colonial. El hecho está marcado en el canto con la mención al dominio avasallante por parte de los europeos, evidenciado en el establecimiento por las autoridades coloniales de un férreo control sobre la libertad de navegación, la apropiación de la pesca y el comercio de la sal, todas ellas actividades fundamentales para los *añú*.

Se sobreentiende que, por un periodo determinado y antes del establecimiento de los controles coloniales antes mencionados, desde la perspectiva *añú* del *cortar/compartir* las aguas, la presencia extranjera no se había manifestado hasta ese momento como una contradicción que significara un peligro real para su cultura. Esto es así porque, por una parte, el proceso colonizador estaba dirigido, fundamentalmente, al establecimiento de dominios en tierra firme, por lo que en diversas oportunidades los mismos *añú* y también los *wayuu*, se prestaron como guías o baqueanos de los europeos, quienes así lograban penetrar territorios que les eran totalmente desconocidos e inhóspitos. Pero también, igualmente hemos dicho, que la idea *añú* de las aguas como gran madre que no pertenecen a nadie y, por tanto, imposibles de ser sometidas a control y dominio alguno, genera en la

cosmovivencia añú un estado de tolerancia que se constituye de hecho, en expresión concreta del principio del *cortar/compartir las aguas* que efectivamente orienta su cosmovisión.

En este sentido, el relato deja claramente establecido que es a partir de la implantación del poder colonial en la cuenca que los europeos muestran su pretensión de dominio sobre las aguas, es cuando se produce la ruptura del *cortar/compartir*, principio que hasta ese momento había servido de base a las relaciones de los añú con los extranjeros, iniciándose de esta forma el conflicto y la guerra.

Las ideas anteriores pudieran ser corroboradas a través de las noticias de cronistas acerca de la vida misma del personaje central del relato. En efecto, Nigalee, personaje que en éste y otros episodios destacados del canto de *a'inmatualee* aparece liderando la confrontación al dominio extranjero sobre las aguas de los añú, se sabe que siendo niño fue entregado en señal de alianza por sus padres, al Capitán español Alonso Pacheco<sup>88</sup>. Así, Nigalee se levantó en casa del conquistador, entendiéndose como “hermano” de crianza de Pedro Pacheco, hijo de Alonso, pero quien posteriormente, le aprehendería y le daría muerte en la horca por su rebelión<sup>89</sup>.

Vale decir, la rebelión que encabeza Nigalee se produce no sólo en contra de los controles, apropiación y despojo que los europeos hicieran de los productos de su labor: la pesca y la sal, sino más precisamente, por su pretensión de asumirse como dueños de las

---

<sup>88</sup> Aún en la actualidad, es costumbre entre los añú y otros pueblos indígenas de la cuenca, la entrega de uno de sus hijos predilectos a aquellos con quienes se pretende establecer una sólida alianza. La confrontación entre “hermanos” forma parte de otro de los episodios de la Guerra de Nigalee en el canto de *a'inmatualee*. Sobre este capítulo y con partes del canto en traducción bilingüe, se puede consultar mi trabajo: Tradición oral y construcción de la historia en: *El camino de las comunidades*, Editorial Redez, México, 2005.

<sup>89</sup> Sobre la rebelión de Nigalee se puede consultar: Fray Pedro Simón, *Noticias Historiales de Venezuela*, III Tomos. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1992.

aguas y, por tanto, la demostración de su indisposición a *compartirlas*, lo que ponía en evidencia su irrespeto y violación de la alianza con ellos establecida y refrendada, nada menos que con la entrega del *predilecto o, favorito hijo del lugar*, que es exactamente la traducción de Nigalee en la lengua de los añú.

Por su lado, para las autoridades coloniales en la cuenca, el control de la navegación tanto en las aguas interiores del lago como en las costas del mar Caribe próximas a las ciudades de Coro y Maracaibo, resultaba una cuestión de estratégica importancia. Ello no sólo desde el punto de vista de la necesidad de una estricta vigilancia y administración de la producción económica en una región, que a diferencia de otras partes del continente, mostraba poseer una escasa -por no decir ninguna- riqueza mineral como el oro y la plata, sino que también, para ese momento resultaba fundamental ejercer esa supremacía desde el punto de vista militar ante las continuas y cada vez más atrevidas incursiones de navíos ingleses y franceses en acciones de piratería y contrabando que, sin lugar a dudas, habían estado minando el poder económico y militar de España en la región.

En todo caso, el relato deja claro por una parte lo que desde la perspectiva añú representa y constituye ese particular momento de su historia; pero a su vez, el texto nos permite inferir la radical diferencia de cosmovisiones que se hacen expresas en la singular interpretación que del mismo momento histórico, ambas y diferentes culturas son capaces de producir. Así, lo que para una constituye una ruptura de la alianza establecida sobre la base del *cortar/compartir las aguas*, convicción que se han encargado de refrendar con la entrega al aliado (español) de su *predilecto hijo del lugar* (Nigalee); para la otra, la circunstancia no es más que parte casi *natural* e inevitable de *su* lucha por la hegemonía en el contexto del mercado mundial. Dicho de otra manera, lo que para los añú significó una

ruptura del principio del *cortar/compartir* como sustento de la convivencia local y, por tanto, de la alianza por la que habían entregado a *su hijo favorito*; para la cultura europea dominante y sus autoridades coloniales, no representó sino la urgente necesidad de imposición de *su* hegemonía sobre lo que consideraban *su* espacio conquistado y, por tanto, entendido como indiscutiblemente propio.

Luego de la derrota de Nigalee, los añú se dispersan en diferentes regiones del mismo lago, la mayor parte huye hacia las inmediaciones del río Limón (*Wasaalee*), que en su descenso al lago, forma la actualmente conocida como laguna de Sinamaica (*Karoo*). En este lugar de escaso o ningún tránsito por parte de los europeos, se ocultan, ya que sus espesuras de manglares y eneales, además de la poca profundidad de sus aguas que no permite la navegación sino en canoas o muy pequeños veleros, convierten al lugar en un sitio casi inaccesible. Podemos decir que allí, los añú logran mediante un proceso de etnogénesis, reconstruir sus comunidades, reconfigurándose en su propia cosmovisión y cosmovivencia, sobreviviendo en sus formas de vida y organización hasta el presente.

Por otro lado, durante casi todo el siglo XVIII las incursiones piratas en el lago de Maracaibo se hacen cada vez más comunes y desastrosas para los españoles y blancos criollos de la cuenca. De igual manera, las actividades de contrabando, que tanto indígenas como europeos desarraigados y, aún “ilustres” miembros de las clases pudientes locales realizan con mercantes franceses, ingleses y hasta holandeses, preocupan sobremanera a las autoridades coloniales centrales, las que no encuentran forma expedita de someter a su control a una región que se hace cada vez más ingobernable y autónoma.

Es por esta realidad de ingobernabilidad y autonomía, indirectamente confrontada con el poder colonial central, por lo que puede decirse que, tanto las incursiones piratas



(causa exógena), como las operaciones de contrabando practicadas en mayor volumen y abierta contravención de imposiciones imperiales por blancos criollos de la región (causa endógena), contribuyeron de alguna forma a que los añú lograran una parcial recuperación de sus espacios en las aguas del lago, especialmente las de la boca de la Barra.

En efecto, sus servicios como guías o prácticos de la zona, eran requeridos tanto por piratas como por contrabandistas, pues sólo con la ayuda de los añú, estos filibusteros lograban atravesar la angosta y traicionera Barra, haciendo posible su ingreso a las aguas interiores del Lago para poder atacar los puertos de Maracaibo y Gibraltar. Así, fue este saber de las aguas lo que convirtió a los nativos navegantes añú en elementos claves para las correrías de piratas como Henry Morgan, Sir Francis Drake, El Olonés y otros, que en más de una oportunidad pudieron saquear estas ciudades sin que el poder español tuviera oportunidad de contenerles y, por eso mismo, durante un largo tiempo, éstos fueron capaces de mantener en zozobra a la sociedad colonial de la cuenca.

Posteriormente, ya en el contexto de la guerra de independencia en el siglo XIX, los añú vuelven a tener una destacada participación. Esta vez, en alianza con la flota patriota que comandada por el Almirante Padilla que llegó en octubre de 1824 al lago de Maracaibo para librar la que se constituyó como la última batalla en la guerra de independencia de Venezuela. Nos referimos a la conocida como: Batalla Naval del Lago<sup>90</sup>, en la que la flota española fue liquidada, obligando al General Morillo, última autoridad imperial en el país y quien se encontraba sitiado en la ciudad de Maracaibo, a capitular frente al ejército patriota,

---

<sup>90</sup> Este episodio de la historia general añú, ha sido registrado tanto a través del canto tradicional de a'inmatualee como por las nuevas composiciones de este pueblo, las que han asumido el formato de la décima. Al final y, como anexo, presentamos la Décima sobre la Batalla Naval del Lago de Miguel Ortega (El Indio Miguel), poblador añú de la comunidad de Santa Rosa de Aguas, localidad palafítica muy próxima a la ciudad de Maracaibo.

sellándose con ello el triunfo de los independentistas y la definitiva derrota y expulsión del ejército realista de territorio nacional.

En lo que toca a los añú puede decirse que, fuera a través de alianzas con piratas, contrabandistas y malvivientes desarraigados de la sociedad colonial, así como en alianza con el ejército patriota, este pueblo más que buscar cobrar venganza sobre sus antiguos y visibles opresores, lo que perseguía a toda costa y por cualquier vía, era recuperar el espacio territorial de las aguas del que había venido siendo despojado a lo largo de siglos de conquista y colonización.

Entonces, es de esta manera como para mediados del siglo XIX nos encontramos con que los añú habían logrado volver a navegar libremente, pescar e instalar nuevos poblados palafíticos en lugares, que se supone de acuerdo al canto, la antigua Madre de Agua (sobreviviente al conjuro de Nigalee), había logrado formar con su cuerpo los espacios de agua y tierra de manglares, posibles de habitar tanto en el interior del lago de Maracaibo como en sus ríos afluentes.

Llegamos así a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Momento espectacular para el país pero, al mismo tiempo, terrible para los añú, ya que es el periodo en que se produce la explosión de los más grandes pozos petroleros en la costa oriental del lago y, con ello, la vorágine petrolera del Estado y las grandes compañías en la cuenca del lago. Es en este periodo, ya lo hemos dicho, cuando todo el territorio del estado Zulia (incluyendo muy particularmente los 14 mil km<sup>2</sup> cubiertos por las aguas del lago), es cartográficamente cuadrículado y, casi como las rebanadas de un pastel, sus porciones son entregadas en concesión a las compañías para su exploración y explotación petroleras; por

lo que, de nueva cuenta, los espacios territoriales de agua del pueblo añú pasaban ahora, por disposición del Estado-nación venezolano, a manos y control de extranjeros.

Esta cuadriculación a la que hacemos referencia, al contrario de lo que pudiera pensarse como natural, no se trata en modo alguno de una abstracción o diseño imaginario; sino que se traduce en un fraccionamiento precisado por las dimensiones mismas de cada uno de los pozos petroleros que bajo las aguas del lago, van siendo determinados y, por supuesto, demarcados según la “propiedad” concesionaria. De tal manera que, si bien es cierto no es posible ver linderos marcados con alambres de púa para señalar las fronteras entre los diferentes cuadros o pozos en el lago, muy cierto es que las compañías conocen muy bien sus límites, que de alguna forma van siendo trazados a través de los llamados taladros o plataformas de extracción, las que suelen colocarse sobre lo que constituye, aproximadamente y desde la superficie, el punto central del pozo en cuestión.

Ahora bien, cada pozo así demarcado va generando un radio de seguridad al mismo, espacio que de acuerdo a las normas legales de la concesión se convierte en área protegida de las transnacionales petroleras; en otras palabras, constituyen soberanía de los países de donde las concesionarias sean oriundas. Esto fue así hasta la nacionalización de la industria en 1975. Sin embargo, la normativa sigue estableciendo estas áreas como zonas de interés estratégico para el Estado y, por tanto, corresponde ahora a las fuerzas armadas nacionales garantizar la seguridad de tales áreas. Vale decir, nadie puede transitar (navegar), pescar y mucho menos construir poblados palafíticos dentro de las áreas protegidas o en concesión.

Finalmente, al dominio espacial que la industria petrolera ejerce sobre las aguas del lago, debemos añadir el hecho de que ésta no sólo se compone de pozos en explotación, sino que va acompañada de toda una infraestructura conformada por los puertos de

embarque del crudo; la red de oleoductos; los muelles y atracaderos de las naves para el transporte del personal y, sobre todo, los sitios de anclaje para barcos internacionales que en un volumen considerable y de manera permanente, se movilizan por casi toda la geografía del lago.

Como es posible apreciar, la industria petrolera ha copado la casi totalidad del espacio de las aguas del lago, desplazando de las mismas y casi de forma definitiva a las poblaciones añú y otros pescadores artesanales, de sus tradicionales lugares de captura, los que cada vez son más escasos, pues a este dominio territorial de la industria no hay que dejar de agregar los nocivos perjuicios ecológicos a ella asociados y, que de manera determinante, han venido contribuyendo a lo largo de los años de explotación del crudo, a la significativa reducción de los cardúmenes, así como a la desaparición de especies que otrora constituían piezas importantes del sustento diario añú.

Así, por sólo mencionar dos de los efectos más nocivos y evidentes sobre el ecosistema del lago provocados por la industria petrolera, debemos señalar en primer lugar el drástico cambio en las aguas, impulsado por las acciones de dragado en la llamada Barra de Maracaibo. Esto quiere decir que, dada la poca profundidad de las aguas en la boca de entrada al lago, para permitir el constante ingreso de los numerosos barcos de gran calado hacia los puertos de embarque ubicados en las poblaciones de Cabimas y Puerto Miranda se hace necesario que permanentemente, se realicen trabajos de dragado o desplazamiento de los fondos de arena en esa zona, construyendo una profundidad ficticia que convierte el paso en una especie de pista o carretera acuática, por así decirlo.

El dragado provoca entonces que las aguas del mar, antes contenidas por el mismo lago, penetren ahora libremente hacia su interior, generando con ello la formación de una

especie de cono salino que invade el lago casi hasta su centro, lo que ha transformado de manera casi definitiva las condiciones de sus aguas interiores, que al hacerse saladas, no sólo desfiguran su esencial condición de ser nuestro reservorio de agua dulce, sino que sus aguas han cambiado drásticamente su PH en una magnitud que, consecuentemente, ha provocado la desaparición de especies incapaces de tolerar tal cambio.

En segundo lugar, la red de oleoductos que como una inmensa tela de araña domina las profundidades del lago en buena parte de su extensión, comienza lógicamente a evidenciar su deterioro, luego de más de un siglo de operaciones petroleras. Debido a tal situación, es común que en años recientes ocurran los “accidentes petroleros” (como les llama la industria), y que no son otra cosa que la ruptura de tuberías al interior del lago, provocando con ello grandes derrames de crudo, que inmediatamente, sube a la superficie generando graves daños a la ecología y a la avifauna acuática del lago, pero también a los pescadores añú, puesto que sus artes de pesca son dañadas por estos derrames y, sobre todo, por la inmediata liquidación de sus nichos de pesca, ya que una vez que se produce el derrame éstos desaparecen por un tiempo indefinido, pues las piezas que no perecen por el derrame buscan huir del lugar y no regresan a él hasta que las condiciones del espacio, naturalmente, se restablezcan como hábitat propicio a su existencia.

A estas dos referencias, por sí mismas altamente negativas y, que el desarrollo de la industria petrolera ha propiciado en el lago de los añú, habría que sumar otras no menos nocivas y constantes. Por lo que, a pesar de que no queremos desviarnos del objetivo de esta tesis, consideramos nuestro deber por lo menos mencionar que a la actividad petrolera se le ha de sumar la de la industria petroquímica que, en sus operaciones, ha sido tanto o más pernicioso que la petrolera, muy a pesar de que su presencia en la región es muchísimo

más reciente. Ello, porque la masiva utilización de mercurio en sus actividades y, que luego de convertido en desecho, es sistemáticamente lanzado por sus operadores directamente a las aguas del lago, lo que de acuerdo a algunos trabajos de investigación al respecto, pudiera estar directamente relacionado con la proliferación de nacimientos de niños *anaencefálicos* en la costa oriental del lago y, cuya estadística ha sido tan elevada, que ha colocado a esta región como la primera en el mundo donde se produce el más alto porcentaje de niños que nacen sin cerebro<sup>91</sup>.

Ahora bien, es necesario decir que, si bien la industria petrolera ha copado en gran parte los espacios de las aguas del lago; por su lado la industria petroquímica ha buscado ocupar otros, tal vez más trascendentales a la visión añú. Ciertamente, la llamada Ciénega de Los Olivitos en la costa oriental del lago es el lugar que de acuerdo a la cosmovisión añú, posee un *hacer* que está directamente relacionado con la presencia en el mismo del llamado pato yagüaso, así como de otras especies de fauna y avifauna que, en determinados periodos, se convierten a su vez en impulsores del *hacer* de las comunidades añú, y que es en definitiva lo que induce a que en tales periodos, los hombres de agua hasta esos lugares se desplacen.

---

<sup>91</sup> Entre otros encontramos: L. Pineda del Villar, M. Martínez B., W. Delgado, M. Prieto C. y Y. Villasmil, *Epidemiología de malformaciones congénitas en el Hospital Pedro García Clara. Ciudad Ojeda, Venezuela*, Revista de Investigaciones Clínicas, Instituto de Investigaciones Clínicas “Dr. Américo Negrette”, Universidad del Zulia. Vol. 35, N° 1, Marzo, 1994, Maracaibo; Pineda del Villar L., Cedeño Rincón R., *Epidemiología de malformaciones congénitas. Parte II. Modalidad Caso Control*. III Congreso Latinoamericano de Genética, Caracas, 1989.; Sánchez O., Salazar A., Britto Arreaza A., Ramírez N. y Alvarez Arratia M., *Epidemiología de malformaciones congénitas en el Hospital Ruíz y Páez de Ciudad Bolívar: una experiencia de 10 años*. Revista Investigaciones Clínicas, Vol. 30, 1989; H. Moreno Fuenmayor y V. Valera, *Programa preventivo de defectos del nacimiento: incidencia de anaencefalia en Maracaibo. Periodo 1993-1996*, Revista de Investigaciones Clínicas, Vol. 35, N° 4, Marzo 1994; Pineda del Villar L., Navarro Serrano G., *Defectos del tubo neural en el Hospital Pedro García Clara*, Revista de Investigaciones Clínicas, N° 34, 1993; Avila Mayor A., Cardozo J., *Anaencefalia, incidencia en un quinquenio (1984-1989) en el Hospital Adolfo Pons del I.V.S.S. Maracaibo*, Revista de Investigaciones Clínicas, N° 30. Suplemento 1, 1989. Anexamos al final, un extenso reportaje periodístico denunciando este grave problema.



Efectivamente, a diferencia de otros lugares en el lago, sitios como la Ciénega de Los Olivitos se convierten en verdaderos espacios de contienda, ya que si para la industria petroquímica son sólo parajes “idóneos” donde lanzar sus tóxicos desechos de mercurio (lo que dicho sea de paso, implica no sólo su muerte como nicho de especies fundamentales para el ecosistema, sino una expresa condena a muerte del pueblo añú, auspiciada y ejecutada directamente por las industrias del Estado venezolano), como contrapartida, para los añú estos lugares se constituyen en los más defendidos y disputados toda vez que, tal como mencionamos en capítulos precedentes, están estrechamente vinculados a elementos fundacionales de su cosmovisión que esta cultura se niega, abierta y decididamente a abandonar.

En todo caso, es claro que el desarrollo de la industria petrolera y sus aledañas (petroquímicas, de cemento, portuarias, etcétera), ha provocado un sistemático proceso de desterritorialización de los espacios que ancestral y tradicionalmente han pertenecido al pueblo añú. Esto equivale a decir que, la hegemonía como expresión propia del Estado venezolano, se ha venido imponiendo por encima y a costa de las cosmovisiones de los pueblos indígenas de la cuenca. Sin embargo, éstos pueblos, guiados por sus particulares perspectivas de comprensión del mundo, han sabido producir nuevas territorializaciones, es decir, han logrado territorializar nuevos espacios en el mismo contexto de la cuenca, manteniendo -a pesar del desplazamiento- los principios esenciales de sus cosmovisiones en la reconstrucción de sus territorios y que, para el caso añú, esta nueva territorialización se presenta siempre orientada por la idea del *cortar/compartir las aguas*, ya señalado como esencial en la configuración de su pensamiento.



A fin de cuentas, desde la conquista y colonización hasta nuestros días, el desplazamiento forzado ha obligado a los pueblos indígenas de la cuenca del Lago a territorializar nuevos espacios en los que, de alguna manera, buscan reconfigurarse en sus cosmovivencias con los reacomodos que con rigor el tiempo les impone, permitiéndoles reproducir y mantener su ancestral cosmovisión.

Es a este proceso al que algunos autores denominan como re-territorialización, el que no sólo implica la ocupación material de nuevos espacios, sino también y sobre todo, la etno-génesis de la cultura; vale decir, la compleja reconstrucción *nosótrica* de la comunidad territorial y cultural, pues toda re-territorialización siempre está unida al resurgir de la cosmovisión que ha dado origen a la cultura como tal en el tiempo y en el espacio.

Pero, al mismo tiempo, los pueblos indígenas de la cuenca del Lago han sabido resistir en la defensa de aquellos otros espacios que consideran irremplazables. Por tanto, su defensa se ha convertido, especialmente para los añú, en punto crucialmente definitorio de su futura existencia. Dicho de otra manera, representa la precisa expresión de lo que entienden como determinantes en la configuración de su cosmovisión y, por supuesto, de su consecuente cosmovivencia. En ese sentido, perder estos lugares significaría no sólo un nuevo desgarré en su espacio territorial, que de por sí atenta contundentemente contra su sustento material, sino que por sobre todo, conllevaría a un abrupto rompimiento de los hilos que unen espacio y memoria colectiva; espacio y *hacer* comunitario; espacio y visión del mundo. La ruptura de estos hilos unificadores que se manifiestan en el *nosotros* comunitario haría imposible una nueva re-territorialización y, por ende, la imposibilidad de persistencia de la cultura, lo que no puede traducirse sino como su definitiva desaparición como *hombres de agua*.

Es por estas razones que, sostenemos, en modo alguno pueden ser separados los espacios de las cosmovisiones de los pueblos que los territorializan. Ello porque el *hacer* mediante el cual se territorializa el lugar es con todo, el resultado de su diálogo con el mundo, con el lugar; vale decir, no se trata de una relación estrictamente material sino del complejo proceso por el que se construyen a sí mismos como *nosotros* comunitario al tiempo que construyen el territorio del *nosotros*. Así, la separación mecánica del espacio del *espíritu* de la comunidad que lo funda y habita corresponde más bien, a la visión que la llamada cultura mayoritaria occidentalizada trata de imponer, hegemónicamente, a los pueblos indígenas de la cuenca y del país, pues según el argumento central de esta mayoría supuestamente expresada a través del Estado-nación, el espacio es fundamentalmente un *recurso*.

Por el contrario, para los pueblos indígenas de la cuenca y, en particular para los añú, los lugares que entienden como propios, no resultan de la unidireccional selección y posesión debido a sus potencialidades económicas, sino al establecimiento de una alianza entre sujetos: los hombres y el mundo. La convicción de la existencia y el respeto por esta alianza con el lugar, es confirmada mediante formas de organización y uso del espacio congruentes a la ética que esta relación entre sujetos es capaz de proyectar, y la que a su vez, es continuamente expresada, refrendada, sostenida y transmitida a través de las relaciones orales con las que estos pueblos dan cuenta de su acontecer y devenir histórico.

Así, según el relato las *Madres de Agua* fueron enviadas por Keichikarü (*la Luna*) luego de su diálogo con Nigalee, confirmando de esta forma la alianza del mundo con los añú para la defensa del territorio. Por la misma razón, Keichikarü es capaz de entregar a Nigalee el conjuro con que puede destruir a sus hijas. Finalmente, la *Madre de Agua*

sobreviviente se convierte en marca del nuevo tiempo, ya que es su propio desplazamiento la marca del arrinconamiento al que fue obligado este pueblo desde ese momento histórico hasta el presente. Dicho de otra forma, al desplazarse la *Madre de Agua*, el lugar de agua y manglar de donde se muda desaparece; pero al mismo tiempo, dondequiera que se allegue de nueva cuenta *hará* nacer un nuevo lugar en el que los añú, por la misma alianza, pueden reconstruir sus vidas. Entonces, mientras la *Madre de Agua* no muera definitivamente, los añú vivirán eternamente, por lo que la alianza hombres-mundo representada en el destino de la enviada por Keichikarü está ligado al de los *hombres de agua*.

Para los añú, la defensa de sus lugares constituye a un mismo tiempo, la defensa de sus espacios de vida material, pero también la reafirmación de su alianza con el mundo, lo que en nuestro canto se expresa a través de la eternidad de vida de La Madre de Agua, símbolo de su persistencia como pueblo y viceversa. Por ello podemos concluir diciendo que, por espacios como éstos los añú y todos los pueblos de la cuenca, siempre estarán dispuestos a morir, ellos saben que aún muriendo, nacerán nuevamente. *Y volverán a morir y a nacer y a vivir nuevamente y, aún seguir muriendo y naciendo, porque en todo caso, para todos ellos, la muerte es mentira.*<sup>92</sup>



Foto N° 8. Comunidad de Senkaëg. Angel Oroño.

<sup>92</sup> Fragmento del relato acerca del origen de los Waraos del Delta del Orinoco.

### 4.3. El lenguaje del poder del Estado-nación.

#### 4.3.1. Nombrar el *vacío* o la negación de la *diversidad*.

Los nacientes Estados-nación que a mediados del siglo XIX surgen en todo el continente americano, emanan bajo premisas que la sociedad criolla, por una parte, hereda del pensamiento colonizador asimilado y asumido como propio y, por el otro, a partir de los nuevos postulados liberales de la modernidad. Así, por vía de la estructura colonial, se da por hecho que los Estados a construir se levantan sobre espacios territoriales heredados y, por tanto, de su indiscutible propiedad sobre los mismos. Por su parte, las ideas del pensamiento liberal moderno suponen la conformación del Estado como la libre reunión de voluntades individuales mediante un contrato sustentado en el principio de soberanía, expresada en principio a partir del reconocimiento de derechos individuales de los ahora *ciudadanos*; pero también, en la necesaria soberanía territorial sobre el espacio en que el nuevo Estado-nación se erige.

Sin embargo, ambas raíces parecen resultar de una misma originaria negación de la existencia de la diversidad; es decir, de la previa construcción de una noción de *vacío* sobre la cual se levantó todo el discurso de justificación del conquistador para su apropiación y sometimiento de estas tierras y de sus habitantes originarios. De esta manera, desde las primeras impresiones de América recibidas en Europa a través de las *Cartas de Relación* de Cristóbal Colón, aquellos seres con quienes el Almirante se topó en estas tierras eran, a veces, “*desnudos e inocentes*” (el hombre natural), “*buenos servidores*” (el hombre económico), “*de buen ingenio que apresto aprenden*” (el hombre social) y “*fáciles de convertir al cristianismo*” (el hombre religioso). No obstante, pesando por sobre todas ellas

se encuentra una percepción mucho más fundamental según la cual, estos seres que andan y viven “*sin vestidos, sin armas, sin hierro, sin aparente religión, sin conocimiento del valor de las cosas, carecen de cultura*”<sup>93</sup>. A estas primeras impresiones, aparentemente cargadas de cierta “benevolencia”, se sumarían otras mucho más terribles y justificadoras del genocidio. Así, en 1512 el fraile Tomás Ortiz señala:

*“Estas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades: (...) comen carne humana en la tierra firme; son sodométicos más que generación alguna; ninguna justicia hay entre ellos; andan desnudos; no tienen amor ni vergüenza; son estólidos alocados. No guardan verdad si no es en su provecho; son inconstantes; no saben qué sea consejo (...) Son bestiales y precianse de ser abominables en vicios (...) No son capaces de doctrina ni castigo (...) No tienen arte ni maña de hombres”.*<sup>94</sup>

De esta manera, los pobladores originarios, a ojos de los conquistadores, eran seres vacíos de humanidad, tanto en su condición de “buenos salvajes” como en su índole *caribe*; en consecuencia, ese estado de *no-ser* que les fue atribuido como intrínseca esencia de razas inferiores les hacía incapaces para fijar propiedad sobre esos espacios que milenariamente, habían territorializado y al que los europeos, fortuitamente, habían arribado.

Es por esta vía de pensamiento, que en su momento Locke llega a decir en su Tratado de Gobierno: “*Let him (the man) plant in some inland, vacant places of América*”<sup>95</sup>, con lo que pretende establecer el supuesto derecho del hombre (europeo) a ocupar y colonizar las pretendidas *tierras vacías* de América, ya que a su parecer, se trata de un territorio que podía considerarse como jurídicamente *vacío* al no encontrarse poblado

<sup>93</sup> Citado por J. J. Arrom, *Las primeras imágenes opuestas y el debate sobre la dignidad del indio*, en: De palabra y obra en el Nuevo Mundo I, Imágenes interétnicas, Miguel León Portilla (Compilador), Siglo XXI, España, p. 68

<sup>94</sup> Citado por J.J. Arrom en *ibidem*, p. 71-72

<sup>95</sup> Citado por E. Lander, en: *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*, en: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, UNESCO/FACES/UCV, Caracas, 2000, p. 21

por individuos que respondieran a los requerimientos de su propia concepción, es decir, *a una forma de ocupación y explotación de la tierra que produzca, sobre todo, derechos y, antes que nada, derechos individuales.*<sup>96</sup>

Ahora bien, si a lo anterior le sumamos el hecho de una inimaginable diversidad cultural con la que se topan los europeos en el continente, que en gran cantidad de pueblos y lenguas, encuentran ocupando sus particulares espacios territoriales a lo largo y ancho de la geografía americana, no podían resultar sino en una abominable contradicción a la idea del conquistador, que se sostenía sobre la base de un mundo supuestamente homogéneo o, por lo menos, susceptible de llegar a serlo, bajo la orientación y dominio de una sola religión y un mismo orden económico-político que, se entendía divina y naturalmente establecido a su favor.

En este sentido, podemos decir que el proceso de *vaciamiento* de cultura, y por tanto de humanidad, ejecutado en su momento por conquistadores y colonizadores europeos sobre poblaciones y culturas amerindias, fue la correspondiente respuesta al hecho mismo de la diversidad cultural que confrontaba de manera directa su idea de la universal homogeneidad. Vale decir, ante la presencia de la diversidad, la dominación colonial sólo se auto-justificaba en la medida en que *el otro* era *vaciado* de su ser cultural; por esa vía, desaparecía a su interlocutor/interpelante, o mejor, al desaparecer al *otro* la homogeneidad, aunque ficticia, surge como reanimación de un espíritu en crisis, pues,

*“el concepto cristiano de civilización mundial llevaba implícito el vaciamiento de un Continente. Por un lado significaba comprender programadamente al Nuevo Mundo como Continente vacío de historia, de comunidades reales y de vida; por*

---

<sup>96</sup> Citado por E. Lander en Ob. Cit., p.21

*otro, suponía la instauración en ese mundo vaciado del principio lógico y universal de una identidad trascendente y absoluta: el Yo vacío, el sujeto colonizador*<sup>97</sup>

Así pues, esta idea del *vacío* y la práctica del vaciamiento de culturas, resultó en una especie de pesada herencia ideológica para el proceso de conformación de las nacientes repúblicas que desde su origen, han sostenido y reproducido esa misma noción con que se levantó el discurso del imperio en su justificación de la conquista, despojo, apropiación y colonización del territorio americano. Es de este modo, que a la hora de la construcción de los Estados nacionales, el discurso con el que éstos se erigieron falsamente como estructuras unificadoras y, por encima de todo, homogeneizadoras de un pretendido *espíritu nacional*.

Por lo que muy a pesar de que la idea del Estado único y homogéneo, resulta una expresión directa del pensamiento liberal moderno, asimismo, puede muy bien ser traducida, en nuestro caso latinoamericano, como la manifestación de una continuidad del pensamiento colonial dentro de la nueva estructura de dominación política. Esto, sin lugar a dudas evidencia lo que Pablo González Casanova ha definido como *colonialismo interno*, ya que nuestros Estados nacionales han mantenido en el discurso y en la práctica, el vaciamiento y negación de la diversidad cultural que, se manifiesta en la existencia de los pueblos indígenas originarios que tercamente insisten en sobrevivir de acuerdo al ejercicio de sus particulares cosmovisiones y en sus propios territorios. Esto, muy a pesar de que ahora se encuentren enmarcados y bajo el dominio político de las clases en el poder de los Estados nacionales como parte de lo que éstos consideran espacio territorial de su soberanía económica y política.

---

<sup>97</sup> E. Subirats (1994), *El Continente vacío*, Siglo XXI Editores, México, p. 30

#### 4.3.2. El discurso del *vacío* en la Constitución Nacional venezolana.

**E**l discurso y la práctica del *vaciamiento* y negación de la diversidad de los Estados-nación liberal-modernos en América Latina, puede ser fácilmente detectable, tanto en la estructura de funcionamiento de los Estados mismos, como en los textos Constitucionales con que han sido fundadas y re-fundadas tales estructuras. Así, en lo que toca a las Constituciones Nacionales sobre las que se ha levantado y legitimado el poder del Estado en Venezuela, una somera revisión de las más importantes nos permitirán demostrar lo que consideramos una continuidad de la herencia de ésta idea original del pensamiento colonial, fortificada ahora por las ideas de la modernidad liberal.

En este sentido, es importante señalar que Venezuela como Estado-nación y, de acuerdo a la cantidad de textos Constitucionales por los que se ha regido, puede muy bien ser considerada como una República fundada y re-fundada en, por lo menos, unas veinticinco oportunidades si consideramos que a lo largo de nuestra convulsionada historia no menos de unos veinticinco textos Constitucionales han sido redactados y/o reformados de acuerdo a los deseos y aspiraciones de líderes que, circunstancialmente, han llegado a detentar el poder del Estado desde la separación de España, la Guerra de Independencia y el desprendimiento del proyecto de la Gran Colombia del Libertador Simón Bolívar.

Es por lo que, en este trabajo, nos referiremos muy particularmente a lo fundamental del contenido de tres de ellas sin dejar de mencionar al resto. Pero consideramos que son las Constituciones de 1858, 1961 y 1999, las que se corresponden a tres momentos históricos que, a nuestro parecer, resultan igualmente trascendentales en el devenir de Venezuela



como Estado-nación. Asimismo, porque tal como ya dijimos, el resto de los textos Constitucionales (así como otras reformas a textos constitucionales ya existentes), correspondieron más bien a alteraciones ordenadas por caudillos que, coyunturalmente, alcanzaron el poder y, por lo mismo, los cambios de contenidos fueron generalmente destinados a la legalización de la perpetuación del líder en el poder, lo que siempre resultó un tiempo breve; de tal manera que tales textos tuvieron una muy escasa trascendencia tanto para la sociedad venezolana en general y, como es de entender, mucho menos incidencia tuvieron para los apartados y diferentes pueblos indígenas del país.

Sin embargo, pudiéramos decir (y no exageraríamos), que en la totalidad de los textos constitucionales que se han sucedido a lo largo de nuestra historia republicana, se ha partido del principio de primacía de los derechos individuales como expresión de la ciudadanía dentro de la sociedad que de esta forma, se estima igualada en el discurso y dando por asentado la imposibilidad de cualquier derecho colectivo o comunitario. En este sentido, los pueblos indígenas estarían obligados a asumir estos mismos derechos individuales, para lo cual y antes que nada, deben renunciar a sus particulares cosmovisiones que por asentarse en principios *nosótricos*, se consideran una negación del individuo y por lo mismo, suelen representar una especie de estadio de *salvajismo incivilizado*. De manera tal que sólo integrándose a la cultura nacional (que en términos del lenguaje del poder del Estado no significa otra cosa que su desintegración como culturas diferentes), es como pueden ser sujetos de derecho y, por ende, acceder a la modernidad.

El propio Bolívar dicta una ley el 4 de octubre de 1820<sup>98</sup>, en la que confirma una idea suya esbozada en la Constitución de 1811, según la cual, al declarar la libertad ciudadana

---

<sup>98</sup> Documento de la Defensoría del Pueblo: <http://www.defensoriadelpueblo.gov.ve>.

de los indígenas, éstos quedaban exentos de pagar el tributo que era propio a la dominación colonial. Asimismo, mediante la misma ley, las tierras de los antiguos resguardos indígenas debían ser distribuidas entre éstos por familia y como su propiedad individual; por tanto, a falta de ingresos monetarios los ahora propietarios individuales y, por su derecho ciudadano, podían arrendarlas a aquellos productores no indígenas que en igual condición de *libre negociación*, debían pagar en efectivo a su indígena arrendador. De esta manera, los *ciudadanos* indígenas podían obtener dinero como para contribuir a sufragar los gastos del Estado, especialmente en lo que se refería al pago de maestros y párrocos, que dicho sea de paso, continuaban ejerciendo el papel de apoderados de los indígenas.

Para Bolívar se trataba, por una parte, de producir el efecto de ciudadanía en las poblaciones indígenas, lo que intentaba lograr a través de la eliminación del antiguo tributo colonial, pero también mediante la distribución unifamiliar y no comunitaria de las llamadas tierras de resguardo, buscaba generar derechos individuales sobre espacios territoriales, que para las comunidades indígenas sólo existen en tanto son comunitarios, compartidos y en suma, *nosótricos*.

Sin embargo, para el Libertador igualmente correspondía a la genuina expresión del ejercicio de los llamados derechos y deberes ciudadanos puesto que, por esta vía, las tierras adquirirían la propiedad de recurso de intercambio, que para los indígenas se constituía en el único medio capaz de generarle ingresos monetarios suficientes para cumplir con su, ahora, deber ciudadano para con el Estado, pues, con ello estaban obligados a cubrir los gastos en servicios de educación y de su representación legal ante la Nación. Dicho de otra manera, la supuesta “igualación” ciudadana de los pueblos indígenas, los borraba (teóricamente) como culturas diferentes a aquella que pretendía constituirse como única y homogénea.

A pesar de que (digamos así, para no herir gratuitamente algunos *patrioterismos*), el pensamiento del Libertador Bolívar seguramente pudo haber estado guiado por los más sanos propósitos, el resultado de su ley fue que en muy poco tiempo los arrendatarios de tierras indígenas terminaron usurpándolas y convirtiéndolas en su propiedad privada. Tal vez fue por esto mismo que luego, mediante un nuevo decreto presidencial, Bolívar deroga su anterior ley y re-establece el pago de tributos a las comunidades indígenas. Ello porque además, la experiencia le había demostrado que sin éstos aportes indígenas, el sostenimiento del naciente Estado resultaba a todas luces insostenible.

Ahora bien, es en 1858 luego del rompimiento de la Gran Colombia, que diputados de las Provincias de Venezuela reunidos en Convención Nacional, producen un texto Constitucional en el que se reafirma el espíritu liberal de su fundación republicana, se prescribe la condición única, unificada y homogénea de la nación venezolana y se confirma la herencia territorial colonial como espacio soberano al nuevo Estado-nación. Por ello, en su título primero se precisa que:

*Art. 3º El territorio de la República comprende todo lo que antes de la transformación política de 1810 se denominaba Capitanía General de Venezuela, con todos sus derechos y pertenencias...*<sup>99</sup>

Y continúa en el mismo tenor:

*Art. 4º Los territorios despoblados que se destinen a colonias, y los ocupados por tribus indígenas, no podrán ser separados de las provincias a las que pertenezcan por los congresos constitucionales y regidos por leyes especiales*<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> Constitución Nacional de la República de Venezuela de 1858: [www.defensoriadelpueblo.gov.ve](http://www.defensoriadelpueblo.gov.ve)

<sup>100</sup> *Ibíd*em

En otras palabras, la nueva república asume como su indiscutible herencia, todo el territorio conformado por el espacio de las diferentes regiones que habían estado bajo el poder administrativo y político de las antiguas y desaparecidas autoridades coloniales en la llamada Capitanía General de Venezuela. Más aún, refrendan con énfasis la heredad con todas sus pertenencias, que entre otras, sumaba las tierras de los llamados resguardos indígenas incluidos claro está, los propios pueblos indígenas allí ubicados.

No hay duda de que a los fundadores del nuevo Estado nunca les cruzó por la mente la posibilidad de una participación indígena en su proyecto y muchos menos, para la definición territorial. Pero muchísimo menos la oportunidad de rediscusión acerca de la propiedad de los territorios de los que los pueblos indios habían sido despojados por la dominación colonial y que ahora el nuevo Estado se apropiaba. Por el contrario, para los creadores del Estado nación venezolano, los indígenas y sus territorios se contaban como *pertenencias*, como objetos de propiedad, parte de la herencia colonial y nunca como sujetos o posibles participantes del proyecto republicano naciente. En este sentido, si los indígenas antes estuvieron controlados y dominados dentro de los resguardos y, bajo la figura del tributo estaban obligados a pagar al Señor Comendador, ahora el control y dominio, con todas sus implicaciones, era ejercido por la autoridad provincial o municipal de la República a su parecer, como usufructo indiscutible de una legítima herencia.

Por otro lado, queda claro también que la estructura del Estado es colocada por encima de las condiciones reales de ocupación territorial indígena y aún, de la distribución demográfica de la población venezolana en general, pues lo que se pretendía era controlar los llamados *territorios despoblados (vacíos)*, entre los que se contaban, por supuesto, los ocupados por los pueblos indígenas. Asimismo, se establecía la necesidad de colonizar

dichos espacios, tanto como ejercicio de soberanía del Estado sobre los mismos, como parte del ejercicio pleno del derecho de sus libres ciudadanos; por lo que definitivamente, quedaron para siempre sin efecto los antiguos decretos del Libertador y su idea de una ciudadanía para los pueblos indígenas como miembros de la República.

Al texto constitucional del 1858, le sigue el de 1864 en el que se introduce la idea de los indígenas definidos como seres *no civilizados* y, por tanto, sin posibilidad de acceso a los derechos de todos los ciudadanos, hasta que esa supuesta condición no fuera *probadamente* superada. Por esta misma vía transitan las constituciones de 1874 y 1881 en las que además, se llega a distinguir entre *indígenas no reducidos* y los *ya civilizados*. Más adelante, la de 1909 da continuidad a la idea y, por eso llega a dar rango constitucional a la contratación de misioneros capuchinos para que fueran éstos quienes se encargaran de la tarea de “civilizar” a los indios. De esta forma, la condición *salvaje* o *incivilizada* de las poblaciones indígenas va a persistir en todos los discursos constitucionales que se producen en los años de 1914, 1922, 1925, 1928, 1929, 1931 y 1945.

No obstante, es importante mencionar que, aún en vida del dictador Juan Vicente Gómez, se aprueba la llamada Ley de Tierras Baldías y Ejidos<sup>101</sup>, que tuvo la singularidad de permanecer vigente hasta la promulgación de la Constitución de 1961, a pesar de que en un nuevo salto de manos del poder en el año de 1947 se produce una correspondiente Constitución Nacional a la medida del nuevo gobierno y, en la que dicho sea de paso, se considera la necesidad de producir una legislación especial para generar la incorporación definitiva de los indígenas a la vida nacional.

---

<sup>101</sup> Gaceta Oficial del 3 de Septiembre de 1936, <http://www.defensoriadelpueblo.gov.ve>

Así, la Ley de Tierras Baldías y Ejidos de 1936, en su Artículo 3º, parágrafo 3º define como terrenos ejidos:

*“Los resguardos de las extinguidas comunidades indígenas. Respecto a estos terrenos se respetarán los derechos adquiridos individualmente por los poseedores de fracciones determinadas (...) y los derechos adquiridos por prescripción”<sup>102</sup>.*

Se refiere, claro está, a las usurpaciones de territorios indígenas realizados ya por antiguos arrendatarios, ora por nuevos invasores que por la vía de la prescripción judicial o por falta de litigio indígena en su contra, pasaron a convertirse en “legales” propietarios sobre espacios territoriales indígenas. Pero tal vez lo más interesante de esta Ley sea el hecho que, de forma taxativa y contundente, declara abiertamente como *extintas* a las comunidades indígenas. De tal manera, que esta definición sirvió de base para que la mayoría de los tribunales del país no dieran curso a litigios sobre tierras que así reclamaran “supuestos” indígenas, pues en todo caso, no era posible considerar judicialmente demandas presentadas por seres *legalmente inexistentes*. Se trataba de que ahora los pueblos indígenas demandantes, pudieran demostrar fehacientemente que resultaban de raíces originarias anteriores a la creación del Estado nacional vigente. En este sentido, la negación y vaciamiento de las culturas llegaba a su máximo nivel.

Llegamos así a la Constitución de 1961, que se distingue por producir un cambio importante en la visión del indio y de su lucha territorial en el discurso del poder del Estado nacional. Aunque, pudiera decirse, que en lo substancial la raíz ideológica de la Constitución de 1961 viene a ser la misma de todas las anteriores, en tanto da continuidad a la justificación “legal” y constitucional a la negación de la condición cultural diferenciada

---

<sup>102</sup> Ley de Tierras Baldías y Ejidos, [www.defensoriadelpueblo.gov.ve](http://www.defensoriadelpueblo.gov.ve), p. 2

de estos pueblos y, por ende, a la supuesta e intrínseca incapacidad para ejercer derechos territoriales; de igual modo, mantiene el criterio de la necesidad de integración (desintegración) indígena al interior de la llamada cultura nacional.

A pesar de lo anterior, la Constitución de 1961 presenta como nuevo elemento una asimilación conceptual de lo indígena a la problemática rural o campesina del país, manifiesta en la terrible existencia de latifundios que, por supuesto, tenían su origen en la herencia colonial, es decir, en el despojo territorial a los pueblos indígenas y en las sucesivas legalizaciones a la usurpación e invasión de sus espacios. Sin embargo, tal caracterización constituirá una muy particular continuidad en el proceso de vaciamiento y negación de la diversidad cultural enmarcada en lo que se consideraba como el nuevo contexto de la modernidad, para el que la presencia de comunidades indígenas persistiendo en sus tradicionales formas de vida y producción, representaban especies de arcaísmos que debían ser superados.

Así, para el nuevo Estado venezolano plasmado en el discurso de la Constitución del 61, los indígenas debían ser conducidos a abandonar su *ser cultural*, lo que de cierto implica la obligatoriedad de dejar en el pasado hasta olvidarlas, sus particulares cosmovisiones y cosmovivencias, al mismo tiempo que se integran de forma definitiva al conjunto de la sociedad nacional. Para el logro de este (des)propósito, lo primero era producir una definición de lo indígena como parte de un pasado ya superado a través de un supuesto mestizaje que los disolvía en el conjunto cultural nacional, que así se conformaba como una concluida “mezcla de razas”. Por otro lado, la consistente presencia de “algunos reductos” que insistían en asumirse como indígenas originarios se les definía, no a partir de sus irrefutables diferencias culturales con respecto a la cultura mayoritaria, sino por la

supuesta proximidad con uno de los sectores integrantes de la sociedad nacional: los campesinos. Por esta vía, para el Estado los pueblos indígenas en todas sus dimensiones pasaban, casi automáticamente, a engrosar las filas del sector de los campesinos pobres o mejor, de los muy pobres, puesto que carecían de tierras.

Lo anterior no puede ser interpretado sino como una particular forma de dar continuidad al proceso de vaciamiento y negación de la diversidad cultural representada por los pueblos indígenas del país; asimismo, como la terca búsqueda de una homogeneidad cultural concebida como vía expedita para el definitivo abandono del pasado *bárbaro* y el irreversible ingreso del país a la moderna civilización occidental. En fin, se trata de lo que muy exactamente describiera Héctor Díaz-Polanco como:

*“la preocupación temprana y reiterada, que en algunos casos alcanza el rango de obsesión política, por el carácter “incompleto” o “inauténtico” de la nación misma, dada la persistencia de los grupos étnicos. Y en segundo término, como corolario de lo anterior, la búsqueda afanosa de las fórmulas que permitan “completar” o “integrar” a sociedades cuyo tejido es socio-culturalmente heterogéneo, esto es, la observación de tal heterogeneidad como un estigma, como un defecto de la nación que debe ser superado”.*<sup>103</sup>

De esta manera, para el Estado-nación surgido en 1961, la cuestión indígena y la lucha nunca abandonada por sus territorios, era considerada como producto de esa heterogeneidad insoportable y, por eso mismo, sólo posible de ser resuelta atendiéndola como parte del mismo nudo problemático anti-desarrollo, y como parte del contexto de los llamados “problemas del desarrollo agrario y campesino nacional”. Es por lo que en su artículo 77 éste declara:

---

<sup>103</sup> H. Díaz-Polanco (1991), *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indígenas*, Siglo XXI Editores, México, p. 17.



*“El Estado propenderá a mejorar las condiciones de vida de la población campesina. La ley establecerá el régimen de excepción que requiere la protección de las comunidades de indígenas y su incorporación progresiva a la vida de la Nación.”*<sup>104</sup>

A partir de entonces, se establece el criterio que hace posible mediante una especie de mágico acto del lenguaje constitucionalista, transformar al indígena en campesino, lo que ciertamente no se corresponde sino a la continuidad del vaciamiento del *ser cultural* que los conforma como pueblos diferentes y, por esa misma vía, hacer posible, aunque sólo fuera teóricamente, una Venezuela homogéneamente convenida.

A este criterio se buscó además dotarlo de una base “científica” o, por lo menos, sustentarlo en el lenguaje y los recursos teóricos y metodológicos aportados por las ciencias sociales. No en balde, inmediatamente luego de instaurada esta Constitución, el Estado se dedicó a crear diferentes aparatos académicos y científicos destinados a hacer viable la sustentación teórica y práctica de tal principio. En este sentido y, por sólo mencionar al más importante de ellos, correspondió al Instituto Nacional del Folklore demostrar la existencia de un único *espíritu nacional* representado en el personaje del “llanero” que, de esta forma, fue convertido en una especie de arquetipo del buen mestizo, capaz de resumir en su ser a la totalidad del país, culturalmente hablando y secundado en todas sus expresiones folklóricas, fue transfigurado sin discusión, en la representación simbólica del *ser cultural nacional* ya total e ideológicamente homogeneizado.

Luego de la Constitución de 1961, en Venezuela se incentivó el debate acerca de las *raíces* culturales y la identidad nacional, entre cuyos componentes, la llamada “raza” indígena se considera parte importante de la mezcla, pero que para bien del país, el proceso

---

<sup>104</sup> Constitución Nacional de la República de Venezuela, 1961: [www.defensoriadelpueblo.gov.ve](http://www.defensoriadelpueblo.gov.ve), p.5

histórico había logrado disolver definitivamente en lo que se entendía como la identidad del venezolano moderno. No obstante, en su artículo 61 esta Constitución establecía que: “*No se permitirán discriminaciones fundadas en la raza...*” y, en su artículo 65: “*Todos tienen el derecho a **profesar su fe religiosa** y de **ejercitar su culto**, privada o públicamente, siempre que no sea contrario al orden público o a las buenas costumbres*”. Como es de apreciar, la idea central del discurso sobre el que se levantó todo el sistema de dominación colonial/imperial permanece intacto en el pensamiento de los modernos constructores del llamado sistema democrático en Venezuela surgido a partir de 1961. Nos referimos a la idea de *raza*.

Y es que no podía ser de otra manera, pues toda la historia posterior de América se estructura de acuerdo a dos procesos articulados: la organización colonial del mundo cuya base la ofrecía el concepto de “raza”, y el de la modernidad, que para ese momento se definía en virtud de la idea del “desarrollo”<sup>105</sup>. Así, en todo el continente fue impulsado, entre otros, el paradigma de la Reforma Agraria como parte esencial del programa general de implantación del llamado Estado de bienestar establecido en el mundo luego de la Segunda Guerra Mundial. Se entendía que esta Reforma representaba uno de los pasos necesarios para que los Estados considerados como rezagados, producto entre otras causas estructurales, la supuesta débil conformación cultural que les imponía la presencia en el seno de sus sociedades de unas “razas” inferiores y grupos de culturas que, aún persistían en mantener formas “arcaicas” de vida en espacios que de esa forma no dejaban de ser tradicionales, negándose a la modernidad y al progreso. De esta manera, se planteaba como

---

<sup>105</sup> Ver E. Lander (2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, UNESCO/UCV, Caracas.

una necesidad del Estado la disolución de estos pueblos y culturas mediante un proceso de integración (desintegración) dentro de las llamadas culturas nacionales. Para ello, su conversión en miembros del campesinado rural permitía por un lado, negar la particularidad de su lucha territorial al tiempo que generaba procesos de supuesta integración interna en función de fortalecer a los Estados nacionales, que por esta vía, serían capaces a su vez de incorporarse sin más retrasos, al moderno e intenso movimiento progresista del nuevo sistema-mundo.

Deberíamos llegar así a la revisión del último de los discursos del Estado venezolano expresado en la Constitución Bolivariana de 1999. Sin embargo, dadas sus vinculaciones al contexto histórico dominado por la renombrada globalización y el resurgir de las políticas liberales en el sistema-mundo, preferimos dejar su comentario para lo que será la última parte de esta tesis. En todo caso y para concluir, es posible decir que, desde el lenguaje del poder del Estado, la negación de la diversidad y el vaciamiento de culturas representan la justificación de una homogeneidad ficticia, resultando una continuidad del pensamiento colonial de despojo al que persisten en resistir desde sus cosmovisiones los pueblos indígenas del país y de todo el continente.

#### 4.4. Re-territorialización y reconstrucción de identidades.

##### 4.4.1.- Desaparición y Reparición añú en las aguas del Lago.

**D**ice el Indio Miguel: “*El wayuu es agricultor y nosotros somos pescadores añú, paraujano. Paraujano quiere decir: pescador de ribera, pescador ribereño, de la ribera del lago pues. Todavía vivimos de la pesca y del mangle (...) Fuimos los primeros venezolanos porque a Américo Vespucio se le pareció esto a Venecia, una Pequeña Venecia y, de ahí nació el nombre de Venezuela. Así que los primeros y verdaderos venezolanos somos nosotros: los añú. La identidad no se ha perdido, seguimos siendo añú*”<sup>106</sup>.

Y luego, como para refrendar sus palabras, canta:

*“Soy hijo de pescador  
de guajiro y paraujano  
como desciende el zuliano  
bajo este cálido sol.  
Aquí forjé mi labor  
de indiscutible rancho”<sup>107</sup>,  
de pescador y manglero  
que corta y comparte mano  
pues todos somos hermanos  
en estas aguas de Dios...”<sup>108</sup>*

De esta forma, uno de los representantes más respetado por todas las comunidades añú, deja por sentado el por qué de la persistencia de su cultura, muy a pesar de los cambios

<sup>106</sup> Miguel Ortega (El Indio Miguel), uno de los más populares decimistas añú. La presente conversación fue grabada por estudiantes de la Cátedra Literatura y Cultura Indígena de la Escuela de Letras de la Universidad del Zulia, en la comunidad de Santa Rosa de Aguas, muy próxima a la ciudad de Maracaibo. (1991).

<sup>107</sup> **rancho**: se refiere a vivir en el “rancho”, nombre criollo de la casa palafítica y, por extensión, de cualquier casa de gente pobre.

<sup>108</sup> La estrofa corresponde a una décima muy popular entre las comunidades añú, y que de alguna forma, parece haberse constituido en su “himno” particular, pues ciertamente, define lo que consideran la esencia de su identidad cultural.

inducidos por efectos de una dominación a la que, muy bien sabe El Indio, han estado sometidos los añú. En este sentido, deja en claro que la persistencia cultural se sostiene, encima de todo, por la permanencia de una forma de vida que, en primer término, se manifiesta a través de una particular *labor (hacer)* de “ranchero”, es decir, por *el hacer* añú de la casa palafítica y, por supuesto, de vivirla y habitarla en todas sus dimensiones.

En segundo lugar, a *un hacer que lo hace* vivir de la pesca y del corte del árbol del manglar, lo que por demás y en tercer término, requiere de una *capacidad de cortar y compartir mano* con todos aquellos que, de una u otra forma, *se hacen* presentes sobre el espacio de las aguas que por su condición de madre universal por excelencia, a todos hermana mediante *su propio hacer*.

Por otro lado, se entiende que estas manifestaciones del *hacer* añú, resultan de una *labor forjada*, es decir, de una esforzada construcción que por su dedicación está más allá, y supera cualquier definición resultante de una eventual filiación genética. Vale decir, se ratifica que la condición para ser *hombre de agua* es, por sobre todo, el resultado de un impecable ejercicio del *hacer que hace* a los añú; de tal manera, que es por ello que si de definir al *ser venezolano* se trata, serían indiscutiblemente los añú *los primeros y verdaderos* con la cualidad para tal gentilicio, ya que fue por la traducción que los *ayouna* hicieron acerca de su fundamental *hacer*: la casa palafítica, por medio del cual *los otros* pudieron así nombrar el espacio territorial de lo que ahora es el Estado nación conocido como Venezuela.

Ahora bien, es importante señalar que la actual población palafítica de Santa Rosa de Agua, lugar desde donde habla el Indio Miguel, resulta de una refundación realizada por los añú aproximadamente hacia fines del siglo XVII, pues como se sabe, ante la presencia

de la conquista europea en el siglo XVI, la región de la actual ciudad de Maracaibo, tanto en tierra firme como en las riberas del lago era territorio ocupado tanto por poblaciones wayuu como añú, quienes ante la arremetida europea se vieron obligados a desplazarse, dispersándose hacia la región nor-occidental del lago. Sin embargo, el poblado de Maracaibo fue fundado y abandonado en dos ocasiones por los conquistadores europeos, esto permitió a las poblaciones autóctonas retornar al mismo. Así, no es sino en la tercera de sus fundaciones<sup>109</sup> que la ciudad de Maracaibo se establece de manera definitiva, por lo que el retorno de los añú a sus proximidades sólo se va a producir bien entrado el siglo XVII. De tal manera que la actual Santa Rosa de Agua se corresponde con la estabilización de la última de las fundaciones de la ciudad de Maracaibo, ya bien asentado el periodo colonial en todo el territorio de la entonces Capitanía General de Venezuela. En este sentido es posible decir que, a cada una de sus fundaciones, correspondió a su vez un obligado desplazamiento y un eventual retorno de la población añú al lugar, en una especie de reterritorialización del mismo.

Este fenómeno, sin lugar a dudas ha tenido una continuidad histórica tanto para las poblaciones añú como para otras culturas de la cuenca desde la conquista hasta el presente. En efecto, a mediados de los años 70 nos tocó atestiguar el desplazamiento de una comunidad añú del sitio conocido como Motatán del Lago. Se trataba, según el testimonio de uno de sus habitantes, del tercer abandono de ese lugar donde el río Motatán desemboca en el Lago de Maracaibo<sup>110</sup>. Las causas del éxodo se relacionaban con el restablecimiento

---

<sup>109</sup> Ver: Juan Besson, *Historia del Zulia*. Ediciones del Banco Hipotecario del Zulia, 1973; A. Romero Luengo, *Maracaibo...un poco de su historia*, Ed. Comercial Belloso, 1985; R. Díaz, *¿Quién es Maracaibo?*, EdilUZ, 1984; G. Ocando Yamarte, *Historia del Zulia*, Ed. Arte, Caracas, 1986.

<sup>110</sup> J. Quintero Weir, *Motatán de Agua: el éxodo*, reportaje periodístico, Diario El Zuliano, Maracaibo, 1980.

de las operaciones de la refinería petrolera de San Lorenzo, lo que indujo a muchos de los hombres a desplazarse hasta ese pueblo en busca de trabajo en la industria petrolera y, con ellos, toda su familia. Y esto porque además, la sedimentación del río había bajado enormemente los niveles de pesca a tal punto, que finalmente todos debieron irse del lugar, quedando solitario y en penitente cuidado de la iglesia palafítica uno solo de sus antiguos habitantes: Manuel Bracho<sup>111</sup>. Sin embargo, una década después, en medio de una incursión de pesca por la zona, pudimos atestiguar el momento en que justo en el mismo sitio una reocupación acontecía. Por supuesto, se trataba de un grupo de nuevos pobladores que, indudablemente y por diferentes vías, estaban vinculados a los antiguos moradores y a su memoria del lugar que ahora estos re-fundaban, luego de una momentánea ausencia.

Todo lo anterior viene al caso que nos ocupa por cuanto, si partimos de la idea según la cual toda cosmovisión conforma una especie de *etnosistema*, que en sí mismo es profundamente relacional, ello implica que cualquier desplazamiento territorial provoca cambios en el ámbito que circunda a la comunidad (*etnosfera*), en el ambiente sociocultural donde ésta se emplaza, lo que induce a reformulaciones o a reacomodos identitarios. Es a este proceso al que algunos autores definen como de *etnogénesis continua*<sup>112</sup>. Sin embargo, esta etnogénesis opera generalmente dentro de unos marcos conceptuales, simbólicos y hasta prácticos, que la cosmovisión de la cultura provee. En este sentido, muy a pesar de los cambios culturales que efectivamente se producen con regularidad al interior de un pueblo, no menos cierto es el hecho que ante el desplazamiento, la reconfiguración de la identidad

---

<sup>111</sup> El testimonio de Manuel Bracho con la memoria de las *apariciones y desapariciones* del pueblo de Motatán del Lago, quedó recogido en mi novela *Axuduara*, editado por Editorial Planeta, Colección Andina, Caracas, 1991.

<sup>112</sup> J. Manuel Cabezas López, *Frontera, territorio e Identidad: los etnosistemas*. Nómada N°8, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, [www.ucm.es/info/especulo/numero25/frontera.html](http://www.ucm.es/info/especulo/numero25/frontera.html)

sigue la ruta que orienta la necesidad de su sostenimiento dentro de la cosmovisión originaria, que así parece fijar al grupo en cuestión a una particular y permanente reafirmación y persistencia en lo que considera como más representativo de su identidad. De allí que aún en medio del peor de los desplazamientos (el desarraigo de las culturas africanas en América, por ejemplo), la búsqueda de ese lugar, capaz de reproducir en la medida de lo posible la perspectiva de visión originaria de la cosmovisión que lo conforma en su identidad, se convierte en el más complejo y profundo proceso de etnogénesis que hace posible el hecho de la resistencia en todas sus dimensiones, para la persistencia de la cultura.

Consideramos que esto es lo que explica el recurrente fenómeno mediante el cual, unos y otros añú de diferentes generaciones, busquen poblar y repoblar aquellos mismos lugares de los que, ya sea por presiones externas (léase Conquista y Colonización, guerras de resistencia, industrialización petrolera y demás políticas del Estado nacional), ya por condiciones propias de los lugares o por intereses propios del grupo, han terminado por desplazarse de los mismos pero en determinados momentos, retornan a ellos para reterritorializarlos como parte de una, a veces, desesperada necesidad de reconstrucción y reconstitución *nosótrica* de su identidad.

El hecho en sí, es que siempre se vuelve a ellos, ya por vía del imaginario (caso de los africanos en América), ya por reocupación de su espacio territorial tradicional; lo que se traduce en una refundación que por supuesto, estará marcada por las posibles condiciones impuestas por el nuevo contexto histórico y cultural. Pero he allí que es ese el lugar donde el grupo parece sentirse libre de reconfigurarse en los términos de su cosmovisión y, por esa vía, en el ejercicio de su tradicional cosmovivencia, persistiendo de este modo (aún en



medio de los cambios asumidos a través de elisiones o adiciones culturales), en lo que considera, asienta la continuidad de su genuina identidad cultural.

Pero, volviendo a nuestro Indio Miguel, en sus palabras se evidencia la intención de reafirmar una memoria que sabe propia de los añú y que él asume como añú. Esto, a pesar de reconocer que apenas podía recordar algunas palabras de su antigua lengua materna. Entonces, con visible esfuerzo, logró pronunciar: **Kepenke** (*café*); **Karákar** (*Pez Carpeta*); **Jarute** (*Machete*); **Meyakarü** (*Cuchillo*), hasta darse por vencido al no poder recordar más. Sin embargo, jamás puso en duda su condición de *hombre de agua*, por lo que el hecho del olvido de la lengua materna (cosa que ocurre para todos los habitantes de la comunidad añú de Santa Rosa de Agua), no le impide en modo alguno, asumirse como añú y, aún como “indio”.

Por el contrario, al precisar exactamente lo que considera expresa el *hacer* de los *hombres de agua*, nos está hablando del pleno ejercicio de su identidad, la que no es posible sin *haceres* como la pesca, la casa palafítica y otra que no enuncia pero que se encarga muy bien de ejecutar. Nos referimos al canto interpretado, que a pesar de tratarse de una composición elaborada en base a una estructura poético-musical de origen hispano como la décima, tanto por su contenido como por la disposición y habilidad para su realización, pareciera responder a la continuidad de otro fundamental aspecto del *hacer que hace* a los añú y que está vinculado a su idea acerca de la otra forma de *cortar lengua* (hablar), es decir: el *atareeinkiite jounükü*<sup>113</sup>. No de balde, hacer y contar historias en la forma de décimas ha convertido a los añú en prolíficos y reconocidos compositores e intérpretes de

---

<sup>113</sup> Una definición más extensa de este tipo de *corte de lengua* entre los añú, lo presentamos en nuestra tesis de Maestría: *Pensamiento y Tradición oral de Los Hombres de Agua: el pensamiento añú en su lengua y literatura*, UNAM, México, 2005.

este género, puesto que este arte revela la resistente reafirmación y defensa del *hacer que hace* a una parte fundamental de su identidad cultural, a su *wakuaipawa*: el *areei* (el cantar).

En efecto, aún cuando la estructura de estas composiciones sea de origen hispano, no hay duda, la misma sufre una especie de, vélgase el término, *añuización*, ya que el peso de la cosmovisión de los hombres de agua se impone en el contenido y, aún, en algunos giros verbales que siendo interpretados en castellano evidencian formas correspondientes a la sintaxis de la lengua materna; asimismo, la reiteración de relatos, acontecimientos históricos, leyendas, mitos y hasta eventos de la cotidianidad añú que así se convierten en extraordinarias consejas asumidas y popularizadas, no sólo entre los añú sino también, por buena parte de la población mestiza de la ciudad de Maracaibo.

Es por esto mismo que, podemos afirmar, a pesar de la evidente desaparición de la lengua materna en comunidades añú como las de: Santa Rosa de Agua, Congo Mirador, Ologá, San Timoteo, Ceuta, Motatán del Lago, Moporo y Tomoporo, éstas corresponden a reterritorializaciones relativamente recientes de antiguos espacios, así como de otros lugares de la región donde ha operado una peculiar reaparición de la cultura, motivo por el cual y, tal como recientemente ha reseñado el antropólogo Roberto Lizarralde:

*“La vida de la mayoría (...) se sigue desarrollando sobre el agua (...). El pescado constituye siempre la base de su subsistencia; también lo comercializan cumpliendo un papel importante en su suministro al mercado regional”*.<sup>114</sup>

Y más adelante afirma que, por ello:

*“La población añú actual es el cuarto grupo étnico más grande del país. Esta cifra, que supera ampliamente las anteriormente asignadas a los añú, se logró determinar*

---

<sup>114</sup> R. Lizarralde (2003), Los Añú, [http://www.gobiernoonlinea.ve/venezuela/perfil\\_historia6\\_a.html](http://www.gobiernoonlinea.ve/venezuela/perfil_historia6_a.html), p.1

*gracias al operativo preparado para el censo de la población wayuu, el cual barrió en forma sistemática los municipios Mara y Maracaibo –donde los añú se encontraban. En éste se incluía el sector poco conocido de Curarire/Río Palmar”<sup>115</sup>.*

Por si fuera poco, la tan anunciada desaparición de la lengua añú (Jahn en 1927-28; Wilbert en 1954; Patte en 1986), se ha topado con un inusitado re-encuentro de los añú con su propia identidad y, por esa vía, con la necesidad de una recuperación lingüística. De hecho, hemos sido testigos del programa de revitalización lingüística que algunos hablantes ancianos y jóvenes, apoyados por un equipo de lingüistas de la Universidad del Zulia han emprendido en la Laguna de Sinamaica, pero que por intermedio de las alianzas familiares y el regular desplazamiento en las actividades de pesca, se ha ido extendiendo a casi la totalidad de las comunidades añú repartidas en todo el lago de Maracaibo y ríos aledaños. Este proceso es lo que ha llevado al lingüista Esteban Emilio Mosonyi a señalar que:

*“pese a tan nefastos pronósticos, nos vimos recientemente frente a una sorpresa que le dio un nuevo giro muy poderoso a los acontecimientos ulteriores (...). Por un lado, el pueblo añú ha despertado de su letargo cultural con un ímpetu imposible de prever y con toda la disposición anímica y vital de luchar por su total recuperación cultural y lingüística, sin por ello rechazar su inserción, en su carácter de ciudadanos venezolanos, dentro de lo que constituye la totalidad poblacional del estado Zulia...”<sup>116</sup>*

Las motivaciones para este *despertar cultural*, éste *ímpetu* y *disposición anímica* y *vital* de los añú no responde, como veremos en nuestra última parte, a cuestiones inusitadas e insospechadas como supone el maestro Mosonyi; sino que por el contrario, se trata de una natural reacción a causas muy concretas, vinculadas a nuevos y definitivos proyectos y

---

<sup>115</sup> Ibidem. p.1

<sup>116</sup> E.E. Mosonyi y J. Pocaterra (2004), *Experiencias recientes de revitalización lingüística en la Venezuela Indígena*, Ponencia presentada en el Forum Universal de las Culturas, Cataluña, España, [http://www.linguapax.org/congres04/pdf/2\\_mosonyi\\_pocaterra.pdf](http://www.linguapax.org/congres04/pdf/2_mosonyi_pocaterra.pdf)

procesos de desterritorialización adelantados por el Estado venezolano, y, que a todas luces, representan decisiones mortalmente condenatorias a la persistencia de este pueblo, de allí el reforzamiento de su resistencia.

Sin embargo, conformémonos por el momento con decir, que al contrario de lo que muchos habían venido anunciando apocalípticamente durante las últimas décadas como la inevitable e inexorable extinción de los añú, éstos, a pesar de la palabra de las ciencias, insisten en reaparecer; ya en sus antiguos lugares, de donde fueron en algún momento desplazados; ya en nuevos y desconocidos sitios insospechados por los *censores* del Estado, y en los que tercamente insisten, en medio de los nuevos contextos histórico-culturales en reconfigurar su cultura, la que manifiestan no sólo a través de la persistencia en su forma particular de vida: la casa en el agua y la pesca, sino también a través de medios como las composiciones poético-musicales, que en la forma de décimas castellanas, ya forman parte de *su hacer que los hace añú*, y por medio de las cuales, logran reanimar elementos de su universo nativo, reafirmandose de esta forma en lo que constituye su visión del mundo.

Y, esto es así porque tal como señala Carlos Huamán a propósito de la música quechua, “*es posible rastrear (en las composiciones musicales) sus visiones del mundo considerando que éstas se han mantenido, aunque con ciertos cambios, a lo largo de la historia y les ha dado cohesión y unidad identitaria*”<sup>117</sup>. Y, además porque, “*las cosmovisiones no se limitan al pensamiento sino que repercuten en todas las facetas de la vida*”<sup>118</sup>, pues como también señala Lenkersdorf: “(la cosmovisión) *se hace presente en las percepciones, en la razón o en la lógica del pensamiento, en la política, la economía, la*

---

<sup>117</sup> C. Huamán (2006), *Atuqkunapa Pachan: Estación de los zorros*, CCyDEL-Unam, Editorial Altazor, Lima, p. 12 (Los paréntesis son nuestros).

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 12

*sociedad y la cultura*”<sup>119</sup>. En definitiva: “*Las cosmovisiones no sólo se piensan, también se viven*”<sup>120</sup>.

De tal manera que aún cuando determinadas comunidades aún han sido una y otra vez desplazadas de sus lugares o espacios territoriales tradicionales, es decir, a pesar de la desterritorialización a la que han sido sometidos, una reterritorialización pareciera seguir a cada una de ellas; la mayoría de las veces, ésta se manifiesta en su refundación en los mismos lugares de los que han sido desplazados. Pero también, y fundamentalmente, mediante su insistencia en reanimar su cosmovisión y cosmovivencia particulares, las que parecen imponerse a pesar de los cambios culturales correspondientes al proceso mismo de desterritorialización/reterritorialización haciendo posible la reaparición de la cultura en aquellos sitios donde se daba por hecho, había definitivamente desaparecido.

Por tanto, finalmente debemos resaltar el hecho de que esta reterritorialización no sólo está vinculada expresamente a la acción de recuperar los espacios territoriales supuestamente perdidos, sino también con el proceso de reconfiguración de la cultura en todas sus dimensiones, ya sobre un nuevo espacio así territorializado en un contexto histórico-geográfico diferente, o sobre los antiguos lugares reterritorializados bajo el apego y seguimiento de los elementos constituyentes de la cosmovisión originaria del grupo. Es en este sentido que, creemos justo terminar diciendo junto a Huamán:

*“si bien la población sufre un proceso de cambio cultural paulatino, también se observa que un gran sector reafirma su identidad sociocultural, ya sea en sus lugares de origen o en sus nuevos lugares (...); en tal sentido, viajar musical, corporal o mentalmente a la tierra madre, les enciende el “leño” de la memoria”*.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> C. Lenkersdorf (1998), *Cosmovisiones*, UNAM, p. 12 (Los paréntesis son nuestros).

<sup>120</sup> C. Huamán, ob. Cit., p.12

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 30

#### 4.4.2.- Memoria del Bohío.

**C**uenta Mélida, esposa de Antonio Ashibatri de la comunidad de Bakúbarí, que cuando llegaron los agrimensores de la Comisión de Demarcación de Tierras Indígenas enviados por el gobierno nacional, ella dijo a uno de ellos: “*Vayan a medir El Bohío*”. El hombre, sorprendido, le respondió que eso no podía ser, porque esa hacienda producía mucho queso, mucha leche, mucha carne. Mélida no entendió qué tenían que ver esas razones con la medición de las tierras de la comunidad y, por eso, le insistió: ¡*Vayan a medir El Bohío!* Y el hombre que no, que allí se producía mucha leche, mucha carne, mucho queso. Hasta que, dice Mélida: “*Me cansé de que me dijera: Ahí hay mucha carne, mucho queso, mucha leche, ya no aguanté más y, cuando me lo volvió a decir, le di duro por el pecho*”<sup>122</sup>.

El técnico, por supuesto, desconocía (y según los jefes de la Comisión no tenía por qué saberlo), que “El Bohío”, hoy una gran hacienda que en efecto produce carne, leche y

---

<sup>122</sup> Conversación grabada en la comunidad de Bakugbarí durante nuestra estancia en la Sierra de Perijá realizada entre julio y septiembre de 2006. En este recorrido fuimos acompañados por el Maestro Lusbi Portillo, catedrático de la Universidad del Zulia y director de la ecologista Sociedad Homo et Natura, que lideriza la lucha de las comunidades wayuu del río Socuy en contra de la explotación de carbón en tierras indígenas de la Sierra. Casualmente, nuestra estancia coincidió con el trabajo de medición de tierras barí, que supuestamente debía realizar la Comisión de Demarcación del Gobierno Nacional, en cumplimiento de la Ley de Hábitat Indígena. En este sentido, tuvimos la oportunidad de constatar no sólo el hecho de que la demarcación realizada por la Comisión estaba sesgada por una decisión previa del Gobierno de reconocer derechos de propiedad a ganaderos que ocupan tierras de estas comunidades y por lo que éstas terminarían perdiendo “legalmente” parte importante de sus tierras; sino que además, se reconocía el mismo derecho a empresas transnacionales sobre espacios territoriales indígenas, por demás otorgados previamente en concesión por el Estado en función de su explotación minera. El encuentro en la comunidad de Kumanda con los miembros de la Comisión, encabezados por el sociólogo Daniel Castro, fue conflictivo y de violenta discusión, al punto que, el acto programado por Chávez para el día 12 de octubre, en el que pretendía en plena campaña electoral entregar títulos de tierras sobre la base de esta medición “chimba” (como le dicen los barí), fue definitivamente cancelado, pues se esperaba una muy fuerte protesta de las comunidades barí. Hasta ahora, toda medición de tierras indígenas ha sido suspendida por parte del gobierno, en una especie de táctica dilatoria para ganar tiempo que permita doblegar a algunos miembros de las comunidades mediante regalos. Sin embargo, el grueso de los barí están decididos a defender sus últimos territorios y, según sus palabras, ésta lucha pudiera llevarlos a una nueva y definitiva guerra con los labaddó.

queso, fue hasta hace muy poco (años 1950), y desde muchísimos años antes de la llegada de los *labaddó*, el centro desde el cual partían los espacios territoriales correspondientes a la comunidad barí de *Bakugbarí*.

Allí pueden observarse aún, chamuscados, pero firmemente clavados en la tierra, los palos centrales de lo que fue el antiguo “bohío” o *Suagkaëg* (*casa colectiva*) de esa comunidad. He ahí que permanecen, mostrando en sus quemaduras, los estragos genocidas cometidos en contra de este pueblo por antiguos colonos que de esta manera, despojaron de sus tierras a sus originarios habitantes. Asimismo, sirven de marca a la historia y memoria de los barí sobrevivientes como Mélida, Antonio Ashibatri, Joaquín Arostomba, el *Ataída Domingo*<sup>123</sup>, y todos los que no olvidan que se vieron obligados a pelear una guerra atroz y en desventaja contra la invasión *labaddó* (*entiéndase: gringos, soldados y criollos; en definitiva: blancos*). Pero, sobre todo, los quemados restos del *Suagkaëg* señalan que, sólo a partir de allí, la comunidad siempre habrá de entender los límites de su territorio y por lo mismo, es que hoy justamente lo reclaman.

Por su parte, Mélida tampoco podía entender el por qué de la negativa del perito encargado de la medición bajo el argumento (para él bastante sólido), de que en la hoy hacienda “El Bohío”, había *mucho queso, mucha carne, mucha leche*. Por eso, hastiada de escuchar la misma respuesta como negación de lo que considera natural justicia, no soportó más, y le dio “*fuerte, por el pecho*”. Dicho sea de paso, es de imaginar que el golpe ha debido ser terrible para el agrimensor, toda vez que estas mujeres barí son capaces de cargar sobre su espalda y, atados a su cabeza, unos dos racimos de plátano; al tiempo que

---

<sup>123</sup> *Ataída Domingo* aún tiene y, siempre que lo visitamos nos lo muestra (obligándonos a tocarlo en su, a pesar de la edad, fuerte espalda), el plomo no disuelto de un disparo de rifle *labaddó*. Y luego que lo tocamos, siempre concluye diciendo: *¡Labaddó no acaba la guerra, hasta que no se acabe este plomo!*

atados al cuello y colgando sobre sus pechos transportan a sus bebés, algunas -por si esto fuera poco- son capaces de llevar en sus brazos pesados manojos de yuca. Vale decir, se trata de mujeres muy pero muy fuertes.

Sin embargo, lo que tanto Mérida como el técnico encargado de la medición (de quien pudiéramos decir, hipotéticamente, intentaba realizar su trabajo “honestamente” y según lo pautado en la Ley de Hábitat Indígena elaborada y promulgada por el Gobierno Nacional), no sabían, es que a pesar de ellos mismos, ambos en sus respectivas posiciones se soportaban sobre perspectivas de visión e interpretaciones acerca del problema de la tierra, evidentemente, vinculadas a cosmovisiones radicalmente contrapuestas.

Para Mérida estaba claro que se trataba de la justa y necesaria recuperación del territorio perdido, luego de una cruenta guerra en la que la gente de Bakúgbarí estuvo siempre en absoluta desventaja; es decir, luego del asesinato indiscriminado y masivo de sus parientes y aliados. No obstante, una vez sellada la paz, cada uno de los grupos barí regresaron a los lugares de origen de las diferentes comunidades; muchos de ellos, aún marcados por los restos de sus antiguos bohíos, tal como es el caso de la comunidad de Bakugbarí. Pero allí se encontraron con haciendas establecidas que, mediante la tumba de montañas habían levantado potreros para la cría de ganado. De esta manera, algunos grupos al reestablecerse, quedaron prácticamente atrapados dentro de los potreros de las haciendas usurpadoras de sus territorios.<sup>124</sup>

---

<sup>124</sup> El caso de las comunidades de Río Negro (Senkaëg) y de Kumanda son emblemáticos de esto que decimos. En efecto, ambas comunidades se encuentran dentro de potreros de actuales haciendas. Senkaëg ocupa dos potreros de la Hacienda “Buena Vista”, mientras que Kumanda vive atrapada en un potrero de la Hacienda “El Edén”. Ambas comunidades viven a expensas de las decisiones de los hacendados que, en el caso de Senkaëg, ha colocado alcabalas (retenes) con hombres armados para impedir el paso de los barí hacia los territorios de pesca y cacería. Por su parte, Kumanda, más aguerrida, ha impedido la continuidad de intervención de la gigantesca hacienda sobre la montaña en defensa de sus espacios de cacería.



Por su parte, para el agrimensor se trataba, en el mejor de los casos, de “la aplicación de la Ley” y el llamado “Estado de derecho” que, entre otras cosas implicaba proteger los “derechos de terceros” que el Estado-gobierno, ley de por medio, había asumido como previo a cualquier demarcación de tierras para las comunidades indígenas; en consecuencia, la medición sólo se haría bajo la obligatoria aceptación por parte de los indígenas, de los supuestos derechos adquiridos por hacendados y transnacionales mineras cuya defensa el Estado asumía plenamente.

Por otra parte, en la defensa de los “derechos de terceros” (léase hacendados y transnacionales mineras), el Estado-gobierno se sustenta en dos razonamientos que erige como centrales. En primer término, la noción mediante la cual la tierra, en tanto recurso, es susceptible de ser convertida en mercancía intercambiable y, por esa vía, en espacio objeto de negociación y recepción de inversiones de capital y en capital ella misma, según los intereses del sistema económico nacional; es decir, al constituir la tierra un mero recurso explotable, su delimitación estará regida por sus capacidades productivas y, por tanto, su adjudicación o reconocimiento dependerá no de la vinculación histórica y cultural de sus habitantes con el espacio territorial, sino de acuerdo a la capacidad de sus poseedores y/o concesionarios en maximizar su producción según el llamado interés nacional. Así, la idea de “productividad” ha sido el baremo definido por el Estado-gobierno como eje orientador del actual proceso de demarcación de las tierras indígenas. Sin duda, esto era lo que el técnico de marras estaba dispuesto a defender a toda costa.

En segundo lugar y aparejado al primero, al entenderse el Estado como una especie de estructura supra-cultural, vale decir, al constituirse como expresión de una supuesta homogeneidad cultural nacional (territorialmente hablando), esta supra-culturalidad se ha

manifestado siempre a través de una violenta apropiación de la totalidad del territorio sobre la que el llamado Estado-nación asienta sus límites. Esto lo ha hecho pasando por encima de procesos históricos y culturales que son del todo, previos a su existencia. Asimismo y, como parte del ejercicio de lo que considera su soberanía, el Estado se reserva la propiedad absoluta de los recursos tanto del suelo como del subsuelo, posibles de localizarse en la totalidad de las tierras consideradas nacionales.

En este sentido, la llamada soberanía del Estado sobre los recursos naturales renovables y no renovables le permite a éste separar, en teoría pero también de hecho, a las culturas de sus espacios territoriales. Vale decir, toda cultura minoritaria dentro del Estado-nación, de acuerdo al principio de soberanía del Estado sobre los recursos, puede ser *legalmente* objeto de desplazamiento de su territorio tradicional, pues la supra-culturalidad que lo reviste, le dota además, de la capacidad de definir y decidir cuales son los intereses nacionales, que lógicamente siempre serán colocados por encima de la visión e intereses de las culturas y pueblos minoritarios.

Como prueba de lo dicho anteriormente, sólo mostraremos la experiencia por la que actualmente atraviesan los indígenas Kariña. En efecto, en un reciente acto público (12 de octubre de 2005), en el que el gobierno daba el primer paso de ejecución de la nueva Ley de Hábitat Indígena, el Presidente Hugo Chávez hizo entrega de títulos sobre sus tierras a algunas comunidades Kariña en el oriente del país. Sin embargo, a poco tiempo de haber sido entregados estos títulos, los Kariña se han visto en la obligación y necesidad de impulsar costosas demandas judiciales sobre terceros presentes en los espacios que les fueron reconocidos por el Estado-gobierno. Pero las demandas del pueblo Kariña se han topado con un obstáculo al parecer, jurídicamente insalvable, ya que en el propio título

entregado por el Presidente Chávez y firmado por los Kariña se reconoce y se deja claramente establecido que:

*“Los derechos legítimamente adquiridos por terceros y las actividades que en virtud de ello desarrollen, dentro del área demarcada, se ejercerán con estricta sujeción a la Constitución y a las leyes de la República”*.<sup>125</sup>

En otras palabras, es en el propio título de propiedad elaborado por la Procuraduría General de la República en representación del gobierno y, firmado a ciegas por los Kariña en medio de la emoción de creer finalizada su lucha por el territorio, donde el Estado-gobierno somete a los indígenas a aceptar la presencia, intervención y derechos de explotación de sus tierras a terceros. Así, de un plumazo, el Estado-gobierno desconoce e intenta borrar la larga historia de despojo territorial que todos los pueblos indígenas del país han sufrido y, legalizando por esta vía el despojo ancestral.

Por si esto fuera poco, el mismo documento establece más adelante que:

*“La explotación y aprovechamiento de los minerales y recursos del subsuelo propiedad del Estado se hará sin lesionar la integridad cultural, social y económica de la Comunidad...de conformidad con lo previsto en la Constitución y en la ley, así como en los convenios suscritos y ratificados por la República”*.<sup>126</sup>

De esta suerte, la presencia y permanencia indígena sobre sus propios espacios territoriales queda sujeta a una conveniencia económica y política del Estado en cuanto a la explotación de los recursos mineros presentes en el subsuelo que éste se reserva como propiedad; pero además, vincula la permanencia indígena sobre sus tierras al cumplimiento, por parte del Estado de convenios internacionales, refiriéndose con ello a los contratos de concesiones mineras que ya el Estado-gobierno (tanto los pasados como el actual), han firmado con

---

<sup>125</sup> Copia del Documento 16, Título de Tierras a la comunidad Kariña de Santa Rosa de Tácata de los sectores Ocopi, Tácata y Carutico. Octubre de 2005. p. 47

<sup>126</sup> Ibidem, p. 47

transnacionales y gobiernos extranjeros y para los que hasta ahora, jamás se consultó a las comunidades indígenas que serían afectadas.

En este sentido, ha de quedar claro que la supra-culturalidad del Estado le permite dar por sentado que, el desplazamiento de las comunidades de sus territorios tradicionales no lesiona en modo alguno su *integridad cultural, social y económica*; ello por cuanto entiende como un hecho natural a todas las culturas, lo que es singularmente propio de la cultura occidental y de la sociedad liberal capitalista, para las que no hay otra vinculación a la tierra que no sea la que deviene de su condición de objeto que sólo sirve de asiento material y de explotación de las sociedades humanas y, por tanto, es susceptible de ser negociada dado el carácter prescindible de la misma.

Por el contrario, para las poblaciones indígenas la reivindicación territorial no sólo está basada en componentes de carácter material como el espacio físico y los recursos naturales presentes en sus lugares tradicionales; sino que, “*hablamos también de unos elementos inmateriales, de carácter político y simbólico, que son los elementos que realmente distinguen la concepción indígena de la concepción no indígena*”<sup>127</sup>. Son estos elementos inmateriales y simbólicos los que dotan a la visión indígena del territorio de su condición *nosótrica* y, por lo tanto, del carácter intersubjetivo de la relación inseparable tierra/comunidad, imprescindible para la supervivencia y desarrollo de la cultura como tal, de allí su profunda ascendencia sobre la configuración y conformación de la memoria. No obstante, estos componentes inmateriales de la visión indígena acerca del territorio, son los que el Estado está en menor disposición de aceptar, ya por falta de comprensión, ya por

---

<sup>127</sup> M. Berraondo, *El derecho al territorio. Entre los marcos constitucionales, los documentos internacionales y la jurisprudencia del sistema interamericano*. Texto presentado como Clase N° 2 en el Curso de Formación a distancia: Pueblos Indígenas, Globalización y Estado Plurinacional. CLACSO, Aula 564, p. 3

falta de voluntad pero, sobre todo, por cuanto contradicen y cuestionan las bases ideológicas sobre las que éste ha levantado su condición de ente supra-cultural.

Así, cuando Mélida insiste en exigir la medición de las tierras de “El Bohío”, no lo hace solamente porque las tierras ocupadas por la actual hacienda forman parte del espacio territorial tradicional de la comunidad Bakugbarí, sino porque además, la recuperación del lugar implica la restauración del centro originario de la misma en cuanto espacio vital, pero también, como expresión simbólica y política del *nosotros* comunitario. Dicho de otra manera, Mélida hablaba de “El Bohío” como lugar del *Suagkaëg*, vivo en su memoria como epicentro de la alianza entre familias y entre éstas y el mundo, origen verdadero de la historia de Bakugbarí como comunidad. Por el contrario, para el técnico del Gobierno la memoria barí sobre el lugar no cuenta, le resulta *vacía* y, por tanto, en nombre de lo que conoce como la verdadera historia, la da por cancelada, pues para él y en consonancia con la visión supra-cultural del Estado al que representa, la historia del lugar comienza en “El Bohío” como finca ganadera y, por supuesto, con el ganadero como único YO constructor de la misma.

Finalmente, mientras el pensamiento de Mélida se centra en la recuperación de las tierras de “El Bohío” como defensa de sus conucos de yuca y plátano para el consumo de la comunidad; el espacio para la cacería y la pesca, es decir, como defensa de su tradicional forma de vida correspondiente a una cosmovisión en la que la relación con la tierra es expresión de una alianza intersubjetiva; el agrimensor, por su parte, con su negativa está seguro de encontrarse defendiendo los intereses de la sociedad mayoritaria y al consumo nacional, representados en el mercado. Por esta vía, si Mélida piensa en la economía de subsistencia del *nosotros comunitario*, el técnico representante del Estado-gobierno piensa

en la economía de la oferta y la demanda, en el capitalismo, al que supone salvaguarda a través de la defensa del supuesto derecho individual adquirido por el YO del ganadero.

He allí, pues, el debate real: Mérida reclama para su comunidad los legítimos derechos sobre las tierras de la ahora llamada hacienda “El Bohío”, y lo hace sustentada en la perspectiva de visión según la cual tal es el punto de origen de su comunidad; el espacio que los define ancestral e históricamente como barí. Por su mente no pasan las toneladas de carne, litros de leche o güacales de queso que el personero gubernamental defiende; por el contrario, ella piensa en la memoria que sostiene su particular historia: la casa comunitaria, el *suagkaëg*; por tanto, su rabia expresada en el golpe dado al agrimensor, es la manifestación de su impotencia en hacerse comprender, la imposibilidad de hacer entender al funcionario del gobierno y al gobierno mismo, que lo que los barí exigen es el respeto a su derecho a ser autónomos, a su dignidad y a la libertad de ser ahora y para siempre, barí. Sin embargo, la decisión del gobierno parece estar tomada y ésta no parece tener nada que ver con las aspiraciones de Mérida, el resto de los barí y demás pueblos indígenas de Venezuela.

Por el contrario, lo que el Estado-gobierno no dice, es que por encontrarse en casi el 50% del subsuelo del territorio barí las principales minas de carbón del país, éstas tierras ya han sido otorgadas, a espaldas de las comunidades, a concesionarias mineras, en lo que representa la continuidad de una política neo-colonial que ha convertido al país en campo minero-extractivo en beneficio de los grandes capitales; esto, a pesar de estar demostrado que tal política sólo contribuye a destruir nuestras posibilidades futuras de agua, producción agropecuaria, soberanía alimentaria y, en fin, de vida como nación independiente y de los pueblos indígenas como culturas diferenciadas y autónomas.

#### 4.5. Conclusiones a la Segunda Parte: No sólo es un problema de tierras.

**P**or todo lo visto en esta parte, es posible arribar a las siguientes conclusiones: En primer lugar, es evidente que dos perspectivas de visión sobre la tierra, la territorialidad y el territorio se han estado confrontando a lo largo de la historia, en lo que han sido hasta ahora las relaciones del Estado-nación con las comunidades y pueblos indígenas del país. En este sentido, está claro que para las culturas indígenas de la cuenca del lago, tanto la tierra (los barí) como las aguas (los añú) son visualizadas y entendidas como verdaderas madres universales que, mediante su *hacer* emparejan o igualan a todos los seres que las ocupan o habitan; esto implica, que el proceso de territorialización del espacio no puede ser considerado sino en términos de una alianza entre sujetos: las comunidades y el mundo, lo que se constituye en principio fundamental de sus cosmovisiones y se hace extensivo al ejercicio de las relaciones dentro de las mismas comunidades como forma de organización y funcionamiento social, como cosmovivencia.

De allí que, para la visión indígena, el territorio no puede ser considerado como una mera y determinada cantidad de tierra donde, a duras penas, se reproducen y sustentan biológica y materialmente, sino que éste ha de verse como un espacio total que, por intermedio de relaciones intersubjetivas signadas por la alianza, hace posible sobrevivir materialmente, pero también hace realizable la persistencia y conservación del mundo.

De lo anterior devienen, igualmente, visiones contrapuestas en torno a la posición que cada cultura asume en relación con el lugar territorializado y frente al espacio territorial como un todo. Si para las poblaciones indígenas de la cuenca del Lago y del país en general, la vinculación con sus espacios territoriales (ya de tierra como de agua), se

distingue por una condición de *pertenencia* al lugar, que de esa forma, es configurado como un *nosotros territorial* -por así llamarlo- (constituido por el *nosotros comunitario* en su alianza con el *nosotros* de las diferentes comunidades de seres presentes en el mundo, y, por esa vía, emparejados), de ningún modo son posibles las relaciones de propiedad o de apropiación individual de la tierra y mucho menos del territorio, pues, ellos son en sí mismos, realidades *nosótricamente* construidas.

Por el contrario, para el Estado-nación venezolano en particular, constituido como estructura pretendidamente homogénea, el territorio es el resultado de una apropiación de facto asumida como heredad y, por tanto, se trata de un espacio sometido al derecho (¿divino?) entendido como legítimamente adquirido desde y por el poder colonial. Es en este sentido que, podemos decir, desde su origen los Estados-nación latinoamericanos han sido de alguna manera, la representación de la continuidad del pensamiento colonial que, ideológicamente, se constituyó en fundamento esencial de su origen.

Así, la heredada propiedad del espacio territorial del nuevo Estado-nación es justificada y legitimada a partir de su supuesto carácter de ente supra-cultural, propietario en sí mismo y, por las mismas razones, con capacidad para otorgar la condición de sujetos propietarios *a priori* y *per sé* a sus *ciudadanos*. Finalmente, lo anterior supone una concepción de la tierra y del territorio como *objetos* susceptibles de ser apropiados y prescindibles, dada la *aparente cualidad natural* de constituir recursos o bienes negociables.

En segundo lugar, es posible concluir que este choque de visiones puede ser conjugado como la confrontación entre el *Nosotros Comunitario* de las culturas indígenas de la cuenca del Lago y el Gran “Yo” sujeto y propietario del Estado. De esta manera,



mientras el *Nosotros Comunitario* se conforma territorialmente sobre la base de una alianza entre diferentes, que parte de la idea de la existencia previa de una *comunidad cósmica* a manera de totalidad (muy bien definida en sus lenguas mediante singulares expresiones con las que nombran los lugares que constituyen sus territorios); el Estado, desde el lenguaje del poder, impone su *Yo* como axioma indiscutible, y por medio del cual, se atribuye y establece su condición de estructura de poder supra-cultural, en tanto se trata de un *YO* configurado como “justa” representación de la sumatoria de los *individuales Yo* de sus *ciudadanos*, quienes, sobre la base de un supuesto contrato social, permiten presuponer el acuerdo de la constitución del Estado como el *YO* de todos. Todo lo cual y, al mismo tiempo, no puede ser desvinculado de la intervención del pensamiento de la modernidad en el proceso de conformación de nuestros Estados-nacionales, pues sin lugar a dudas:

*“bajo los parámetros de la modernidad se estructuraron los Estados-nación en el continente americano. Fue el formato del individualismo naciente el que sustentó la figura del ciudadano como requisito de la forma republicana que la burguesía habrá de dar al Estado en América Latina”*<sup>128</sup>

Por esta vía y, como tercera conclusión, es evidente que el despliegue territorial y cultural del *YO* del Estado no puede ser traducido sino como la continuidad del proceso de desterritorialización y vaciamiento cultural que, el *Nosotros Comunitario* de los pueblos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo y de todo el continente, han venido sufriendo desde la conquista y colonización hasta el presente. En este sentido, el *YO* del Estado-nación venezolano, continuamente se ha encargado de reiterar no sólo la persistencia del pensamiento colonial al interior de la modernidad de su fundación, ello en virtud de su

---

<sup>128</sup> P. Dávalos (2005), (Compilador): *Pueblos indígenas, Estado y Democracia*, Colección Grupos de Trabajo, Libros CLACSO, Buenos Aires, p. 25.

permanente negación del indígena como ser social; sino también y en tanto que el YO del Estado se ha soportado en la continuidad de la usurpación y despojo territorial de estos pueblos. Así, la expropiación territorial no puede ser separada del vaciamiento cultural, ya que ambos se constituyen como la total expresión del proceso de desterritorialización al que los pueblos indígenas han estado sometidos a lo largo de su historia en la región y el continente.

De tal manera que, es posible decir que la persistencia del pensamiento colonial dentro de las nociones que han sustentado ideológicamente al Estado-nación venezolano (desde Simón Bolívar al “bolivariano” Hugo Chávez), puede ser evidenciado, entre otras cosas, en la insistente negación del indígena como sujeto capaz de proveer al conjunto de la sociedad venezolana de una perspectiva de visión susceptible de ser considerada como conceptualmente importante y hasta imprescindible, para la construcción de un proyecto de organización política, económica, social y cultural del país como nación independiente, y al que territorial y culturalmente los pueblos indígenas nunca han negado su pertenencia.

Por el contrario, para el Estado-gobierno, desde sus inicios y hasta el presente,

*“Los indios, para el poder, estaban fuera de la política, fuera del Estado, fuera de la república, fuera del presente y de la historia. El orden que se construye los excluye de facto y de juris (...) Y es una exclusión que se hizo desde la razón, que se justificó y legitimó desde ese entramado conceptual, teórico, axiológico y normativo dado por la modernidad”*.<sup>129</sup>

Todo lo cual no expresa sino, la continua insistencia en negar a la diversidad cultural como principio constituyente y fundamental de una posible *otra* y verdadera nación venezolana.

En cuarto lugar, debemos decir que el proceso de desterritorialización sufrido por los pueblos indígenas de la cuenca del Lago parece haber seguido el curso de desarrollo que

---

<sup>129</sup> P. Dávalos, ob. Cit., p. 25

autores como Víctor Toledo, han delineado para todos los pueblos indígenas del continente. De esta manera, la desterritorialización añú y barí puede igualmente ser dividida en cuatro fases, a saber: la primera de ellas fue sin duda, la invasión europea, que trajo como resultado la pérdida de la territorialidad política, la soberanía y el sometimiento colonial de estos pueblos. Una segunda fase, dice este autor, “*fue la des-posesión y presión sobre las tierras indígenas para ampliar las fronteras agrícolas y ganaderas; el correlato fueron y son las contiendas por defender y recuperar las tierras ancestrales*”<sup>130</sup>. La tercera fase se produce con la presión de los Estados-gobiernos, en función de la extracción de los recursos naturales minerales, energéticos, biodiversidad, agua y recursos del mar presentes en los territorios indígenas. Y por último, la cuarta fase se presenta actualmente como la contundente intervención de los espacios indígenas mediante obras de infraestructura de terribles impactos sobre sus ecorregiones. Es a esta última, a la que nos dedicaremos en la tercera parte de esta tesis.

Ahora bien, es de comprender que, a cada una de estas desterritorializaciones, han correspondido consecuentes pérdidas espaciales y culturales para cada uno de los pueblos. Ellas han sido, con todo, verdaderos ataques dirigidos a la destrucción de sus culturas y particulares memorias, las que como creemos haber demostrado están vinculadas a una territorialidad orientada por sus respectivas cosmovisiones. Y decimos, se trata de acciones de destrucción por cuanto “*Destruir una cultura es destruir su memoria. Un pueblo sin*

---

<sup>130</sup> V. Toledo Llancaqueo (2005), *Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004. ¿Las fronteras indígenas de la globalización?*, en: P. Dávalos (Compilador), *Pueblos indígenas, Estado y Democracia*, Libros CLACSO, Colección Grupos de Trabajo, Buenos Aires, p. 85

*memoria es un pueblo sin raíces históricas y sin capacidad de respuesta. Es un pueblo que puede ser fácilmente sometido*<sup>131</sup>.

No obstante, es justo decir que cada una de estas desterritorializaciones han sido, igualmente, seguidas por subsecuentes re-territorializaciones que estos pueblos, como una expresa manifestación de su resistencia producen, ya sobre nuevos espacios pero sobre todo, en aquellos antiguos tradicionales lugares a los que a pesar de haber sido desplazados anteriormente, a ellos retornan y se re-establecen, en una persistencia que expresa no sólo su visión de tales lugares como necesarios a su sobre-vivencia material, sino precisamente por su estrecha vinculación con una forma de ver y vivir el mundo mediante la cual, éstos pueblos han configurado su particular forma de vida que, por ningún motivo, están dispuestos a abandonar y por lo mismo, cada desterritorialización sufrida impone la urgente necesidad de reconstruirse socialmente sobre las bases de una territorialidad orientada por su ancestral memoria.

De allí que, no es de extrañar, sea posible la reaparición de comunidades aún en lugares del lago donde se daban por desaparecidas, porque lo cierto es que estos lugares nunca han dejado de representar sitios donde se hace posible el proceso de simbiosis que los ha constituido como pueblo, su *wakuaipawa*. De igual manera, el insistente retorno barí a sus antiguos lugares de origen, apenas marcados por los quemados palos centrales de sus desaparecidos bohíos se explica como la necesidad de permanencia en su *nosotros comunitario* en alianza con el mundo representada en la casa colectiva que ha configurado su memoria, su *chiyi barikaëg*. Y todo esto es así, porque “*La resistencia acude*

---

<sup>131</sup> P. Dávalos, ob. Cit., p. 30

*justamente a la recuperación de la memoria para construir el futuro. Es desde el reconocimiento del pasado que puede ser entrevisto el futuro*<sup>132</sup>.



Foto N° 9. La Salina. Mireya Ferrer

---

<sup>132</sup> Ibidem., p. 30

### **Tercera Parte**

#### **Cosmovisiones y lugares contra la hegemonía.**

## V.- Globalización y resistencia indígena en la cuenca del Lago de Maracaibo.

### 5.1.- El retorno de la Madre de Agua.

**E**se día, luego de embarcar en la camaronera (convertida momentáneamente en lancha para transporte de pasajeros), al zarpar de Puerto Cuervito camino al sector de El Barro donde está el palafito de Josefita y su familia<sup>133</sup>; Boris el lancharo que siempre nos transporta cuando estamos en la Laguna de Sinamaica me dijo con la seriedad de quien revela un misterio muy secreto:

- José, aquí están pasando cosas.
- ¿Qué cosas?, ¿qué está pasando? –pregunté intrigado.
- La gente está viendo una Madre de Agua en la Laguna.
- ¿Quién la vio?
- Bueno, dicen que el viejo Santos, el marido de María Sierra. Dicen que él dice que la vio por los lados de Boca del Caño, y que le vio el lomo asomándose por encima del agua. Eso y que se curveó así, cuando se *margüía*.
- ¿De verdad? –dije asombrado.
- Así dicen.

Pedí entonces a Boris torcer el rumbo y dirigimos más bien a casa de María Sierra para hablar con Santos y que en sus propias palabras, me relatara su visión. Hasta allá llegamos.

Como siempre, encontramos a Julio, *apañakai* de esa casa trabajando en la reparación de una embarcación, la que pintaba con asoleados colores. María Sierra y sus hijas estaban en

---

<sup>133</sup> Josefita Medina fue una de las últimas hablantes de la lengua añú con quien tuvimos la oportunidad de aprender la lengua y cultura de la gente del agua. Murió un par de meses después de nuestra llegada a México en 2002. Para ese momento, superaba los cien años de vida. Actualmente sigo visitando a sus hijas.

la cocina. Luego de los saludos de rigor, pedimos ver a Santos a quien fueron a levantar, pues aún dormía luego de una incursión de corte de mangle de la que apenas había regresado amaneciendo ese día.

Al fin salió Santos y de inmediato le interrogamos sobre su visión de la Madre de Agua. Entonces nos dijo:

- La verdaita José, es que yo en verdad no la vi. Pa'qué te voy a decir mentiras. Pero dicen que quien sí la vio por los lados de La Ponchera fue Miguelorio. Dicen que él dice que fue a buscar un gallo de Rufino, vos sabéis que Miguelorio cuida gallos finos<sup>134</sup>, entonces fue a buscar un gallo de Rufino y cuando venía de regreso y que la vio: enorme, saliendo y marguyéndose<sup>135</sup> por los lados de La Ponchera.

Así, y para no hacer más largo el cuento, pedí a Boris llevarme a casa de Miguelorio para conocer su versión y nuevamente éste negó haber visto lo que decían que vio; pero eso sí, nos señaló que quien sí la había *sentido* bufar por los lados de La Boquita, fue un hijo de Miguel Ángel Paz a quien buscamos y, de nuevo, negó lo que se decía había sentido, aunque afirmó que lo que se le achacaba a quien en verdad le había sucedido fue a Catingo. Al final, por la tarde, luego de haber recorrido toda la Laguna y de escuchar cada una de las versiones negadas acerca de la visión de la Madre de Agua, sólo una cosa nos quedó clara: como dijo Boris, cosas estaban pasando, pues no había duda que todos habían visto a la Madre de Agua, aunque nadie en verdad la viera<sup>136</sup>.

---

<sup>134</sup> **Gallos Finos** son los gallos de raza o de lidia, destinados para la pelea.

<sup>135</sup> **Margüür**: verbo que expresa el acto de sumergirse en las aguas inmediatamente luego de emerger.

<sup>136</sup> Esta singular *visión* colectiva de la Madre de Agua, la registramos durante nuestra estancia en la Laguna de Sinamaica en los meses de julio y agosto de 2005.



El hecho, que bien pudiera parecer argumento para la ficción narrativa de cualquier escritor latinoamericano de la llamada corriente del “realismo mágico”, es sin embargo parte de la realidad actual que, con toda su magia manifiesta el evidente tormento vivido auténticamente por la comunidad añú de la Laguna de Sinamaica, la que de alguna manera parece estar haciendo visible y palpable viejos augurios que activan y reviven sus más terribles temores: la mudanza de la Madre de Agua del sitio de la Laguna y, con ella, la desaparición de la misma como **Karoo**, como *lugar de espejismos*; pero sobre todo, como el ancestral espacio de vida y aposento territorial de este pueblo.

Se trata de un hecho que, muy probablemente, cualquier antropólogo o psicólogo social pudiera catalogar como resultado de una elocuente “histeria colectiva”, producto de miedos ancestrales que, suelen reaparecer en medio de una crisis social y de esa manera, son capaces de trastocar la vida cotidiana de culturas *primitivas* como ésta. Por lo mismo, tales aterradoras reapariciones pueden muy bien ser atribuidas a causas relacionadas con una supuesta y “no superada” etapa inicial en la conformación de las cosmovisiones de estos pueblos, para las que aún privan las más subjetivas nociones acerca del mundo sentidas como vivas por sus “confundidos” e “históricos” miembros. Así, se trataría meramente de falsas apreciaciones de la realidad que pueblos indígenas como los añú, son capaces de crear imaginariamente y sostener como producto, entre otras cosas, de una aparente incapacidad cultural en asimilar los cambios históricos y culturales registrados en el mundo.

Lo anterior, que suena como lógico y sustentado en razones provistas por la ciencia, no lo decimos ni remotamente con alguna intención de nuestra parte en someter a discusión lo que supuestamente dictan tales ciencias. Esto por cuanto, las mismas no son de nuestro

particular dominio y mucho menos el objeto de nuestro interés en este trabajo. En este sentido, nos inhibiremos de atravesar el umbral de un complicado debate *jungiano* acerca de las posibles causas e implicaciones psicológicas del acontecimiento que inicialmente narramos y del cual fuimos testigos; aunque de hecho, el comportamiento de la comunidad pareciera estar relacionado con eso que Jung denominó como inconciente colectivo, que en este momento particular de la historia de este pueblo parece estar manifestándose a través de la visión vivida colectivamente de uno de sus mitos.

No obstante, es evidente que tal como nos dijera Boris: *algo está pasando* en la comunidad y, eso que está pasando indudablemente se trata de un hecho real es decir, no imaginario, que efectivamente está afectando la paz emocional y social de los pobladores, al punto de hacer auténticamente vivo el relato presente en la memoria colectiva. En este sentido, es importante decir que la historia de la Madre de Agua como relato y mucho más como canto, es conocida fundamentalmente por las personas más adultas o ancianas, no así por la mayoría de los jóvenes como Boris, quien de cierto, al preguntarle si sabía la historia de las Madres de Agua dijo no conocerla efectivamente aunque ahora, a causa de la situación, dijo estar muy interesado en aprenderla y como él otros miembros de las nuevas generaciones de jóvenes con quienes compartimos en esa oportunidad en la Laguna.

Por tanto, creemos que el hecho puede ser interpretado desde la perspectiva según la cual, la cultura está provista de mecanismos que, como el relato de sus cantos para los añú, se ejecutan en momentos en los que la comunidad siente necesidad de conjurar socialmente un peligro real. Tal es el caso, por mencionar un ejemplo, del canto del Rayo y el Trueno que sólo es interpretado en tiempos de tormenta. Así, cuando el cielo anuncia tempestad, las ancianas reúnen a sus hijas y nietas a quienes obligan sentarse en sus hamacas sin tocar

el piso con sus pies; mientras, ellas narran o cantan la historia que cuenta que hubo una vez en que a la comunidad llegó un hombre negro muy alto buscando muchachas para casarse y una madre que tenía una hija en encierro se negó a entregarla. El hombre negro utilizó un poder para adormecer a la vieja y así raptó a la joven. Entonces, hombre negro y vieja añú entablaron una batalla cósmica. El hombre lanzaba rayos y centellas con sus truenos y la vieja soplabla al aire tal como el padre Joute'i, hasta que el viento soplado por la vieja logró llevarse lejos el peligro de la tormenta y rescatar a la muchacha.

De la misma manera, la vivencia colectiva de la visión de la Madre de Agua como anuncio de su posible mudanza del lugar y, por tanto, como condena a desaparecer la vida añú en la Laguna, pareciera formar parte del mecanismo activado por la cultura en su búsqueda por conjurar un peligro que sienten, representa una real y seria amenaza a la sobre-vivencia de la comunidad. Lo que a su vez potencia los elementos que cohesionan la cosmovisión, haciendo posible su activación como manifestación de resistencia y defensa de su propia persistencia.

En este sentido podemos decir que, el retorno de la Madre de Agua como visión viva no sólo es una clara demostración de la persistencia añú en interpretar los fenómenos sociales y sus circunstancias históricas de acuerdo a la cosmovisión que los conforma, sino que ella se ha puesto en marcha como mecanismo fundamental en su resistencia frente a una realidad que de cierto, amenaza la continuidad de su existencia como pueblo.

## 5.2.- Puerto América y la mudanza de la Madre de Agua.

**E**n efecto, al mismo tiempo que la visión de la Madre de Agua siembra el desasosiego en la comunidad añú de la Laguna de Sinamaica, un gigantesco proyecto de infraestructura que apenas una década atrás sólo era conocido por las transnacionales mineras, los técnicos y los *country manager*<sup>137</sup> representantes del Estado-gobierno quienes, lenta pero sostenidamente lo habían venido impulsando. En la actualidad, el proyecto ha dejado de ser mero rumor o tema de pláticas académicas y se ha convertido en una siniestra realidad ante los ojos de las comunidades añú y wayuu, quienes sienten el inminente riesgo que el mismo conlleva a su posibilidad futura de vida, ya que éste supone el obligatorio desplazamiento de las poblaciones indígenas de sus lugares originarios, al tiempo que el sitio previsto para su emplazamiento implica la desaparición de espacios de vida y reproducción de especies marinas y lacustres con las que tanto añú como wayuu sustentan su dieta diaria y comercio; de tal manera que ambos pueblos se ven severamente amenazados por el mencionado proyecto. Nos referimos concretamente a la programada construcción del que primero fuera denominado como “Puerto de Aguas Profundas” y, más recientemente, como “Puerto América”.

Sin lugar a dudas, dicho proyecto constituye la última y más contundente de las acciones de desterritorialización a la que jamás hayan sido sometidos los pueblos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo durante toda su historia. En este sentido, por sus

---

<sup>137</sup> El anglicismo lo tomamos de Gian Carlo Delgado Ramos, quien lo utiliza para designar a una clase gerencial que en el caso venezolano, se ha colocado por fuera y por encima de cualquier filiación ideológica en los diferentes gobiernos, ello por cuanto se trata de supuestos propietarios de “saberes científicos y gerenciales”, y, por lo mismo, se convierten en los más fieles representantes y permanentes defensores de todos aquellos proyectos desarrollistas que impulsan, tanto del Estado-gobierno como los grandes capitales transnacionales y ambos en unidad inclusive.

extraordinarias dimensiones, sus estrechos vínculos a propósitos globales de grandes capitales y, sobre todo, por su correspondencia con planes de sustentación en el tiempo de fuertes poderes imperiales que de concretarse “Puerto América”, resultará en unos efectos tan desproporcionadamente nocivos que hará imposible cualquier tentativa de estos pueblos por reterritorializar otros lugares y, de esa manera, lograr sobrevivir.

Para los añú esto representa ni más ni menos que el definitivo cumplimiento de aquélla antigua sentencia presente en uno de sus más importantes mitos fundacionales y, según el cual, la decidida desaparición de la última Madre de Agua (que según su memoria logró escapar al conjuro de Nigalee *su hijo predilecto y defensor*), redundará en una concluyente desaparición de los añú como pueblo. He allí, pues, el real sentido de la visión que todos los añú ven y sienten en la actualidad, aunque a fin de cuentas nadie pueda ver ciertamente.

Ahora bien, creemos que el Proyecto “Puerto América” no puede verse en los términos que tanto los *country manager* nacionales como extranjeros pretenden mostrar, esto por la sospechosa persistencia de sus argumentos a través del tiempo. Efectivamente, es de hacer constar que ya sea dentro del contexto de gobiernos socialdemócratas o democristianos, pasando por el actual autocalificado como de “izquierda”, una y otra vez se ha decidido dar fiel cumplimiento a su ejecución.

En efecto, “Puerto América” no representa un plan de infraestructura diseñado por y en función de un programa de desarrollo económico e industrial autónomo para la región del Zulia y de Venezuela como nación soberana, sino que por el contrario, este responde a programas de intervención masiva diseñados por el gran capital y el poder transnacional para todo el continente, particularmente en función del dominio y posesión transnacional de

aquellas áreas ricas en recursos minero-carboníferos y de energía de gas y petróleo que, lamentablemente, la mayor parte de ellos se encuentran en el subsuelo de los que hoy constituyen los últimos espacios territoriales indígenas de la cuenca del lago, así como en otras zonas de pueblos indígenas del país.

Es decir, “Puerto América” no solamente es un atracadero, sino toda una gigantesca red en el que convergen varios proyectos que incluyen líneas férreas para el transporte de carbón, así como otros puertos menores como el llamado “Puerto Gabarrero”<sup>138</sup> que será construido próximamente en la boca del río Catatumbo en el sur del lago y que servirá de punto de recepción del carbón proveniente de las minas ubicadas en la parte baja de la Sierra de Perijá cercanas a la población de Casigua “El Cubo” (territorio barí) y, la producción de las minas colombianas del Norte de Santander, actualmente transportada por vía terrestre. Por otro lado, se proyecta una vía férrea que implica entre otras cosas, el desplazamiento de la comunidad añú de Nazareth de El Moján, pues el trayecto de la misma se estima incluyendo el espacio total de esta comunidad. Pero además, a los puertos gabarreros en el lago y a la vía férrea hay que añadir el nuevo puente de comunicación entre las dos costas del lago, proyecto que el gobierno nacional cínicamente ha nombrado como “Puente Nigale”, usando al personaje más importante en la lucha de resistencia añú como parte de un programa que, precisamente, les condena a desaparecer.

Sin embargo, del conjunto de obras de infraestructura que conforman este programa, el peor de todos en cuanto a sus nocivos efectos sobre la población añú es el propio “Puerto

---

<sup>138</sup> Una **gabarra** es una plataforma flotante, generalmente arrastrada por una embarcación remolcadora. Estas gabarras son totalmente descubiertas, de tal manera, que es imposible el control del polvillo de carbón que siempre se desprende durante su transportación. Actualmente, estas gabarras se están utilizando para trasladar el carbón proveniente de la región del Guasare, desde el llamado Puerto de Santa Cruz de Mara, hasta el punto de anclaje de los grandes barcos, ubicados en aguas del lago de mayor profundidad y que están fuera del mencionado puerto.

América”, ya que según el proyecto, éste sería levantado justo en la boca de entrada al Lago, en el exacto punto de encuentro de las islas de San Carlos, Zapara y el islote de San Bernardo. Tal ubicación se ha pretendido justificar *vendíéndolo* a la opinión pública como la solución expedita para detener el proceso de deterioro del lago de Maracaibo<sup>139</sup>, ya que según sus proyectistas, con el nuevo puerto en ese lugar se evitaría el permanente dragado en La Barra para el ingreso de las grandes embarcaciones a los actuales puertos interiores, contribuyendo con ello a reducir la penetración de las aguas saladas del mar al interior del Lago de agua dulce, así como una reducción del tráfico interno y con esto, los permanentes riesgos de accidentes petroleros<sup>140</sup>. Así, el plan maestro presentado por la empresa contratada para realizar los estudios de factibilidad del puerto señala en su introducción que:

*“The Puerto América project has a combined objective: to rehabilitate the natural environment of the lake by stopping dredging of the entrance; and to provide a deepwater port facility by shifting the port system to outside the lake area”*<sup>141</sup>.

Ahora bien, aunque nos hemos propuesto evitar en lo posible desviarnos demasiado de lo que es nuestro interés en esta tesis, no podemos por ello dejar de atender algunos de sus detalles técnicos pero sobre todo conceptuales claramente presentados en su Master

---

<sup>139</sup> Los llamados estudios de factibilidad de Puerto América fueron elaborados para los gobiernos nacional y estatal, por la empresa Alkyon Hydraulic Consultancy & Research y presentados el día 26 de abril de 2002. Todas las referencias técnicas y mapas que mostramos son extraídos de ese informe: General Masterplan for Puerto América. Draft Final Report dados a conocer por el Gobernador del Zulia, Manuel Rosales en acto público en el que estuvo acompañado por representantes del ejecutivo nacional.

<sup>140</sup> El último de estos accidentes fue el registrado en 1990, cuando el barco Nissos Amorgos de bandera egipcia, encalló en La Barra quebrando su estructura, dejando escapar miles de barriles de petróleo que se esparcieron por todas las playas de la costa nor-occidental del lago. Los añú y su ecorregión fueron, por supuesto, las indiscutibles víctimas de este desastre.

<sup>141</sup> *“El proyecto Puerto América ha combinado los objetivos de: rehabilitar el ambiente natural del lago deteniendo el dragado de la entrada; y proveer un puerto de aguas profundas trasladando el sistema de puerto fuera del área del lago”*. AHC & Research, Masterplan, p. 2 (La Traducción es nuestra)

Plan, ya que por sus implicaciones socio-culturales y eco-ambientales consideramos sumamente importante cuestionar el proyecto en su conjunto para sentar las bases del necesario debate sobre su pertinencia. Para ello, recurriremos en lo fundamental al saber añú y al propiamente nuestro de la zona en cuestión, pues, tenemos claro que en el terreno del lenguaje y saber técnico-científico en que éste ha sido elaborado, son inevitables nuestras desventajas puesto que según sus propios términos, aparenta estar armado sobre las bases de una supuesta e incuestionable solvencia técnica que definitivamente, no estamos en capacidad de cuestionar.

No obstante, y a pesar de lo dicho anteriormente creemos nuestro deber señalar en primer lugar que, es del conocimiento de todas las comunidades añú y por su vía el nuestro, que el mencionado sitio seleccionado para la construcción de “Puerto América”, en modo alguno puede ser considerado como de aguas profundas, es decir, no se corresponde (salvo mediante una manipulación lingüístico-técnico-política), con las exigencias de un Puerto de Aguas Profundas.

Por el contrario, este lugar siempre se ha caracterizado por sus bajas profundidades por lo que, en determinados periodos y durante la bajamar, llega a sedimentarse por el retiro de sus aguas lo que provoca un espacio de tal magnitud que, momentáneamente, el espacio abandonado por las aguas llega a unir por tierra a las islas y, a éstas con tierra firme en las dos costas del lago. Por lo mismo, antes de “Puerto América” y su aledaño “Puente Nigale”, otro proyecto de vía alterna al actual Puente sobre el Lago de Maracaibo entre las dos costas llegó a ser considerado en virtud y como aprovechamiento de estas condiciones naturales, lo que hacía factible el que fuera denominado como “Puente Alterno” o más concretamente, “Paso Litoral del Lago”.



De tal manera pues, es falso que el lugar seleccionado para la instalación del nuevo puerto sea un espacio de aguas profundas y, es del todo cierto que para la construcción y posteriores operaciones, Puerto América requerirá del dragado de la zona en dimensiones muy superiores a las que actualmente se realizan casi a diario para el mantenimiento de la ruta de ingreso y salida de los grandes tanqueros petroleros.

En segundo lugar según plantea el proyecto, “Puerto América” funcionará en una parte mediante el uso de esclusas tipo canal de Panamá, única forma posible para que puedan atracar y zarpar embarcaciones de gran tamaño como los denominados barcos Post-Panamá (que llegan a tener entre 25 a 30 pies de calado a partir de su línea de flotación), por lo que requieren de una profundidad no menor a los 40 pies como espacio suficiente para su desplazamiento una vez que han sido cargados. En este sentido, si sabemos que tales profundidades son inexistentes en la zona donde se ubicaría el puerto, es de imaginar la cantidad de playa que será necesario remover mediante dragado, así como la gigantesca hondonada que habrá de crearse artificialmente para que pueda ser operativa la mencionada estructura. De hecho, el Master Plan supone que:

*“During the first 5 years sea vessels must still be able to reach the ports inside the Maracaibo Lake. The depth of the inner channel will therefore be maintained at the existing depth of 42 feet. The outer channel will be deepened to a level in the range of 48 to 62 feet.”<sup>142</sup>*

Es decir, el estudio admite que para los primeros cinco años de Puerto América, será necesario mantener el actual dragado para producir la profundidad de 42 pies en su canal interior, pero además estima que para el canal exterior ésta deberá ser aumentada hasta un rango de profundidad que la llevaría a un nivel de 48 a 62 pies. Vale decir, se ratifica que:

---

<sup>142</sup> Ibidem, p. 10

1) es falsa la caracterización de la zona como de aguas profundas; 2) es falso que “Puerto América” evitará la entrada de las aguas del mar al lago de Maracaibo y, finalmente 3) es falso que “Puerto América” vaya a sustituir a los puertos petroleros al interior del lago, por lo menos (y según sus impulsores), ello no será posible en los primeros años de operaciones del nuevo puerto. Todo esto sin que entremos en otro importante aspecto del Master Plan en el que se somete a estudio el proceso de sedimentación natural que ocurre en la zona y por lo que sus autores ratifican la necesidad de mantener el actual dragado, lo que abiertamente contradice lo que plantean como objetivos de origen en su proyecto de puerto.

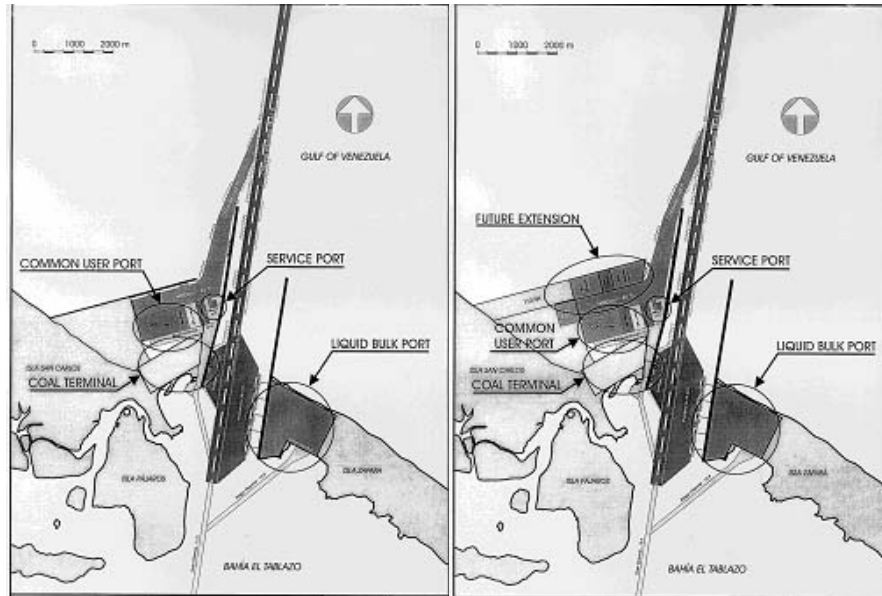
En tercer lugar y, tal vez lo que más importa mencionar, es que este Master Plan de “Puerto América” se trata de un estudio en el que la factibilidad del mismo es determinada sobre la base de la obligatoria y radical intervención del espacio seleccionado, donde la medición de sus consecuencias se hace en virtud de lo que éstas significarían en términos económicos para sus operadores. Para nada, en las más de cien páginas del estudio se hace mención a las implicaciones que las estimadas alteraciones físicas del espacio generarán en la ecología de la región y, mucho menos, de sus terribles consecuencias para la población humana aliada a este sistema ecológico. Dicho de otra manera, se trata del más ortodoxo y rancio uso de *la ciencia como hija del capitalismo*<sup>143</sup> para el dominio de la naturaleza y en función de la maximización de las ganancias económicas de sus financistas, lo que supone por supuesto, su radical separación ética de la vida de las poblaciones humanas que, por esa vía, terminan siendo mortalmente condenadas.

---

<sup>143</sup> La aseveración la tomamos de Inmanuel Wallerstein en: *Después del liberalismo*, Siglo XXI Editores, México, 2003.

De allí que el Master Plan no haga ninguna mención al masivo desplazamiento poblacional que la construcción de “Puerto América”, en ese preciso lugar, obligadamente producirá para las islas de San Carlos (la mayor de todas) y Zapara en lo fundamental, pero también como hemos mencionado en Nazareth de El Moján y finalmente, en el islote de San Bernardo, muy a pesar de que ésta última es apenas utilizada por pescadores añú como lugar de estancia temporal y nunca de habitación permanente, pues su presencia sobre las aguas depende exclusivamente del movimiento de las mareas; vale decir, se trata de un islote no estable geológicamente hablando. Pero asimismo, su importancia para el pueblo añú viene dada material y simbólicamente por su papel durante el periodo de desove de especies que, como la cangreja, el camarón y un gran número de peces acuden a las aguas tranquilas que el islote genera, aprovechándolas para cobijarse en sus remansos durante el periodo de reproducción y primeras etapas de crecimiento de los alevines.

En este sentido, el levantamiento de una estructura de las características de Puerto América en el mencionado lugar traería como inmediata consecuencia, la desaparición del mismo como sitio de reproducción de las principales especies que, en buena parte, hacen posible la vida del pueblo añú; por tanto, esto se traduciría en una consecuente desaparición de la pesca y por lo mismo, en una liquidación del sustento material de los añú y de su forma de vida, pero también se trata de la desaparición del lugar como espacio simbólico, constitutivo de su territorio y fundamental a su cosmovisión como pueblo.



Mapa N° 8: Puerto América en sus dos fases de construcción según el Masterplan-Draft Final Report.

Como es de apreciar en el diseño, el puerto se concibe en función de necesidades de exportación del carbón, no en balde el financiamiento de los estudios técnicos así como su futura construcción corren en parte, por cuenta de la transnacional Inter American Coal, empresa que espera elevar sus niveles de extracción y exportación del mineral para lo que los actuales puertos ubicados al interior del lago son especialmente insuficientes y del todo poco rentables especialmente si como se espera, la explotación pasa de los 8 millones de toneladas métricas actuales a los 36 millones que, tanto las transnacionales como el Estado-gobierno ansían poder llegar a producir en los próximos años.

En todo caso, se trata de un arrasador plan desarrollista que, con todo el peso del capital transnacional y el poder del Estado-gobierno se cierne contra el futuro de los años. Por esta vía, la economía de subsistencia hasta ahora desarrollada por este pueblo será definitivamente liquidada en función de lo que, no sin satisfacción, los country manager del

Estado-gobierno suelen denominar como la incorporación nacional a la economía global aprovechando al máximo las llamadas *ventajas comparativas del país*.

Entonces, no cabe duda de dónde provienen las presunciones añú sobre la mudanza de la Madre de Agua con lo que, se sabe, ella se encarga de anunciar la futura desaparición de la laguna como espacio de vida de la cultura. Tales augurios, creemos haber demostrado, tienen su origen en causas trágicamente reales y, por lo mismo, la comunidad ha entrado en tensión buscando estabilizarse colectivamente. Para ello, hace frente a la crisis mediante la activación y *vivencia física*, por así decirlo, de la memoria de uno de sus mitos, esto como paso fundamental en la conjura del peligro en ciernes.

Es de esta forma que creemos debe ser entendido el sentimiento de visión colectiva de la aparición amenazante de la mudanza de la Madre de Agua que todos en la Laguna dicen ver o sentir aunque de cierto nadie vea, pues en todo caso lo que importa es que el sentido de su presencia, representa la exteriorización de la angustia colectiva frente a la real amenaza que atenta contra la continuidad y posibilidad de existencia futura del *nosotros comunitario* añú. En este sentido y tal como señalara Cassirer, al mito,

*“debemos verlo como un instrumento de la crisis misma, como un instrumento del gran proceso espiritual de diferenciación en virtud del cual surge, del caos del primer sentimiento vital indefinido, determinadas formas originarias definidas de conciencia social”*<sup>144</sup>.

Y es a partir de estas originarias formas de conciencia social que los pueblos indígenas suelen organizar la resistencia y defensa de sus culturas, de tal manera que el mito se constituye así, en expresión de la cosmovisión y en fortaleza de su persistencia como *nosotros comunitario*.

---

<sup>144</sup> E. Cassirer (1972), *Filosofía de las formas simbólicas. El pensamiento mítico*, FCE, México, p. 223

### 5.3.- Sueños wayuu de leche, chirrinche y pan en la lucha por la tierra.

**T**ü pütch'i lech'kat, jáa tü wanüikiká, ajaa. Tü siantü pankat, müjajaa kekatü waneikiká wattá, sikünüsü wattápunaa. Ororoso, jitünüin jirokolee tü oorojoska'in piawujüiki wa'kuaipa tü. Tü iwarera pütch'ji, jikii yu'kiiratü wayuu korüeirakü tü jmmá sülü lech' na'súin. Tü lech'ká, jitüin jüpütch'ikat. Wureecha anasü tü jünüiki nojotsü moujoroorü. Oorokamüsía tü pankat, jiküin ikünüin ekú'spá tü mmakat pütshua wale. Wuiajaka tü waipiakanai eepünarüjía eera maalüü. Oorokamüsía wanee, *esta agua-chirrinche* atuntunusiá, oujú wanatü wayuu koorotü pütch'iwale. Tü yakaleirruayaa pütchi torokojüin tü mmaterü makana jo'u jo'urüro mouroucha, o'urüjeratera alijunaká jo'utera. Yarakajü wayuuirü tü wapütch'ika, jünana jiweikaná, chiweja'in kana'in jújía joujújanaká chirrinche müneisü talaapüin tü<sup>145</sup>.

*(“La leche es nuestra palabra. Y el pan, va lejos, lo consumen y es como nuestra palabra. Se infla al ponerlo en la leche. Esto fue una revelación que tuve en sueños: “Dale de tomar leche a las personas que se reúnen contigo”. La leche es nuestra palabra. Las palabras de ustedes son claras, no son mal intencionadas, y el pan, se come por toda la tierra, en todas partes. Así va a ser lo que pase con ustedes por donde vayan. También pide chirrinche<sup>146</sup>, para soplar a todos los que estamos aquí agrupados, los que están en la misra de los alijunas. Ellos nos miran, nos tienen rabia. Ese fue mi sueño, que debe ser soplado con chirrinche”).*

Así explicó Ángela González debían dar cumplimiento a la revelación de su sueño todos los presentes en la asamblea de representantes de comunidades wayuu de la región de El Socuy, única forma de alcanzar el poder suficiente como para detener a los alijunas que, *con palabras no claras ni bien intencionadas*, intentan engañarlos, para así desplazarlos de sus tierras en el norte de la Sierra de Perijá. Estos alijunas no son otros que los blancos de las empresas transnacionales mineras y los representantes del Estado-gobierno.

<sup>145</sup> Ángela González, ritual del sueño ejecutado durante la asamblea de comunidades de Cachirí y El Socuy. Filmada y convertida en documental por el wayuu Jorge Montiel, presentado como: *El Socuy lucha por la tierra*, en el programa “Noticiero Indígena”. ViveTV, Maracaibo, 2005. La transcripción del wayuunaiki es nuestra. La traducción al español es de Jorge Montiel.

<sup>146</sup> *Chirrinche*, bebida de maíz fermentado propia de los wayuu y utilizada en todas las ceremonias y rituales importantes para la cultura.

Pero si hemos destacado las palabras y el acto ejecutado por Ángela es porque en efecto, resultan fundamentales a lo que consideraremos como el proceso de construcción de la resistencia política y cultural wayuu actualmente en curso en ese costado de la cuenca del lago. En este sentido, en primer lugar debemos decir que los sueños, tanto para los wayuu como también para los añú, forman parte de una visión del mundo según la cual, éstos forman parte de la totalidad de la vida del mundo que así vivimos, sólo que éstos corresponden exclusivamente a aquellos instantes en que nuestro *a'in* (*alma*) se encuentra en la posición de *-kii*, es decir, en ese singular espacio límite existente entre el mundo que vivimos, vemos y tocamos como *vivos* cotidianamente y ese *otro mundo* que no vemos, pero que ciertamente acontece y al que sólo podemos ingresar, ver y vivir en el momento en que efectivamente soñamos o cuando morimos definitivamente.

Por esta vía es de entender que, efectivamente la muerte deja de existir como tal. Esto es así en tanto que; por una parte, estando *vivos* podemos ingresar y vivir en el mundo de los muertos mediante la posición *-kii* a la que comúnmente nos llevan nuestros sueños; por la otra, porque todos los seres vivos luego de muertos continúan viviendo, sólo que en ese *otro* espacio de vida del mundo al que estando vivos sólo podemos arribar por intermedio del sueño. Siendo esto así, todo lo que en nuestros sueños vivimos es estimado como parte importante de nuestra vida plena, es decir, nuestros sueños representan el instante en que nos es posible llegar a ese lugar donde los espacios que conforman al mundo y a la vida como una totalidad se unen y por tanto, los sueños son y por nuestros sueños tenemos, una vida verdaderamente completa.

En segundo lugar y por sólo mencionar un ejemplo, una vez que la persona muere su nombre no debe ser pronunciado sino hasta el momento en que alguien -algún familiar o

persona muy cercana al difunto durante su vida- logra soñar con él. Por supuesto, la forma en que el soñado es visto en el sueño por el soñador sirve de indicador del significado de la experiencia, es decir, según su estado en el sueño se podrá saber si el soñado ha logrado culminar su largo viaje hacia *Jépira* que es el lugar adonde van todos los indios muertos. Si esto fuera así, entonces la comunidad familiar debe dar cumplimiento a lo que se conoce como el segundo entierro, que consiste en la exumación del cuerpo para limpiar sus huesos, colocarlos en una nueva urna (la que anteriormente consistía en una vasija de barro), y finalmente volver a sepultarlos, esta vez para siempre, pues se supone que el difunto ha llegado a lo que será su lugar en la tierra de la eternidad<sup>147</sup>.

El ritual de desentierro y limpieza de los restos sólo puede ser ejecutado por las mujeres, pero es acompañado por una gran cantidad de invitados quienes, al mismo tiempo que el ritual funerario tiene lugar, beben chirrinche y sacrifican chivos o reses que, se supone, serán los animales que acompañarán al difunto en su nueva vida en *Jépira* pero que allí sirven de comida en una celebración que puede durar varios días, lo que dependerá de la fuerza económica del clan familiar al que perteneciera el difunto.

En todo caso, el sueño forma parte importante de la realidad y en modo alguno puede soslayarse su acontecer, ya que éste tiene implicaciones para la vida del soñador, ya como revisión de sus actos o como revelaciones futuras, por lo que sus orientaciones deben cumplirse a fin de evitar o detener peligros o, para saber actuar y conjurar crisis. Tal es el caso del sueño revelación de Ángela y por ello, la ejecución de su palabra será la guía en la organización de la resistencia en la lucha por la tierra de la gente de El Socuy.

---

<sup>147</sup> Para más información sobre el sueño y la muerte entre los wayuu, se puede consultar a: M. Perrin, *El camino de los indios muertos*, Monte Avila Editores, Caracas, 1973; Jean Guy Goulet, *El Universo social y religioso del Guajiro*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1978.





Foto N° 10. Un segundo entierro. Mireya Ferrer

Ahora bien, la gente de El Socuy es en su mayoría wayuu que por los años 80 fueron desplazados de sus lugares de origen en la región del Wasaalee (Guasare), cuando se inició la explotación de carbón en las minas “Paso Diablo” y “Mina Norte” en la base de la Península de La Guajira. Su desplazamiento se produjo mediante engañosas ofertas de nuevas tierras, dinero para la reconstrucción de los conucos y algunos puestos de trabajo que los representantes de las empresas y del Estado-gobierno de ese entonces, ofrecieron como el camino hacia una riqueza material que transformaría para siempre la vida de estas comunidades, incorporándolas de manera definitiva al ansiado desarrollo económico del Estado Zulia y del país en general.

Sin embargo, las promesas jamás fueron cumplidas y la gente del Wasaalee terminó siendo por años un pueblo errante en su propio territorio, hasta que finalmente logró asentarse en las tierras que hoy habitan como su territorio en la cuenca que forman los ríos Cachirí y Socuy en el norte de la Sierra de Perijá. Es decir, nuevamente la relación desterritorialización/reterritorialización que a lo largo de la historia han vivido los pueblos

indígenas de la cuenca del Lago ciertamente se cumplía, pues luego de ser desplazados del Wasaalee, los wayuu se dedicaron a territorializar la cuenca del Socuy logrando reconfigurar el *nosotros comunitario* de su cosmovisión (Wakuaipa), en las nuevas tierras que actualmente ocupan. Pero es el caso que, una vez más las tierras indígenas están siendo reclamadas bajo los mismos argumentos y casi con las mismas engañosas ofertas de la palabra de quien ya parece ser el eterno protagonista en la historia del despojo indígena: el *Gran Yo* de los señores del *desarrollo*, expresado en la inseparable coyunta que en Venezuela forman las empresas transnacionales mineras y petroleras con el Estado-gobierno.

No quisiéramos adelantarnos a lo que esperamos señalar en el próximo aparte de esta tesis; no obstante, resulta imposible dejar de indicar en este punto que las vigentes exigencias de las empresas transnacionales en función de expandir y aumentar al máximo la explotación de los recursos energéticos de Venezuela han venido siendo respaldadas suficientemente por el Estado-gobierno actual, cuestión que se ha hecho mediante exactos cambios jurídico-políticos ideados al efecto y fijados constitucionalmente, pero además, convirtiendo los planes transnacionales en orientación para la definición de los objetivos de la política económica del gobierno y, por si fuera poco, como política de Estado. Vale decir, hablamos de la evidente identificación de intereses económico-políticos que por lo mismo implican una unidad de acción de entes globales y nacionales en la ejecución de planes y proyectos que, sin lugar a dudas, representan un fulminante atentado contra la esperanza de vida de las comunidades indígenas locales.

En este sentido y regresando a nuestro interés en este punto, nos parece que la palabra revelada a los wayuu de El Socuy a través del sueño de Ángela es clara en señalar;

por una parte, el reconocimiento indígena de la realidad de su actual confrontación con esta unidad de intereses *alijunas* que *los tiene en la mira* y los observa *con rabia*, pues con su presencia y forma de existencia contradicen plenamente tales intereses. Y, por la otra, deja igualmente claro que los wayuu están conscientes de que la pelea actual se trata en lo esencial de la radical confrontación de visiones acerca de la vida y del mundo en la que, de un lado están la ambición y la muerte y, del otro la posibilidad de vida y sustento de las comunidades humanas y del mundo. No en balde la palabra del sueño exige inflar el pan en la leche, significando con ello la unidad para la vida y la necesidad de fortalecer la lucha por el alimento y la subsistencia del mundo.

Esto no es casual, pues la experiencia wayuu acerca del verdadero significado de la explotación minera en la región está estrechamente relacionada con la destrucción de la tierra y por ende, con el fin del alimento de las comunidades. En efecto, luego de dos décadas de explotación carbonífera en la región del Wasaalee las zonas donde se ubican las minas Paso Diablo y Mina Norte no son más que tierra devastada que, luego de finalizada la explotación, no podrán volver a ser cultivadas. Se trata de espacios sacrificados para los que no existe ningún procedimiento de recuperación que no sea el proceso natural y el que no sucederá sino luego de cientos de años.

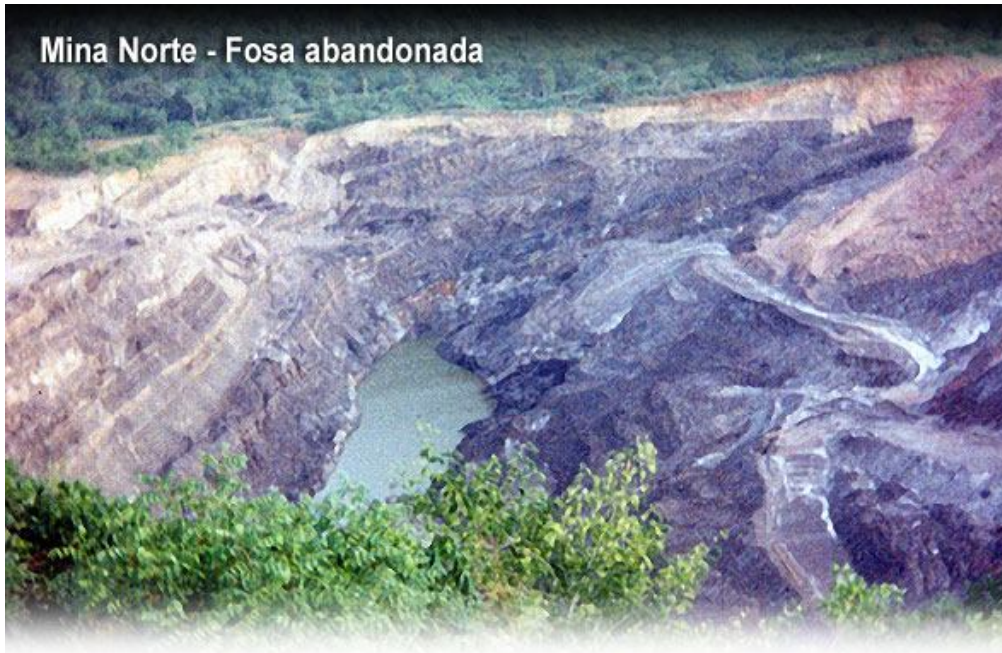
Estas terribles consecuencias se deben a que la explotación de estas minas se hace mediante lo que denominan como *tecnología a cielo abierto*, vale decir, no se trata de minas de socavón. Las mismas se abren usando grandes cargas de explosivos capaces de perforar enormes brechas en la tierra a partir de las cuales las máquinas van cavando hasta poner al descubierto la veta carbonífera. En ese proceso todo el bosque y capa vegetal, tanto de la superficie del boquete como de sus alrededores, desaparecen por completo. Por

si esto fuera poco, hay que agregar el hecho de que al carbón mineral siempre está asociada la presencia de azufre y que sirve a las empresas para medir la calidad del mineral, es decir, a mayor cantidad de azufre adherido, menor será la calidad del carbón. Pero además, una vez que el carbón queda al descubierto hay que someterlo a baños de agua combinada con ciertos químicos que impiden su combustión natural. Estas aguas, al mezclarse con el azufre pegado al carbón producen un ácido altamente tóxico como desecho y que las empresas sólo almacenan en fosas que construyen al efecto. Sin embargo, es imposible impedir que estas aguas ácidas se cuelean a las venas freáticas de los ríos y manantiales subterráneos o que fermenten la tierra a su alrededor, convirtiendo esos espacios en tierras muertas<sup>148</sup>.



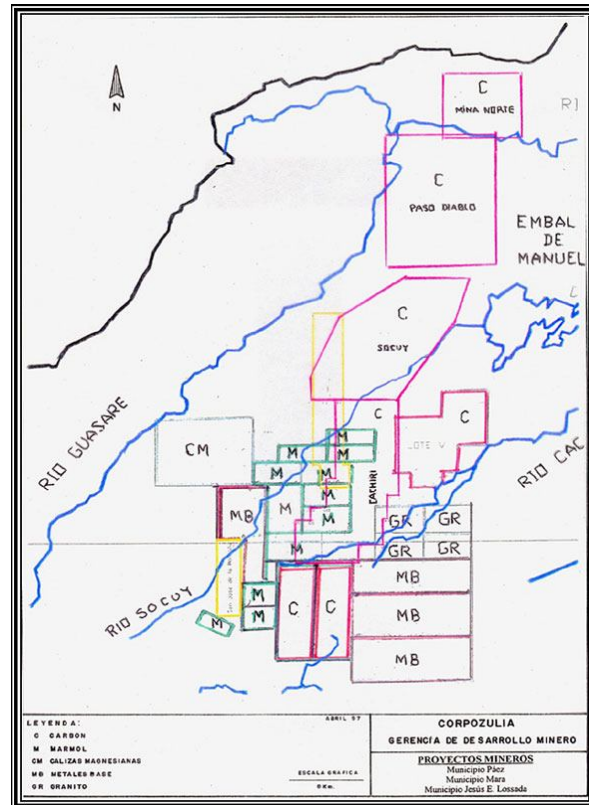
---

<sup>148</sup> En torno a las consecuencias de la explotación de carbón con minas a cielo abierto, la experiencia más documentada es la de las comunidades Siux en los Estados Unidos y recogida en: R. Maestas y B. Johansen, *Wasi'chu: el genocidio de los primeros norteamericanos*, FCE, México, 1982. En este trabajo se pormenorizan las consecuencias de tal práctica y que para el caso documentado, se concluye que, no sería posible la recuperación de las tierras así explotadas sino en un lapso de aproximadamente 400 años, por lo que el Estado norteamericano declaró esa región como “zona de sacrificio nacional” e indemnizando económicamente a las comunidades indígenas afectadas, sólo luego de un largo juicio donde los mencionados autores fungieron como representantes legales y de opinión pública de los Siux.



Fotos N° 11 y 12. Mina Paso Diablo y Fosa de aguas ácidas abandonada en Mina Norte. [www.soberania.org](http://www.soberania.org)

Como vemos se trata de todo un proceso que, estamos convencidos, no puede ser catalogado sino como de ecocidio pero también de flagrante etnocidio en tanto que, los espacios así destruidos forman parte del territorio total y espacio vital de las comunidades indígenas presentes en ese costado de la Sierra de Perijá. Ecocidio y etnocidio que en la actualidad se pretende elevar a su décima potencia mediante planes de expansión de este tipo de explotación que se aspira ejecutar ahora en el territorio wayuu de la cuenca de los ríos Cachirí y Socuy y para lo que el Estado-gobierno ya se ha encargado de hacer efectiva la entrega de las respectivas concesiones a las empresas transnacionales que, conjuntamente con la estatal Corpozulia, han anunciado, comenzarán sus trabajos en el presente año 2007.



Mapa N° 9: Los lotes a explotar son los de las llamadas Mina Socuy y Mina Cachirí.

Fuente: Corpozulia.

Tomado de: [www.soberania.org](http://www.soberania.org)

Ante tan inminente realidad, la comunidad se organiza y moviliza no sólo a partir de los contundentes argumentos que su anterior experiencia con el discurso y acción de los promotores del *progreso* les brindan como unificador en la lucha, sino también y por sobre todo, en virtud y en función de la palabra que proviene de lo recóndito de su memoria y ancestral cosmovisión que para el caso wayuu, es posible vivirla y mostrarla a través del sueño, pues éste constituye uno de los medios utilizados por los grandes *padres del mundo* para comunicarse directamente con sus hijos: los seres humanos.

Lo anterior es comprensible por cuanto no nos cabe la menor duda que la voz que Angela escucha y dicta el ritual a ejecutar como revelación en su sueño es la voz de *liwa* y, lo decimos porque efectivamente, son estos los términos en que ella describe el origen del mismo ya que literalmente dice:

“Tü iwarera pütch’ji, ji’kii yu’kiiratü wayuu korüeirakü tü jmmá sülü lech’nasüin”

*(Esto dijo la palabra de Iiwa, que los reunidos contigo por la tierra beban de su leche)*<sup>149</sup>.

Es decir, quien dicta lo que ha de hacerse como parte fundamental de la acción *nosótrica* para impedir el triunfo de la ambición *alijuna* sobre la vida de la comunidad es *liwa* que, como sabemos, es uno de los nombres dados a *Juyá (El Lluvia)*, el eterno marido de *mmá (La tierra)* y por ende, padre de todos los wayuu. Finalmente, ambos por su periódica unión hacen posible ese espacio/tiempo denominado *mmaleiiwaa*: instante/lugar que se constituye en el gran procreador de todo lo vivo y presente en el mundo.

De esta manera, es la palabra de *liwa* la que orienta el proceso de construcción de la actual resistencia wayuu y lo hace en términos de una comunión en la palabra y para la acción fundada en la memoria de su origen, es decir, en lo que representa el sustento originario de la cosmovisión del grupo pero que además, la palabra pronunciada y el ritual ejecutado intentan establecer la visión wayuu como una realidad común a todas las minorías de la cuenca y aún del mundo, pues se trata sin lugar a dudas, de la lucha común por la defensa de la tierra de todos, por el derecho al sustento material de todos y cada uno de los pueblos y culturas así como de sus particulares formas de producción, es decir, la defensa

---

<sup>149</sup> La presente traducción es nuestra y, en modo alguno, pretende contradecir la realizada por Jorge Montiel, quien la hizo siguiendo instrucciones vinculadas a los efectos de su transmisión televisiva. La nuestra, en cambio, es intencionalmente mucho más literal por razones obvias.

de sus autonomías económico-políticas; pero también, el resguardo de aquello en lo que fundamentan simbólicamente sus construcciones societarias, sus cosmovivencias.

Es en este sentido que creemos poder decir que, el sentido de las palabras de *liwa* es el de enfatizar la necesidad de hermanar la palabra wayuu con la palabra de todos, pues se trata que estamos frente a una realidad en la que todos por igual estamos amenazados. Por ello, todas las comunidades *nosótricas* de la cuenca del Lago (indígenas o no), en esta coyuntura, están involucrados en el posible curso de la misma.

Así entonces, señala también *liwa*, la palabra de los wayuu ha de mantenerse pura como la leche, decirse sin dobles intenciones, pero además debe salir del lugar, desandar por todos los espacios posibles, pues ella como el pan, ha de ser digerida por todos en todas partes; de tal manera que, la palabra de leche y pan señalada a los wayuu por el padre *Juyákai* se constituya en alimento para la lucha en defensa de la tierra, no sólo como su particular territorio, sino fundamentalmente como el mundo de todos.

En fin, el ritual de comunión dictado por *liwa* distingue como aspecto esencial a ser observado con absoluto rigor, la necesidad de convertir la palabra y lucha local en palabra escuchada, observada y convertida en acción por todos, aún por los alijunas, pues tal es la única vía para una posible victoria en la lucha de resistencia en contra de los destructores de la madre tierra, no sólo para las comunidades wayuu de El Socuy-Cachirí, sino también y por sobre todo, como el necesario triunfo de toda la humanidad que habita esta parte del mundo.



#### 5.4. El discurso del poder del Estado: un salvavidas de plomo.

**E**n un reciente artículo publicado en su propia página web, Eduardo Galeano, uno de los indiscutidos autores de la llamada intelectualidad de izquierda latinoamericana, decía lo siguiente:

*“América Latina nació para obedecer al mercado mundial, cuando todavía el mercado mundial no se llamaba así, y mal que bien seguimos atados al deber de obediencia.*

*Esta triste rutina de los siglos empezó con el oro y la plata y siguió con el azúcar, el tabaco, el guano, el salitre, el cobre, el estaño, el caucho, el cacao, la banana, el café, el petróleo ¿Qué nos dejaron esos esplendores? Nos dejaron sin herencia ni querencia. Jardines convertidos en desiertos, campos abandonados, montañas agujereadas, aguas podridas, largas caravanas de infelices condenados a la muerte temprana, vacíos palacios donde deambulan los fantasmas”<sup>150</sup>.*

Por esta vía, intentaba el mencionado autor cuestionar el fondo de las recientes medidas del presidente Tabaré Vázquez, destinadas a permitir e impulsar el establecimiento en territorio uruguayo de las transnacionales de soja transgénica y pulpa de papel (por demás, motivo de conflictos con su vecina Argentina). Tales medidas representan, por una parte, la continuidad de ese histórico sometimiento que acusa Galeano, y, por la otra, el virtual deslinde del mencionado gobierno (continentalmente considerado por los entendidos como una victoria más en el proceso del llamado avance de la “izquierda democrática” en Latinoamérica) de cualquier intento en desdecir lo que se ha establecido como el único e irreversible camino económico-político a transitar por el mundo actual y, muy en particular, por América Latina: la globalización y sus consecuentes políticas neo-liberales.

Y es que, en efecto, como justamente señala nuestro autor, América Latina pareciera estar atada a una imposibilidad de forjar desde una perspectiva propia de visión del mundo,

---

<sup>150</sup> E. Galeano, *Salvavidas de plomo*, D:/[Rebellion\\_Salvavidas](#) de plomo.htm, agosto de 2006, p. 1

su destino económico y político. Sin embargo y en este mismo sentido, no es posible dejar de preguntarse acerca de las razones que originan esta supuesta imposibilidad, esta especie de tara ontológica que, tal parece, suele conducirnos inexorablemente a la sinrazón del sometimiento y el vasallaje con relación a los llamados países del primer mundo.

Así, a pesar de que efectivamente responder a tal pregunta resulta ser un problema altamente complejo, estamos convencidos de que cualquier sincera respuesta a la misma no puede ser desligada del proceso por el que todo un universo filosófico, cultural, económico y político, ha venido siendo sostenido y sistemáticamente liquidado, en algunos momentos históricos, por medio del genocidio directo o desaparición física de sus creadores; en otros, mediante un persistente y olímpico no-reconocimiento o negación de sus culturas por parte de los así llamados constructores o *padres de la patria* y Estados-nación en todo el continente y a lo largo de toda nuestra historia.

Vale decir, creemos que mientras se mantengan las bases del desconocimiento y la negación de la diversidad cultural que somos y, particularmente las cosmovisiones de los pueblos indígenas presentes en nuestros países, nunca nos será posible construir verdadera y soberanamente nuestras naciones como *otras*, pues al no ser consideradas estas culturas como parte importante en la construcción del proyecto de nación, especialmente en lo que atañe a sus aportes para su definición filosófica, económica, política y cultural en general, los proyectos resultantes no sólo se configuran en la continuidad del pensamiento colonial y eurocéntrico (aún definiéndose como repúblicas socialistas), sino que al mismo tiempo, se rechaza todo aquello que por principio, puede contribuir a establecer una perspectiva no occidentalizada de ver y organizar la sociedad lo que efectivamente redundaría en formas de organización y funcionamiento político correspondientes a tal perspectiva, pero sobre

todo, en formas de organización para la producción económica en sintonía con el respeto y resguardo del espacio y de la naturaleza de las que las cosmovisiones indígenas en todo el continente están provistas y en las que aún se sostienen a pesar de todo. Sólo por esta vía, pensamos, nuestros proyectos de nación se colocarían fuera del campo marcado casi como nuestro destino manifiesto por el capitalismo occidental.

Ahora bien, como señala Galeano, nuestras economías se orientan a funcionar no en virtud de cubrir necesidades materiales internas y por la creación de una vida buena para la población nacional sino exclusivamente, en función y en virtud de las exigencias del mercado internacional al que somos anexados a partir del suministro de aquellos recursos presentes en nuestros territorios y alrededor de lo cual nuestros aparatos económicos de forma dependiente giran, pues son estos suministros los que permiten acumular ingresos que luego nuestros Estados-gobiernos administran de acuerdo a intereses políticos y de poder, generalmente contrarios a las necesidades y el futuro de sus poblaciones. Todo lo cual sin lugar a dudas, no significa otra cosa que la continuidad en otras condiciones del sistema colonial supuestamente superado con nuestras guerras de independencia.

Así, los mercados nacionales se hacen prácticamente ficticios ya que se construyen sobre la base del consumo de bienes fundamentalmente importados y cuya importación, dependerá del volumen de ingresos obtenidos mediante la monoexportación y explotación de recursos naturales y materias primas, generalmente en manos de transnacionales o en sociedad con los Estados-gobiernos.

En este sentido, el caso venezolano es tal vez uno de los más patéticos, pues del total de alimentos consumidos en el país, cerca del 80% de los mismos son importados. Productos como el maíz, el frijol, la carne de pollo, la papa y el azúcar (por sólo mencionar

algunos rubros que anteriormente eran totalmente producidos y abastecidos nacionalmente), son ahora importados en casi un 70% para cubrir la demanda nacional, esto no puede desligarse de su directa correspondencia con la indetenible quiebra de pequeños y medianos productores del campo. Por otra parte, es igualmente importante decir que, este disparo en las importaciones, particularmente durante los últimos años, ha sido sustentado por supuesto, en una superacumulación de ingresos fiscales producto del aumento en los precios internacionales del petróleo los que así han hecho posible convertir a Venezuela en el país más *ricamente pobre* y dependiente de América Latina, especialmente en lo que respecta a su soberanía alimentaria.

Pero además, en la búsqueda por mantener este ritmo de acumulación de ingresos fiscales sometido a las mismas directrices que Galeano cuestiona al gobierno uruguayo y, sobre todo, en abierta coincidencia con intereses transnacionales para el control energético, el Estado-gobierno venezolano ha asumido como fundamento de su política económica el denominado Programa Ejes de Desarrollo, los que se inscriben dentro del macroprograma Infraestructuras de Integración de Suramérica (IIRSA)<sup>151</sup>, impulsado por entes financieros internacionales como el Banco Mundial (BM), Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y la Corporación Andina de Fomento (CAF), así como por las grandes potencias mundiales, muy particularmente por los Estados Unidos, en función de garantizarse un seguro suministro de energéticos como petróleo, gas y carbon, pero también para el acceso directo

---

<sup>151</sup> Sobre los Ejes de Desarrollo Nacional y la IIRSA profundizamos en nuestro libro, *El Camino de las comunidades*, pp. 96-108. En torno al IIRSA y los corredores de desarrollo también puede consultarse a Gian Carlo Delgado Ramos, *Geopolítica imperial y recursos naturales*, Revista Memoria N° 171, mayo 2003, México, p. 35 y ss, y, del mismo autor, *IIRSA y la ecología política del agua sudamericana*, Revista Enfoques Alternativos, Argentina, Julio de 2004.

a vitales fuentes de agua y de biodiversidad para su sostenimiento durante los próximos siglos.

Cabe señalar que en lo que respecta a Venezuela, las llamadas Infraestructuras de Integración y Ejes de Desarrollo están estrictamente vinculados a la directa explotación de recursos energéticos y por lo tanto para las transnacionales, el llamado mercado mundial y sus centros de poder. Asimismo, para el Estado-gobierno venezolano representamos algo así como un vasto campo minero sin raigambre ni historia y por ende, susceptible de ser explotado sin misericordia; para los primeros, en función de sus intereses estratégicos de sustentación hegemónica; para el segundo, en función de conservar ingresos fiscales que le permitan sostener su gasto público, sustentar una economía de ficción y, por supuesto, garantizar la permanencia (siempre soñada como eterna) de sus detentadores en el poder.

Es por ello que coincidimos plenamente con Galeano, quien al cuestionar la política económica del actual gobierno de Tabaré Vázquez, dice:

*“los sueños del mercado mundial son las pesadillas de los países que a sus caprichos se someten. Seguimos aplaudiendo el secuestro de los bienes naturales que Dios, o el diablo, nos ha dado, y así trabajamos por nuestra propia perdición y contribuimos al exterminio de la poca naturaleza que queda en este mundo”*<sup>152</sup>.

Y debemos coincidir puesto que, si en el Uruguay de Galeano el gobierno de la “izquierda” de Tabaré fomenta y aplaude la entrega de su territorio para las transnacionales de la soja transgénica y pulpa de papel, condenando con ello a la población campesina al “*éxodo rural a las grandes ciudades, donde se supone que los expulsados van a consumir, si los acompaña la suerte, lo que antes producían*”<sup>153</sup>, en Venezuela se fomenta y aplaude

---

<sup>152</sup> E. Galeano, *ibid.*, p.2

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 3

la entrega de grandes espacios territoriales para la masiva y transnacional explotación de minas de carbón, gas y petróleo, pues se supone que los ingresos fiscales que esas explotaciones generan, harán posible que cualquier “misión”<sup>154</sup> que el gobierno saque debajo de la manga llegue con sus recursos, si tienen suerte, a los desplazados y así puedan éstos comprar importado lo que antes ellos producían. Es decir, el gran plan que el Estado-gobierno nos ofrece como camino al crecimiento y el soñado desarrollo económico es al mismo tiempo, nuestro mortal *salvavidas de plomo*.

Pero, es el caso que éste *salvavidas de plomo* no ha llegado a nosotros, sino como resultante de la singular coincidencia de intereses económico-políticos entre los Estados-gobiernos y las transnacionales de la globalización que, para el caso de Venezuela -pero también en otros países del continente- ha requerido de la adecuación de su discurso constitucional y de la estructura del Estado, pues de alguna manera el viejo discurso correspondiente al periodo inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial y hasta mediados de los años 70 del siglo pasado, marcado internacionalmente por la llamada política del Estado de bienestar de alguna forma, se había venido convirtiendo en obstáculo a la libre intervención del capital transnacional para el *secuestro* de esos *bienes naturales que Dios o el diablo* ha colocado en Venezuela y que, para colmo, se ubican en espacios que corresponden a los tradicionales territorios de los pueblos indígenas del país.

Así por ejemplo, leyes y reglamentos como la Ley de Parques Nacionales, Ley de Zonas de Reserva de Biodiversidad y Aguas, Zonas de Reserva Indígena entre otras, el

---

<sup>154</sup> En la Venezuela del actual Estado-gobierno, la forma de drenar las necesidades de empleo y la liquidación de la producción nacional, se hace a través de las llamadas “misiones gubernamentales”, mediante las cuales se generan empleos momentáneos y un circunstancial acceso a recursos económicos a la población excluida y desempleada que, en estos momentos, llega a cubrir casi al 50 % de la población económicamente activa del país, esto, según los datos del CENEA, organismo de monitoreo de la Central de Trabajadores de Venezuela.

nuevo Estado-gobierno se ha encargado de liquidarlas a través del cambio constitucional establecido y aprobado en 1999 y que, contrariamente al supuesto espíritu revolucionario que se estima la impulsa, ha hecho posible el acceso e intervención del capital transnacional en esos lugares que antes le estaban medianamente vedados.

De esta manera, muy a pesar de que la mencionada Constitución bolivariana de 1999 dedica todo un capítulo a la definición de los llamados derechos indígenas, los mismos están particularmente referidos a los llamados derechos culturales restringidos al uso de sus lenguas maternas, sus prácticas religiosas y la educación bilingüe, pero que al momento de mencionar el derecho al territorio como parte esencial para el ejercicio de los derechos culturales, la misma Constitución se encarga de reducirlo al concepto de hábitat, al que entiende como aquel espacio mínimo necesario para la reproducción biológica de estos pueblos. Por esta vía, se minimiza la dimensión real del derecho de los pueblos indígenas al territorio como tal, pues éste es circunscrito al espacio ocupado por sus casas y pequeños conucos, reservándose el Estado la mayor parte del total del mismo, así como la totalidad del subsuelo, ello en función de posibles negociaciones para futuros proyectos de explotación económica. En este sentido, podemos decir que el discurso del Estado-gobierno expresado en nuestra actual Constitución bolivariana se trata, con todo, de

*“un sistema de doble juego un tanto maléfico y contradictorio, porque se afirma con rotundidad (...) la existencia del derecho al territorio, pero no se le otorga el contenido que necesita para poder ser ejercitado (...). Sobre todo, cuando en esos territorios existen grandes riquezas económicas en forma de recursos naturales, que siguen siendo el sustento económico de buena parte de los Estados donde habitan pueblos indígenas”<sup>155</sup>.*

---

<sup>155</sup> M. Berraondo, ob. Cit., p. 8

Es sin duda alguna, la elasticidad del doble discurso jurídico-político que, al mismo tiempo que se muestra como expresión de una profunda transformación nacional, construye para tales espacios y territorios una estructura legal que los somete, junto a sus indígenas pobladores, a los requerimientos que el Banco Mundial ha establecido como el obligado *reordenamiento territorial*, paso previo para que los Estados puedan tener acceso al programa de *corredores de desarrollo* y, por supuesto a su financiamiento, pues según el ente financiero para el desarrollo del macro-plan es necesario un “*marco regulatorio de manejo*” referido,

“*a todas aquellas medidas que se han de tomar para homogeneizar los lineamientos legales y operativos de acceso a tales o cuales recursos (claro está, bajo el argumento de que es prerrequisito necesario para ejecutar su “conservación”, su “uso sustentable”, etc.).*”<sup>156</sup>

Dicho de otro modo, ha sido en buena parte por exigencias del mercado mundial y de su principal ente financiero, lo que ha orientado el proceso de *reordenamiento territorial* del Estado venezolano y que por encima de la retórica ideológica que enarbola, favorece la inserción y explotación transnacional de los espacios apetecidos por tales entes que aún así, no dudan en presionar por ese “*marco regulatorio de manejo*” que les permita tener el máximo control posible sobre los mismos.

Finalmente, el supuesto reconocimiento de los territorios indígenas en Venezuela y, puede decirse que en todo el continente, responde más al *reordenamiento territorial* de los Estados en función de *los sueños del mercado mundial* que en dar justicia a estos pueblos, dispuestos a morir resistiendo, ya que a diferencia de la intelectualidad latinoamericana, saben muy bien que no hay *salvavidas de plomo* económico sin su *salvavidas de plomo*

---

<sup>156</sup> G. C. Delgado Ramos, *IIRSA y la ecología política del agua sudamericana*. Revista Enfoques Alternativos. Argentina, Julio de 2004.



jurídico-político, puesto que ambos conforman el discurso del lenguaje del poder del Estado.



Foto N° 13. Comunidad de Senkaëg. Angel Oroño

### 5.5. Conclusiones a la Tercera Parte.

**D**e lo expuesto en esta parte pudiéramos extraer algunas conclusiones que, intentaremos resumir en tres aspectos que nos parecen fundamentales. Ellos son los siguientes:

1) Pareciera ser un hecho que ante las poderosas presiones ejercidas por prepotentes fuerzas externas (Estado-gobierno y transnacionales mineras) sobre los que representan sus últimos espacios territoriales, los pueblos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo aparentemente responden siguiendo un patrón que les lleva a ejecutar acciones que en principio, son estrictamente culturales y previas al ejercicio de prácticas consideradas como cabalmente políticas. Esto quiere decir que, ante la desterritorialización planteada por el poder de *los otros*, las culturas indígenas replican en primera instancia mediante una particular activación de sus cosmovisiones que de esa manera, se constituyen en el fundamento de su resistencia ya que funcionan como orientadoras de su organización para la fortaleza cultural y política. En otras palabras, la acción política de las comunidades indígenas pareciera estar siempre precedida por una interpretación de los hechos que es singularmente guiada por aquellos mecanismos (mitos, cantos, sueños, etc.) provistos por sus cosmovisiones y cosmovivencias con que se configuran como pueblos.

En este sentido, las actuales presiones territoriales han motivado el encendido de sus respectivas memorias, activando con ello viejos dispositivos aparentemente olvidados o desaparecidos, logrando así emerger a la superficie de la “realidad” sus más antiguos mitos ancestrales así como la necesidad de ejecutar importantes prácticas rituales con las que, no sólo buscan conjurar los peligros reales de sus circunstancias, sino que por esa misma vía se

reafirman en lo que entienden como su definición como pueblos, es decir, en sus cosmovisiones que a partir de ese momento, orientan todo lo que tiene que ver con su organización para la acción política en la coyuntura de lucha.

2) La actual confrontación que en defensa de sus últimos espacios territoriales libran las comunidades indígenas de la cuenca, no sólo representa la continuidad de una lucha que se vieron obligadas a iniciar desde el momento mismo de la conquista europea en la región sino que en toda su magnitud, se trata del más contemporáneo y crucial enfrentamiento ‘civilizatorio’ en el que de un lado y formando singular coyunta, se ubican los Estados-gobiernos nacionales (no importa la supuesta ideología que pregonen sostener), junto a las grandes transnacionales de la globalización y, del otro, manteniéndose precariamente en sus particulares cosmovisiones y cosmovivencias se encuentran unas comunidades indígenas minoritarias, cercadas o arrinconadas en sus finales reductos espaciales, sin posibilidad de reterritorializar nuevos lugares pero que a pesar de ello, tanto en Venezuela como en buena parte del continente, son quienes tercamente resisten desde sus tradicionales lugares y formas de vida a la decisiva arremetida de argumentos y proyectos que, como mortal *salvavidas de plomo*, pretende ser impuesto como el inexorable camino a transitar por todas nuestras sociedades por la dupla antes mencionada.

Y decimos que se trata de una confrontación ‘civilizatoria’ en el sentido de que, la misma se expresa como el evidente antagonismo entre dos concepciones del mundo. Así, lo que en apariencia se presenta como el momentáneo tropiezo de determinados proyectos de *desarrollo* y sus nefastas consecuencias para los lugares donde pretenden ser implantados en contra la tenaz defensa que de esos sitios hacen sus tradicionales habitantes con lo que, al mismo tiempo, se reafirman en sus culturas y formas de vida, en el fondo, esta realidad

señala hacia lo que pudiera ser el más definitivo combate entre lo que pudiéramos definir como el paroxismo de la visión occidental capitalista del mundo, que respaldada por el poder de nuestros Estados-gobiernos nacionales, convierte a la tierra y el mundo en meros recursos explotables y por lo mismo prescindibles, pero que para su imposición ha de entrar en lucha abierta con las cosmovisiones indígenas para quienes la tierra no puede ser entendida sino como *madre* de las comunidades de seres que la habitan y, por tanto, con su visión del mundo como un aliado de la supervivencia de las mismas, lo que sólo pueden lograr mediante una relación de convivencia *en, con y por* los lugares.

3) Por último y en correspondencia con lo anterior, se trata también de una contundente confrontación de lenguajes. Así, el lenguaje del poder de los Estado-gobiernos y sus aliadas transnacionales busca imponerse como *palabra universalmente verdadera* en tanto que de una parte, se presenta como el discurso jurídico-político que hace posible la constitución de las repúblicas como estructuras de derecho, es decir, ellas como expresión del fin del llamado “Estado de naturaleza” que a su parecer, los pueblos indígenas obsecadamente insisten en mantener y, por la otra, como único camino para la incorporación de nuestras sociedades al *moderno* Estado de Derecho como guía del *progreso* que universalmente rige al mundo. Pero además, este discurso se presenta como *único y verdadero* en tanto se sustenta en el *saber de la ciencia*.

Sin embargo, tal prédica está siendo inesperada y severamente confrontada en casi todo el continente por unos pueblos indígenas y culturas locales que, en defensa de sus últimos espacios territoriales y formas de vida, reaccionan activando el lenguaje y discurso de su memoria e imaginario estrechamente vinculados a sus lugares, con lo que no sólo se resisten al proceso que se les pretende imponer, sino que con ello se reafirman en una

diferencialidad cultural sustentada en sus propios saberes y formas de entender y vivir el mundo.

Dicho de otra manera, el discurso de reafirmación de sus lugares y economías de subsistencia, constituye la expresión del lenguaje de la resistencia de cosmovisiones y cosmovivencias de pueblos indígenas y/o culturas locales en Venezuela y el continente y, por lo mismo, son estos pueblos y culturas quienes en la actual coyuntura histórica, han venido asumiendo por primera vez el papel protagónico en la defensa de la soberanía y autodeterminación de nuestros países. Esto, *a pesar y por encima de* los Estados-gobiernos nacionales, pero también, de las teorías y los teóricos sociales de la llamada *intelectualidad crítica latinoamericana*, pues tal como bien señala Arturo Escobar:

*“El dominio del espacio sobre el lugar ha operado como un dispositivo epistemológico profundo del eurocentrismo en la construcción de la teoría social. Al restarle énfasis a la construcción cultural del lugar al servicio del proceso abstracto y aparentemente universal de la formación del capital y del Estado, casi toda la teoría social ha hecho invisibles formas subalternas de pensar y modalidades locales y regionales de configurar el mundo”.*<sup>157</sup>

Por ello, desde la ratificación de sus lugares los pueblos indígenas de la cuenca del Lago Maracaibo, Venezuela y el continente, han venido demostrando que están en posesión de un razonamiento radicalmente opuesto y, por lo mismo, de firme resistencia y posible alternativa societaria a lo que representan los ejes centrales de argumentación de la llamada globalización asumida por los Estados-gobiernos nacionales; esto es, el dominio del espacio, la acumulación de capital y la modernidad.

---

<sup>157</sup> A. Escobar, *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo?*, en: E. Lander (Editor): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. UNESCO-FACES/UCV. Caracas, 2000, p. 160.

## Conclusiones generales

### A manera de epílogo: Cosmovisiones y lugares contra la hegemonía.

**E**sa noche en Bakugbarí, luego de una intensa reunión en la que la comunidad debatió sobre las posibles acciones a ejecutar ante la inminente presencia y actividad de las compañías mineras en sus tierras, busqué conversar con Joaquín Arostomba quien llamó mi atención, pues, durante toda la asamblea lo noté extrañamente callado. Le pregunté por qué casi no había hablado. Quise saber si era que estaba en desacuerdo con lo que se había acordado. Entonces, Joaquín me respondió con definitiva seguridad diciendo:

“Shibogbré Sabaseba ariré. Labaddó kibí dábain ñankúa báira biashá barum. Irahbain Ñankúa shiraso drakasomein labaddó, inka chiyi, chiyaba wa, chiyaba ahkabá”

*(“Hace tiempo Sabaseba lo dijo. Los blancos vendrán por los minerales que viven debajo de la tierra. Cuando los que viven debajo de la tierra salgan acabarán con los blancos, entonces nosotros, seremos libres, nada nos detendrá”).*

Luego, guardó total silencio.

La contundente respuesta de Joaquín, nos permite puntualizar algunos aspectos centrales de nuestro trabajo. Así, sus palabras precisan exactamente uno de los principios de la cosmovisión barí según el cual, todo ente presente en el mundo ocupa un lugar al que territorializa como parte de una comunidad determinada. En este sentido, Ñankúa (carbón, petróleo y los minerales en general), forma parte como grupo del conjunto total de colectividades que habitan las profundidades de la tierra y, en su espacio, ejerce el *hacer* que le es propio ya que tal *hacer* es también elemento constituyente de Ñambobikorái, energía relacional que vive y da vida a todas las entidades presentes en el mundo.

Siendo esto así, la intervención de una comunidad en espacios que corresponden a otra no es posible sino sobre la base de una relación de alianza previa entre ellas que, de esa manera, obliga a mantener el mutuo respeto entre comunidades diferentes como garantía de sobrevivencia de ellas en sí mismas, pero también como protección al equilibrio de los lugares. Esto quiere decir que, ningún grupo puede violentar los lugares que comparte con otros sin correr el riesgo de desnaturalizar la alianza y, por tanto, de provocar una respuesta negativa en su contra, pues ello implica que el agresor se ha desprendido de los principios de relacionalidad y de complementariedad<sup>158</sup> al actuar de un modo que le convierte en un no-ente y, por su individualizada acción, se separa y es separado de la comunidad total que constituye al mundo.

Así tenemos que, ante la acción aislada o desrelacionada de las transnacionales mineras y el Estado-gobierno, quienes en su afán de extracción de energéticos presentes en el subsuelo del territorio barí (expresión, por demás demostrativa de la codicia de una sociedad guiada por el principio de la acumulación), para Joaquín y los barí en general, se habrá de producir necesariamente una contundente respuesta natural del mundo, lo que en términos ecológicamente reales y luego del largo proceso de depredación capitalista y su desarrollo basado en la explotación de la energía fósil, ya comienza a dar muestras de sus

---

<sup>158</sup> Josef Estermann ha señalado a la *relacionalidad* y la *complementariedad* como principios fundamentales en el pensamiento indígena andino. A nuestro parecer, ambos principios son compartidos o están igualmente presentes en las cosmovisiones de los pueblos indígenas de la cuenca del lago de Maracaibo, y a los que hemos hecho referencia en esta tesis a través del principio de alianza entre comunidades de seres. Así, cuando Esterman dice que “*para la filosofía andina es justamente la relacionalidad de todo, la red de nexos y vínculos que es la fuerza vital de todo lo que existe. No ‘existe’ (en sentido muy vital) nada sin esta condición trascendental*”, de alguna manera, su aseveración es asimilable a la idea presente en las culturas indígenas de la cuenca en el sentido de que, éstas establecen la imposibilidad de la vida sin sus aliados complementarios con quienes todas las comunidades de seres se relacionan y complementan en el mundo. J. Estermann (2006), *La filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología (ISEAT), La Paz-Bolivia, p. 111

terribles consecuencias para la vida del mundo y que actualmente no pueden seguir siendo ocultadas por la ciencia occidental<sup>159</sup>.

No obstante, debemos decir que la respuesta del mundo a la que alude Joaquín y que en este caso sería el resultado de la reacción de la comunidad de Ñankúa, no implica en modo alguno la aceptación de una pasividad ante los hechos de parte de las comunidades humanas; por el contrario y tal como hemos visto, las culturas indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo saben que en el contexto de su alianza con el mundo y ante la misma amenaza están obligadas a producir sus propias respuestas que, como hemos señalado, van desde la común reafirmación cultural en sus respectivas cosmovisiones hasta la particular organización comunitaria para la directa confrontación política o bélica con sus opresores.

Por otro lado, las palabras de Joaquín Arostomba constituyen además la evidente demostración de que, muy a pesar de las apreciaciones que por un buen tiempo diferentes teóricos sociales sustentaron como la inexorable uniformidad cultural que en el contexto del nuevo sistema-mundo el proceso capitalista globalizado generaría, los barí en particular y las poblaciones indígenas y culturas locales en Venezuela y América Latina en general, con la tenaz resistencia de sus cosmovisiones en defensa de sus lugares se están encargando de demostrar que:

*“La globalización no sólo no provoca la uniformidad cultural esperada o anunciada, sino que complica el hecho cultural y en su seno se registra un fuerte*

---

<sup>159</sup> En este sentido, el llamado cambio climático producto del calentamiento global es una realidad cada vez más evidente y apocalíptica en sus consecuencias. Sin embargo, parte de la nueva geoestrategia y geopolítica norteamericana pudiéramos decir, está basada en la consideración estratégica de un futuro (¿irremediable?) cambio climático abrupto en el planeta para lo que, desde su visión hegemónica y a partir de recomendaciones de científicos, políticos y militares del más alto nivel en este país, el Estado norteamericano ha diseñado un conjunto de políticas para garantizar su seguridad y poder ante esta posible y terrible eventualidad. Un importante análisis acerca de tales estrategias puede leerse en: *El Pentágono y el cambio climático*, Monthly Review. Vol. 56. N° 1, Mayo 2004.



*renacimiento de las identidades, acompañada de luchas reivindicatorias en crecimiento*".<sup>160</sup>

Este renacimiento o revitalización de identidades se ha venido manifestando a través de la insurgencia de movimientos sociales que, en buena parte del continente protagonizan las más recientes convulsiones y cuyas exigencias étnicas se han convertido en factor político y de cambio social, pues con sus demandas fundamentalmente referidas a la defensa de sus espacios y formas de vida, no sólo enfrentan la poderosa intervención de los grandes capitales transnacionales, sino que igualmente cuestionan la organización política del Estado-nación *"porque este modelo siempre pretende, en virtud de su propia naturaleza, reducir al máximo y, de ser posible, eliminar la diversidad en todas sus esferas"*.<sup>161</sup>

Por otra parte, en la medida en que los líderes del gran capital transnacional han detectado que la supuesta homogeneidad del mundo bajo su control no produce necesariamente una uniformidad cultural, éstos han comenzado a impulsar una mediatizada "revalorización" de la diversidad en función de lograr una "despolitización" de la economía, lo que es igualmente beneficioso a sus intereses<sup>162</sup> y precisamente, son los Estados-gobiernos los encargados de establecer y conducir el proceso de "revalorización" controlada de la diversidad cultural y "despolitización" de la economía como parte del proceso de configuración de una nueva institucionalidad para los Estados en el contexto de la globalización, al tiempo que se redefinen las relaciones de poder al interior de las

---

<sup>160</sup> H. Díaz-Polanco (2006), *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI Editores, México, p. 10.

<sup>161</sup> E. Krotz (1993), *Identidades culturales profundas y alternativa civilizatoria*, en: G. Bonfil Batalla (Compilador): *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, Pensar la Cultura. CONACULTA, México, p. 20.

<sup>162</sup> H. Díaz-Polanco, *ibídem*, p.10

naciones y en las que los grupos ( ya de *izquierda* o de *derecha*) que ahora lo detentan, buscan garantizar su permanencia en el control del mismo.

En este sentido, es posible comprender por qué a pesar de las supuestas diferencias ideológicas entre gobiernos calificados de *derechistas* como el de Alvaro Uribe Velez en Colombia y el de la llamada *izquierda* de Hugo Chávez en Venezuela, por sólo mencionar un ejemplo, no son de extrañar los acuerdos que ambos países han refrendado en función de impulsar proyectos conjuntos que, como los de “Puerto América”, “Gasoducto de La Guajira” y el “Puerto Gabarrero” en el Sur del Lago de Maracaibo, en lo fundamental responden a intereses estratégicos de transnacionales energéticas, pero también del propio Estado norteamericano en cuanto que los mismos buscan garantizar el seguro suministro de gas, petróleo, carbón, agua y biodiversidad, con los que el gran país del norte persigue sostener su hegemonía económica, política y militar en el mundo para los próximos siglos.

Por último, estos proyectos de la hegemonía globalizada están siendo enfrentados no por los Estados-gobiernos nacionales sino precisamente, por los *inesperados* pueblos indígenas y culturas locales del continente que, como los añú, barí y wayuu del Lago de Maracaibo desde su *wakuaipawa/chiyi barikaëg*, es decir, desde el *nosotros comunitario* que los conforma, sostienen la lucha por la autodeterminación y soberanía de todos y por lo que resisten a los Estados-gobiernos que les absorbieron, pero sobre todo, contra la “razón” occidental y el capitalismo mundial. En fin, se trata de que no son los Estados-gobiernos sino “*este conjunto de espacios sociales y populares (los que) encarnan la emergencia de otro mundo, que puede convertirse en alternativa al sistema dominante.*”<sup>163</sup>

---

<sup>163</sup> R. Zibechi (2006), *Espacios, territorios y regiones: la creatividad social de los nuevos movimientos sociales en América Latina*, en: *Contrahistorias*, N° 5, Semestre Septiembre 2005-Marzo 2006, México.

**ANEXOS**

## Anexo N° 1

### Glosario de términos de las lenguas indígenas.

Abama: (Barí): *madre, esposa* o mujer que ha tenido un hijo.

Abyiyibaj: (Barí): *tú, el de mi lado derecho*; primer aliado del arquitecto de la casa colectiva (ñatubay).

Ahkabá: (Barí): término para la negación; usado indistintamente para significar: *no; sin; nada; nadie; ninguno*; etc.

Ahkabañajaa: expresión: *no los de ahora; no los de este momento*; no los del presente; *no los actuales*.

Akabó: (Barí): seres que viven en las nubes.

Akshayiróminibaibaj: (Barí): quinto aliado del ñatubay en la construcción de la casa colectiva.

Alijuna: (Wayuu): *muela montada*. Término con el que se designa a los extranjeros y criollos no indígenas.

Amana Keichikarü: *la madre luna*.

Amana wuinkarü: *la madre de agua*. Nombre dado a una serpiente del tipo *pitón*, que luego de adquirir una gran dimensión o tamaño que le impide movilidad en tierra, se desplaza y termina viviendo en el agua, en pozos de ríos o en lagunas cenagosas. En algunos lugares del continente se le conoce como Anaconda.

Anii: (Añú): aquí (este lugar) (este momento).

Atakirominibaibaj: (Barí): cuarto aliado del ñatubay en la construcción de la casa colectiva.

Arawako: raíz o matriz lingüística y cultural de los wayuu, añú y otros pueblos indígenas de Venezuela.

Areei: (Añú): *canto*, soplo con musicalidad.

Asari sueisei: (Barí): sust., *el cazador*.

Asokbarirí: (Barí): *se fueron las lluvias*. Temporada seca en la Sierra de Perijá.

Ayé: (Añú): específicamente el verbo *estar*.

Atareeinkii te jounükü: literalmente: *cortar silbado en el límite para que ella emerja palabra*: cantar. Uno de los cortes de lengua o forma de hablar en la cultura añú.

Ayou: (Añú): emerge; llega; arriba; boya.

Ayouna: (Añú): emergen ellos; llegan ellos; los allegados. Término para los extranjeros no nocivos.

A'in: (Wayuu y Añú): alma, corazón, interioridad.

A'inmatualee: (Añú): el corazón de la tierra de donde emergemos. Lugar del origen y retorno de los añú.

A'inshi: (Wayuu y Añú): lo mismo que a'in pero marcado por sufijo de masculinidad.

A'inshi t'ain: (Wayuu y Añú): mi propia o verdadera interioridad; mi verdadero corazón.

A'ito: (Wayuu): firmamento, cielo exterior.

Bachigbá: (Barí): zamuro negro.

Bachrugdú: (Barí): zamuro blanco.

Baira biasá barúm: (Barí): cielo que está debajo de la superficie de la tierra.

Bakúgbarí: *la comunidad de los niños; los niños barí*. Nombre de una de las comunidades barí en la Sierra de Perijá.

Bakúgyi: en barí: *tener hijos*.

Baragkai: (Barí): sust., nombre barí para el río actualmente conocido como Aricuaizá.

Barúm: (Barí): cielo; firmamento. Equivalente al *a'ito* de los wayuu.

Barúm ashuá: (Barí): cielo más allá o, más allá del cielo que vemos.

Basushimba: (Barí): espíritu de los barí muertos.

Biddarín: (Barí): trueno.

Bogyi: (Barí): sust., *río; corriente de agua*.

Bogyibain dabainaba: (Barí): expresión: *ellos llegan* (o vienen) *por todos los ríos*. También: *todos ellos llegan por los ríos*.

Bolibó: (Barí), lugar dentro del territorio de la comunidad de Bakúgbarí.

Bom'bó: (Barí): sust., *arma de fuego; escopeta*.

Boraba: (Barí): nubes.

Chiyi: (Barí): pronombre personal de primera plural: *nosotros; nuestro; nuestra*.

Chiyi abama iqtá: (Barí): sustantivo de la tierra: *nuestra madre tierra*.

Chibáiq: (Barí): luna.

Chiyi barikaëg: (Barí): nuestra comunidad.

Dabain: (Barí): *vienen (llegan) ellos*.

Dibabá: (Barí): el relámpago.

Eirrukü: (Wayuu): *la carne; la marca del clan*.

Epieyú: (Wayuu): nombre de una de los clanes o linajes entre las familias del pueblo wayuu. Se puede decir que se trata del apellido de cada uno de los individuos pertenecientes por vía materna a este clan.

Ibaibaibai: (Barí): el tercero de los aliados del ñatubay en la construcción de la casa colectiva o comunitaria.

Igta': (Barí): nombre de la tierra.

Ihkí bogyi: (Barí): nombre barí para el actualmente conocido como Río Catatumbo.

Inchikaba: (Barí): *nuestra tierra; toda nuestra tierra; nuestra casa (comunidad) total*.

Inchikandaro chiyiaba: (Barí): *la totalidad de nuestros conucos*.

Inchikandaro borohba chiyiaba: (Barí): *la totalidad de nuestros conucos de todos nuestros plátanos*.

Inchikandaro mashuchiyiaba: (Barí): *la totalidad de nuestros conucos de nuestra yuca*.

Irahbain: (Barí): aspecto adverbial temporal: *antes; antiguamente; hace mucho tiempo*.

Iramba sakairi: (Bari): genérico: *montaña*. Lugar para la cacería.

Ishigbarí: (Barí): ser sobrenatural que vive en las copas de los árboles en la selva de la Sierra de Perijá.

liwa: (Wayuu): primeras lluvias; otro de los nombres de Juyá; marca celestial de las pléyades.

Jamü: (Wayuu y Añú): hambre. Referido a la necesidad de comida.

Jarüte: (Wayuu y añú): sust., *machete*.

Jépira: (Wayuu): lugar donde van los wayuu que han muerto. Corresponde al a'inmatualee añú.

Joukachí: (Wayuu): ella emerge luna. La luna aparece.

Joukai: (Añú): él emerge; él nace.

Joukeichi: (Añú): ella nace luna; la luna emerge. También se puede decir más gramaticalmente correcto: Joukeichikarü, en el que el sufijo -karü indica el género no masculino del sujeto luna.

Joutai: (Wayuu): el viento.

Joute'i: (Añú): el viento.

Jmüño: (Añú): Hace mucho tiempo; En un muy lejano lugar.

Jusayú: (Wayuu): nombre de uno de los clanes o linajes del pueblo wayuu.

Juyá: (Wayuu y Añú): El lluvia. Para los wayuu es el padre de todas sus generaciones; para los añú es una entidad peligrosa y opuesta a su benefactor Joute'i (el viento).

Juyachonchakan: (Añú, aunque en wayuu sería igualmente correcto gramaticalmente aunque no es usado): Los hijitos del lluvia.

Kaayamanglakarü: (Añú): mucho manglar; selva de mangles.

Kaëg: (Barí): Comunidad; Casa colectiva.

Kachí: (Wayuu): luna

Ka'i: (Wayuu): Sol.

Kandaro ahkabá chiyi ahkabá: (Barí): expresión: *no hay conuco sin nosotros*.

Karákarü: (Añú): sust., *pez carpeta*.

Karañakaëg: (Barí): *comunidad del árbol*; una de las comunidades del pueblo barí en territorio de Venezuela.

Karima: (Barí): ser sobrenatural que vive en las corrientes freáticas debajo de la tierra.

Kariña: (Barí): verbo: *pelear*.

Karoo: (Añú): Espejismo. Nombre dado a las lagunas, especialmente, a la laguna de Sinamaica, sitio principal de este pueblo.

Kasoso: (Barí): el constructor de casas. Suele decirse también Kasosodou, en el que el sufijo -dou lo convierte en ser humano despojándolo de su condición divina.

Kashiba: (Barí): hijo varón del viento suave; vive junto a Nondashiba en el espacio entre la superficie de la tierra y las nubes.

Keikaj: (Añú): El Sol.

Keichikarü: (Añú): La Luna.

Kepenke: (Añú): sust., *café*.

Kibí: (Barí) adverbio, aspecto temporal: *luego, entonces*.

Kirohba kigkeidi: (Barí): genérico: *represa*. Lugar para la pesca; donde se hace la represa para pescar en el río.

Kogdá sabá: (Barí): espacio del mundo donde habita el viento fuerte. En ese lugar no es posible la vida.

Kokoma (Bogyí): (Barí): nombre barí dado al río conocido como Río Santa Rosa.

Kú': (Wayuu): verb: *caminar o andar* rápido de uno a otro lado.

Kúa: (Barí): sust., mineral subterráneo, puede ser carbón, pero también petróleo.

Kúaki: (Barí): que busca Kúa (petróleo).

- Kumanda(kaëg): (Barí): una de las comunidades barí en la Sierra de Perijá en Venezuela.
- Labaddó: (Barí): nombre con el que se designa a los blancos o criollos.
- Labiddú: (Barí): espíritu que enferma a los seres humanos cuando violan su espacio.
- Lee: (Añú): sufijo que designa o señala un lugar.
- Ligkarí: (Barí): proviene de *ligkaëg*, *comunidad de la lluvia*. Designa uno de los dos periodos de tiempo lluvioso en la Sierra.
- Mma: (Wayuu y Añú): nombre de la tierra.
- Mmáima píichi wayá: (Wayuu): expresión: *la tierra de nuestras casas*.
- Mmaleeiwa: (Wayuu y Añú): *lugar donde llegan las primeras lluvias*. También es traducido como Dios por los sacerdotes católicos y protestantes.
- Manná: (Wayuu): *nuestra tierra*. Nombre de la tierra en general.
- Mannuyá: (Wayuu): el rocío de las nieblas; nombre con el que se designan las lloviznas.
- Marakaaya: (Wayuu y Añú): lugar donde hay mucha serpiente cascabel. Nombre del lugar de la ciudad de Maracaibo.
- Meyakarü: (Añú): sust., *cuchillo*.
- Müliashi: (Wayuu y Añú): sufrimiento; dolor padecido por un masculino.
- Nigalee: (Añú): “*El desprendido (por ser favorito) del lugar*”. Nombre de uno de los héroes de la cultura en el periodo de confrontación contra la conquista y colonización europea. Proviene, gramaticalmente de: *nii-kai-lee*; es decir, *el lugar del sufriente*.
- Nikii: (Añú): el sufriente; aquel que recién ha muerto e inicia su camino a *inmatualee*. Nombre por el cual la comunidad nombra a sus parientes recientemente muertos, pues, su nombre propio no puede ser mencionado.
- Nondashiba: (Barí): fue barí en una época pero decidió volar a las alturas como si fuera un Saimadoyi. Desde entonces habita junto a Kashiba, el espacio de los vientos suaves entre la superficie de la tierra y las nubes.
- Nambobikorái: (Barí): energía, luminosidad o fuerza que hace posible la vida.
- Nandou: (Barí): energía humanizada; el sol.
- Nangandú: (Barí): energía que hecha fruta alimenta a los hombres; nombre de la piña.
- Nankú: (Barí): nombre dado a todo mineral; ser obligado a vivir, por designios de Sabaseba, debajo de la tierra.
- Ñatubay: (Barí): el creador de la comunidad; la energía que construye la comunidad; hay quienes le traducen como jefe de una comunidad; arquitecto de la casa colectiva.
- Nayí: (Barí): sust., *el que tiene la luz; el gobierno o, el que gobierna*.
- Ookoto: (Añú): verbo: *cortar/compartir*.
- Oraügbá: (Barí): sust., *guerrero*.
- Ou: (Añú y Wayuu): verbo emerger. Algunos lingüistas lo traducen para la cultura wayuu como un locativo o adverbio de lugar que ubica una superficie u horizonte.
- Oustre: (Wayuu): sobrenombre o apodo de un líder de los clanes pobres wayuu, en una guerra interclanes en la Guajira venezolana. Puede traducirse como: “*emerge de la arena*”; pero comúnmente se traduce como “*perro del desierto*”.
- Outa: (Añú): *la muerte*.
- Outí: (Añú): *el que muere*.
- Outikai: (Añú): *el muerto*.
- Outikanna: (Añú): *los muertos*.

Outikanlee: (Añú): *el lugar de los muertos*.

Outikeichikarü: (Añú): *la muerte de la luna*.

Outikeikaj: (Añú): *la muerte del sol*.

Outiwe: (Añú): *hemos muerto*.

Paraa: (Añú y Wayuu): aguas extendidas; mar. También señala antigüedad; muy viejo.

Paraañunkan: (Añú): los más antiguos añú u hombres del agua.

Paraayu: (Añú): en los alrededores del mar o, por las aguas del mar.

Paraawanna: (Arawako general): *nuestro mar*.

Píichi pala: (Wayuu): expresión: *lugar para las casas*.

Pirria: (Wayuu y Añú): (causal): *por ti*.

Sabá: (Barí): espacio entre la superficie de la tierra y las nubes.

Sabaseba: (Barí): el primero de los Saimadoyi que emergieron de la piña.

Saamatuy: (Wayuu): región fría alrededor de las nubes en el firmamento.

Sagbadá bibarúm: (Barí): el espacio más allá del firmamento; es decir, el firmamento que no vemos.

Saimadoyi: (Barí): los más antiguos barí; los primeros.

Sainñma: (Wayuu): *el su corazón de la tierra*.

Sapuana: (Wayuu): uno de los clanes familiares wayuu.

Senkaëg: (Barí): comunidad barí de la Sierra de Perijá, conocida como: Río Negro.

Siríaika': (Barí): designa a la hija de la hermana del padre; es decir, se trata de la mujer que constituye la consanguínea con la que no es posible casarse.

Siruma: (Wayuu): nubes; o mejor; región de las nubes.

Soñ'só: (Barí): verbo: *matar; quitar la vida*.

Suaqkaëg: (Barí): nombre propio de la casa comunal o colectiva.

Shibagyí: (Barí): algunos autores la transcriben como shibatyí, aún no hay suficiente acuerdo sobre este particular. En todo caso, se trata de aquella comunidad de seres que viven en el cielo subterráneo entre la superficie y las profundidades y que salen a la superficie y vuelven a su lugar a través de las abundantes cuevas existentes en la Sierra de Perijá.

Shikaní: (Barí): periodo de tiempo seco, sin lluvias.

Shumbraba: (Barí): seres que al igual que los tigres de la selva en la superficie terrestre, habitan una especie de selva pero en la profundidad de la tierra.

Taibabioyi: (Barí): seres que viven en los manantiales subterráneos; son los encargados de proteger las aguas freáticas.

Tanakanikaëg: (Barí): comunidad o casa colectiva que según el mito determina la primordialidad de la alianza entre familias no filiales por encima de la consanguinidad.

Tariqbimomó: (Barí): seres que viven en el espacio muy exterior; es decir, en el horizonte de ñambobikorái.

Ta'túcha: (Añú y Wayuu): el abuelito; un abuelo más anterior que el abuelo inmediato. Para los añú representa un personaje mítico por lo que este término no se usa comúnmente para designar al abuelo filial; en este caso se usa más bien el término ta'tüi. Para los wayuu, sucede todo lo contrario.

Totubí: (Barí): sustantivo de estrellas o luceros.



Tou'lee: (Añú): *Emerjo en el lugar; también: donde emerjo*. Según la leyenda, se trata del hermano de Nigalee; es decir, su acompañante en la lucha contra los invasores europeos.

Uraliyu: (Wayuu): uno de los clanes familiares entre los wayuu. Su animal representativo es la serpiente cascabel.

Uriana: (Wayuu): uno de los clanes familiares entre los wayuu. Su animal representativo es el tigre y cualquier otro felino salvaje.

Waiba': (Barí): comunidad de seres de piedra. Son aquellos seres que vemos como rocas y piedras inamovibles pero que, según éste cosmovisión constituyen toda una comunidad viva que comparten con nosotros el mundo.

Wakuaipawa: (Añú): *nuestro hacer que nos hace*. Para los wayuu el término es Wakuaipa: *nuestro destino* y, también como: *nuestra suerte*.

Walé: (Wayuu): sust., *primo; hermano*.

Walé'kú'má: (Wayuu): expresión: *caminao o andamos de aquí para allá nosotros*.

Wanana: (Añú): lo nuestro; lo que propiamente es nuestro. Antiguo lugar de donde vinieron los actuales añú presentes en la Laguna de Sinamaica (Karoo).

Wannu: (Añú): espíritu o soplo del mundo que puede enfermar a los añú hasta su muerte. El término ha sido asimilado para designar a los blancos o criollos flagrantemente dañinos para los añú, por lo que muchos lo traducen como: *enemigo*.

Wannulee: (Añú): *el lugar de los wannu; el lugar de los espíritus*.

Wanülü: (Wayuu): igual que el anterior: *lugar de los espíritus*.

Wa'piñá: (Añú): *nuestras casas*.

Wasaalee: (Wayuu y Añú): *el lugar donde bebemos*. Nombre propio del río llamado Limón por los criollos.

Washa: (Añú): yaguasa; pato salvaje proveniente del muy norte.

Wattá: (Añú): *lo más lejos* (tanto para el tiempo como para el espacio).

Wayuunaiki: (Wayuu): la palabra de la gente; palabra wayuu. Nombre de la lengua de los wayuu. Para los añú sería: *añúnnükü*.

Wokootowuin: (Añú): *cortamos agua; pescamos*.

Woumain: (Wayuu): *nuestra tierra; donde emergemos al mundo*.

Wou'lee: (Añú): igual al anterior: *donde emergemos, nuestro lugar*.

Wopümüin: (Wayuu y Añú): *hacia donde van los caminos*.

Wüinpümüin: (Wayuu y Añú): *hacia donde van las aguas*.

Yegbashí: (Barí): *el lugar del pez bagre paletón*. Lugar donde antiguamente hubo una casa colectiva.

Yera: (Bari): lugar donde aún en la actualidad habita una comunidad barí en territorio venezolano.

Yolujá: (Wayuu): espíritu de un muerto que ocupa un lugar wanülü.

## Anexo N° 2

Cuando no habían los blancos.

Testimonio de Antonio Ashibatri.

Ñatubay de la comunidad Bagkúbari

Sierra de Perijá-Mcpio. Machiques de Perijá

Edo. Zulia-Venezuela-1992

Irahbain labaddó ahkoü uramaugbaum magyó ahkoanarajaa.  
 Shiraso kasainee, labaddó ahkabaré, inka, inka ahkabaré bagbasäbarío  
 Asogbariaajá seidrobraaja miaranajaa  
 Bogyío kalawanchi bogyío shidrobi baüg baüg baüg ñobaüg saima barikabañajaa  
 Saima kabañajaa, saima kabañayaa bogyío kalawandayío mionajaa...

Cuando no habían los blancos, los barí tocábamos música.  
 Los ancianos nos dijeron que venían los blancos dispuestos a pelear  
 tal como lo habían anunciado nuestros saimadoyi.  
 Venían a matarnos, venían con armas, armas, muchas armas.  
 Venían a matarnos.

Desde entonces, guardamos los instrumentos musicales  
 y, comenzamos a pelear.

Luego vinieron con barcos y máquinas en busca de kúa (*petróleo*) y también venían con nuevas armas que mataban más barí.

Entonces tuvimos que hacer más niños para que hubieran más guerreros; por eso, ahora los barí son más pequeños de estatura que los antiguos barí que eran más altos.

Vinieron por un río, por otro y por todos los ríos vinieron los blancos para volver a pelear con los barí. Ahora, por la gente que buscaba kúa.

Cuando yo no existía, ni mis abuelos, ya los barí estaban peleando.

Y es el mismo blanco que viene otra vez, en otro tiempo. Viene a matarnos de otra forma, tal como nos lo había dicho Sabaseba.

La historia se repite.

Volvió otra gente: los ganaderos.

La compañía petrolera no pudo con los barí y, por eso, se fueron dejando sus hierros. Esto sucedió también en el lado de Colombia. Allá la pelea fue más fuerte, más violenta.

Cuando la compañía se fue, los barí, los ancianos de antes, cantaron por la victoria, y el canto fue el mismo al del tiempo en que los barí eran felices, cuando no habían los blancos.

Pero vino la época de la Machiques-Colón. Los Odokomain (*los que tienen poder, shamanes*), se dieron cuenta que ya venían de nuevo los blancos, pero ahora haciendo sus carreteras y, los barí, tuvieron que volver a pelear.

Así, mientras los hombres estaban peleando, los blancos iban matando mujeres y niños en la parte baja. Bohío por bohío, eliminaban un bohío, luego otro y otro y otro...

Cuando yo no existía pero existía mi abuelo y mi padre, a nuestro grupo, en su bohío, lo acabaron. Los sobrevivientes huyeron, entonces nació yo.

Cuando yo era un niño fui a visitar un bohío con mi abuelo, uno que estaba en una montaña: Kirondakaëg.

Cuando llegamos, todos los que ahí vivían, nuestros familiares y amigos, estaban todos muertos. Los hombres con disparos en la cabeza y, las mujeres, con estacas metidas en su sexo. Esto fue por los años cincuenta. Esto lo vi yo cuando era niño.

En este tiempo ya no venían los blancos por el río o por tierra, sino por el aire con sus aviones. Ya no eran solamente los blancos sino sus soldados, los hombres que vestían de negro, pero igual, venían a matar a los barí.

Ya para ese momento quedaban muy pocos barí. Regresó entonces Sabaseba y Odokomain a hablar a los barí. Dijeron que mataran a los blancos y les sacaran su corazón. Había que arrancarle el corazón a los blancos para que no regresaran. Ahora, nos encontramos rodeados: blancos por todos lados. La historia se repite y la guerra puede volver a repetirse.

Entonces, vinieron los Chibagyí y nos dijeron que nos hiciéramos amigos de los blancos, que negociáramos la paz. Fue cuando llegaron los barbudos: los curas. Los barbudos hicieron la paz blanca arriba, en Saimadoyi. Sabaseba nos dijo que hiciéramos la paz porque ya quedaban muy pocos barí.

Creímos que el barbudo capuchino era Sabaseba. Él nos dijo que tomáramos las tierras altas y que dejáramos las tierras bajas para los blancos.

Ahora, en la actualidad, puede volver a suceder. A los barí les puede pasar lo que recientemente les pasó a los yukpa\*. Los barí podrían volver a la violencia otra vez, como en los tiempos de antes, por lo de la mina, por lo del carbón.

Los blancos son los mismos. Los de ahora son los mismos de antes. Pueden ser sobrinos, cuñados, hermanos, amigos de los blancos con los que hemos estado peleando durante tanto tiempo.

Los barí sí somos diferentes de los blancos, en la cultura, en el trabajo. Pero los blancos conocen bien la historia. Conocen del tiempo de los primeros blancos que llegaron a nuestras tierras. Saben del tiempo de la compañía, el tiempo de los soldados, el tiempo de los blancos con la carretera. Lo saben porque leen y escriben. Los barí también lo sabemos, porque nos lo cuentan nuestros abuelos, quienes lo cuentan, palabra por palabra y, la historia es la misma historia de violencia. Es la misma historia que han vivido otros grupos indígenas en otros lugares. Porque el hombre blanco siempre anda armado para enfrentar al barí. Siempre llega con el mismo pensamiento: enfrentar al barí. Los barí, por el contrario, han estado dispuestos a entender los cambios.

---

\* Se refiere al caso en el que miembros del ejército venezolano masacraron a un grupo de hombres yukpas que transportaban madera cortada ilegalmente pero que, precisamente, la acción ilegal había sido solicitada por el comandante militar pero que, para no pagarle a los yukpas que habían consentido participar de este delito, envió una comisión para decomisar la madera. Los yukpas, tarde comprendieron la mafiosa jugada de los militares, por lo que furiosos, se opusieron al decomiso, presentando combate a la comisión militar que, por supuesto, con mayor capacidad de fuego (fusiles contra escopetas caseras), asesinaron a tres de los yukpas y dejaron a otros heridos, el resto, logró escapar y con ello, la posibilidad de que el caso se diera a conocer a la opinión pública. Esto ocurrió en 1995.

Los hombres blancos son los mismos que amenazan a nuestro pueblo, humillándonos con sus armas. El barí tiene otro pensamiento: busca la paz y trabajar tranquilo, vivir con su familia y, que sus hijos crezcan como sus padres.

Ahora el hombre blanco no sólo quiere la tierra sino los ríos, las aguas, la madera, toda la riqueza. De nada le ha servido a los blancos que durante mucho tiempo haya matado a los barí pensando que el barí se iría de su tierra, pues, allí mismo donde lo mataron, donde mataron a su familia, allí siguen viviendo los barí. En donde los mató la compañía buscando kúa, allí están los barí en Campo Rorasio, en todas partes donde han pretendido sacar al barí, matándolo, allí están viviendo hoy los barí.

Ahora, Ñayi está matando al barí de otra forma: negándole la propiedad de su tierra; negándole los documentos sobre la tierra; negando todo. El blanco, ayudado por el gobierno para que mate otra vez al barí sin darle ayuda; negándole la ayuda. Así lo mata ahora. Antes lo mataban con armamento, ahora lo matan abandonándole, negándole sus derechos.

Después de mucho tiempo, luego que me hice hombre, me di cuenta que los ganaderos y los soldados son el mismo gobierno. Ellos son los mismos, son iguales, pues, siempre andan juntos.

El blanco ha aprovechado lo que el barí siembra: el plátano, la yuca, la auyama y, como nuestras tierras eran buenas, los blancos llegaron con casas y ganados ocupando las tierras que ya nosotros habíamos sembrado.

Cuando construyeron la Machiques-Colón<sup>♥</sup>, la compañía estaba en la Kachamana y, el mismo gobierno, repartió las tierras<sup>▲</sup> que los barí tenían sembradas. El gobierno y los blancos se han hecho ricos con el trabajo de los barí; mientras, el barí es pobre y no tiene nada.

---

<sup>♥</sup> Se refiere a la construcción de una vía de comunicación que va desde la ciudad de Maracaibo hasta la región del sur del lago, atravesando, todo el piedemonte de la Sierra de Perijá. Esta vía se comenzó a construir a fines de los años sesenta durante el gobierno social-cristiano de Rafael Caldera. La nueva vía no sólo permitió la invasión de nuevos espacios territoriales barí sino que, acabó con todo el transporte de cabotaje de las antiguas piraguas aún que, se habían mantenido transportando desde el sur del lago hasta el puerto de Maracaibo, mercancías y pasajeros. En la actualidad, apenas quedan tres piraguas haciendo este recorrido llevando de Maracaibo hacia el sur del lago: sal y, del sur hacia Maracaibo: abono de estiércol para viveros y criaderos de plantas.

<sup>▲</sup> Se refiere a los actos de entrega de "Prendas Agrarias" en aplicación de la Ley de Reforma Agraria vigente en ese momento, a campesinos y colonos no indígenas, quienes, aprovechando la construcción de la vía Machiques-Colón, se habían instalado en tierras tradicionales de los barí y, que por supuesto, ya estaban trabajadas y sembradas por éstos pero que, dada la legislación vigente, los indios no eran sujetos de la Reforma Agraria en las mismas condiciones que los campesinos.

## Anexo N° 3

### La Batalla Naval del Lago

Décima de Miguel Ortega.

Venticuatro buques fueron  
los que preparó Montilla  
y al Almirante Padilla  
a su mando lo pusieron.  
De Cartagena vinieron  
las escuadras colombianas  
a tierras venezolanas  
Padilla los arengaba  
y muy tranquilo se anclaba  
en aguas de Altagracia.

Padilla se resolvió  
con el viento a favor  
buscar el bando español  
su cuadrilla se lanzó  
con sus cañones él se hundió  
un barco que era enemigo  
el mar que es mudo y testigo  
y un viento que embravecía  
hubo júbilo ese día  
al concederle su abrigo.

Ochenta y cinco cañones  
trajo la escuadra a pelear  
en la Batalla Naval  
se escucharon sus explosiones  
se oían las maldiciones  
del enemigo caer  
la sangre roja al correr  
iba tiñendo la orilla  
y el almirante Padilla  
juró morir o vencer.

Mil doscientos doce fueron  
los soldados que pelearon  
y por su causa juraron  
vencer y lo consiguieron.  
Allí mismo se batieron  
con indomable valor  
solo se oía el rumor  
del patriota que caía  
y agonizando decía  
¡qué viva el Libertador!

Sesenta y cinco cañones  
según el historiador  
traía el bando español  
para sus operaciones.  
Treinta y dos embarcaciones  
era su escuadra en total  
españoles a pelear  
seis mil setecientos diez  
que sufrieron el revés  
en la Batalla Naval

De los presos en total  
cuatrocientos diez y siete  
y con rumbo hacia el Noreste  
se fue Taborda hacia el mar  
Padilla pudo apresar  
diez barcos según la historia  
y aunque torpe mi memoria  
sesenta y nueve oficiales  
son los datos generales  
de esta heroica victoria

## Anexo N° 4

Diario el Nacional - Lunes 18 de mayo de 1998

### **Cinco de cada mil niños nacen sin cerebro en el Zulia, Venezuela.**

Un informe publicado por investigadores de La Universidad del Zulia, revela que la exposición prolongada a mercurio, plomo y vanadio, característica de la explotación de hidrocarburos, se asocia a la aparición de anencefalia en fetos humanos. Científicos vinculan la contaminación por petróleo con la proliferación de enfermedades congénitas

Adriana Cortés / Telmo Almada Unidad de Investigación – Maracaibo.

En el Zulia, la población ha convivido durante 80 años con la contaminación proveniente de la industria petrolera. En el Distrito Lagunillas, la concentración de vanadio acumulado en los huesos de la población es 300 y 500 veces más alta que en Japón y Estados Unidos.

La apertura del sector petrolero a la inversión foránea, uno de los objetivos económicos mejor delineados por el Gobierno, a través de Petróleos de Venezuela, ha sido descrita por el Ministerio de Energía y Minas como *"un programa orientado al aprovechamiento oportuno, por parte de la República, del aumento previsto en la demanda energética global"*.

Sus defensores en el Ejecutivo y en la petrolera matriz estatal, han señalado además que el proyecto constituye *"una oportunidad para la atracción de inversiones masivas directas de capital foráneo y de tecnología de punta para la principal industria del país"*.

Fuera del Gobierno y de la propia industria, sin embargo, la percepción acerca de la apertura y su impacto en la sociedad, diverge sensiblemente del discurso de sus proyectistas.

*"La apertura petrolera significará la explotación de hidrocarburos, a lo largo y ancho del país, a una escala sin precedentes en el ámbito nacional, y posiblemente mundial, en vista de que Venezuela es en este momento la nación más atractiva para los inversionistas petroleros"*.

Esta advertencia forma parte de un manifiesto ambientalista suscrito por el grupo Red Alerta Petrolera, Orinoco Oilwatch, capítulo local de Oilwatch Internacional. Se trata de una alianza que representa, al menos, a una docena de organizaciones conservacionistas no gubernamentales, con el propósito de *"resaltar el impacto ambiental y social que va a desatar la apertura."*

Los primeros 80 años de explotación de hidrocarburos en Venezuela constituyen, según estas organizaciones, *"nuestra mejor referencia para entender cómo la avasallante cultura del petróleo afectó al país. Devastación ambiental del Lago de Maracaibo, urbanización desmesurada y parásita, succión de recursos del campo, e industrialización artificial, son algunos aspectos de tan lamentable legado."*

El principal alerta de Oilwatch Internacional se resume con un poco alentador pronóstico: *"Esta historia promete repetirse con la apertura petrolera, que esta vez llega a la desquiciante petrolización de confines tan remotos como el Delta del Amacuro"*.

## Dogma y ciencia

¿Se tratará apenas de la oposición dogmática de grupos ambientalistas intransigentes, opuestos a la industrialización y el desarrollo? Los resultados de un estudio científico de investigación titulado "**Niveles de mercurio, plomo y vanadio en el cerebro, riñones, hígado y pulmones de fetos anencefálicos en la Costa Oriental del Lago de Maracaibo**", parecen demostrar lo contrario.

*"El mercurio, el plomo y el vanadio son elementos tóxicos presentes en el ambiente de la costa del Lago de Maracaibo, y deben ser considerados seriamente al momento de estudiar la incidencia de la anaencefalia en esta región"*, revela el informe de los investigadores Víctor Granadillo, J.E. Tahan, L.C. Barrios, L. Marcano y otros, publicado en la revista científica internacional Trace Elements and Electrolysis.

La anaencefalia, conocida también como el mal de los "*fetos descerebrados*", constituye, según el estudio, "*una malformación congénita incompatible con la vida, caracterizada por el deficiente desarrollo del cerebro durante la etapa fetal*".

*"Desde 1994 se ha encontrado una tasa relativamente alta de anaencefalia, equivalente a 5,1 casos por cada 1.000 nacimientos en la Costa Oriental del Lago de Maracaibo, donde ha crecido indiscriminadamente un emporio petrolero y se han producido efectos adversos sobre el medio ambiente y los humanos, debido al constante contacto con los tóxicos en estudio"*.

Al analizar la incidencia histórica de la anaencefalia en el estado Zulia, los investigadores sostienen que "*los últimos 25 años han sido testigos de un constante incremento de la enfermedad en la Costa Oriental del Lago. En el período comprendido entre 1969 y 1982 se reportó una incidencia de 0,9 casos por cada 1.000 nacimientos. Esta tasa se incrementó a 1,5 casos por 1.000 en 1982 y a 2,2 en 1993. Entre enero y julio de 1994 se registraron 1.385 nacimientos en el Hospital Pedro García Clara, en el distrito Lagunillas. De ellos, 7 resultaron ser anencefálicos, lo que representó una tasa de incidencia equivalente a 5,1 por 1.000*". El promedio esperado a nivel internacional, según la misma investigación, es de un caso por 1.000.

## Conexiones

Para establecer una relación entre la explotación petrolera y los casos de anaencefalia, basta con observar los trabajos del investigador Emilio Rojas Del Castillo, del Departamento de Genética y Toxicología, de la Universidad de México, quien determinó que "*el petróleo venezolano posee el mayor contenido de vanadio en el mundo, sólo después del petróleo mexicano*". Rojas divulgó este hallazgo a través de Internet como parte de una investigación sobre los efectos de este compuesto en el ADN.

La investigadora argentina Elisa Carlotta Kleinsorge, autora de trabajos acerca del efecto tóxico del vanadio, concluyó por su parte que "*existe una definitiva correlación entre el vanadio y el desarrollo de enfermedades cardiovasculares y arteroesclerosis*".

En el Zulia, el toxicólogo Heber Villalobos, del Departamento de Ecología Humana en el Instituto de Conservación del Lago, sostiene que "*a pesar de que algunos grupos de investigación alegan que el vanadio cumple funciones esenciales en los órganos de las especies más desarrolladas, hemos comprobado que el exceso de este elemento, como el*



*de cualquier otro metal, tiene efectos tóxicos, a partir de los experimentos que hemos realizado con insectos, peces, ratas, y cerdos".*

Víctor Granadillo, coordinador del Laboratorio de Instrumentación Analítica de la Universidad del Zulia, sostiene que "la incidencia de anaencefalia en la Costa Oriental del Lago es 5 veces mayor que la tasa esperada en los países más industrializados".

*"La geología de la región -continúa Granadillo- se caracteriza por la presencia de vanadio en forma natural, pero por la magnitud de la explotación petrolera durante más de 80 años, se han incrementado las concentraciones ambientales del elemento. Un estudio que realizamos con muestras obtenidas de nuestro laboratorio de anatomía patológica, demostró que la concentración de vanadio acumulado en los huesos de la población del Distrito Lagunillas es entre 300 y 500 veces más alta que en la población de Japón o Estados Unidos, países altamente industrializados".*

### **"...A Costa de la Salud"**

¿Y dónde se encuentra la vinculación directa entre vanadio, el resto de los metales tóxicos que genera la explotación petrolera, y la anaencefalia en los fetos de Maracaibo? Granadillo responde: *"En nuestra investigación encontramos que existen acumulaciones anormales de vanadio, mercurio y plomo en el cerebro, riñón, hígado y pulmón de fetos anaencefálicos".*

Concretamente, el trabajo se basó en el estudio de 20 fetos con anaencefalia nacidos en la región y 20 fetos que no presentaban el mal, utilizados como controles. *"Los niveles de mercurio y plomo eran significativamente más elevados en el riñón e hígado de los anaencefálicos, mientras que el vanadio se encontró exclusivamente a nivel del cerebro".*

*"En el Zulia tenemos más de 80 años manteniendo a este país con nuestro petróleo, a costa de la salud de los marabinos", se atreve a concluir Granadillo. "Aquí nadie está exento de sufrir enfermedades derivadas de la contaminación con elementos tóxicos, como tampoco ninguna pareja en edad reproductiva está a salvo de que un embarazo se transforme en esto",* refiere el investigador, mientras señala con el dedo las perturbadoras fotografías de los fetos descerebrados que se estudiaron en el informe.

*"En nuestra región tenemos un complejo petroquímico -El Tablazo-, plantas industriales por toda la ciudad que procesan hidrocarburos, cemento, cal, carbón, mecheros que generan gases tóxicos en los centros urbanos y una planta termoeléctrica que quema constantemente coque, un petróleo residual con un porcentaje de 12% de vanadio. Lo que nos ha quedado es un lago contaminado, una ciudad polvorienta, fuentes de agua y alimentos expuestos a metales y otros tóxicos, bacterias, virus y compuestos moleculares responsables de enfermedades".*

### **Ceniza tóxica**

El toxicólogo Heber Villalobos, doctor en Ciencias Médicas de La Universidad del Zulia, dirige la Unidad de Ecología Humana del Instituto para la Conservación del Lago de Maracaibo, una impresionante instalación científica, a pocos metros de las tres gigantescas chimeneas de concreto de la planta termoeléctrica Ramón Laguna, de Enelven, que

proporciona electricidad a Maracaibo mediante la combustión masiva de coque, un residuo petrolero con un alto componente de vanadio y otros metales pesados.

*"En la Facultad de Agronomía de la La Universidad del Zulia -refiere Villalobos- comprobamos que el vanadio produce efectos genotóxicos (mutaciones y enfermedades hereditarias) en insectos, ratones, ratas, peces y cerdos. En todos los casos que estudiamos, el vanadio produjo malformaciones muy importantes en el tubo neural de los descendientes".*

*"Lamentablemente -continúa Villalobos- nuestros petróleos contienen mucho vanadio. En las refinerías que se encuentran en la península de Paraguaná, se generan cenizas con alto contenido de uno de los compuestos más tóxicos, el pentóxido de vanadio. Cuando visitamos la instalación con una comisión de la La Universidad del Zulia, había depósitos que contenían, al menos, 600.000 toneladas de estas cenizas. En estos momentos probablemente superen el millón, y esa es una situación que aún no se ha corregido".*

El peligro de estos depósitos es que *"se encuentran a muy pocos metros de la orilla de la playa. El viento y el agua de las lluvias se encargan de arrastrar estos elementos al medio ambiente".*

Las malformaciones congénitas severas, como la anencefalia, *"triplican, en el Distrito Lagunillas -uno de los más petroleros de la región-, la tasa de incidencia del resto de Venezuela. En algunos países como Japón, altamente industrializado, se han observado tasas de anencefalia muy bajas, de un caso por cada 2.000. En cambio en el norte de Irlanda, en Belfast, la incidencia es altísima, de uno por cada 125. Se trata de una región muy cercana a los petróleos del Mar del Norte."*

¿Se pueden, entonces, interpretar los resultados de estas investigaciones como prueba definitiva de la vinculación entre la contaminación con metales pesados y males tan severos como la anaencefalia? Villalobos prefiere ser cauteloso. *"Es muy difícil incriminar a un compuesto con una malformación del tubo neural, que puede tener orígenes multifactoriales. Pero hay tres hechos que nos tienen muy preocupados: el primero es la alta incidencia de anencefalia en el Distrito Lagunillas del estado Zulia; el segundo es que los compuestos de vanadio producen efectos genotóxicos en animales de laboratorio muy parecidos a los que se presentan en los humanos, y el tercero es que el petróleo venezolano es de los más altos en contenido de vanadio en todo el mundo. Tenemos un triángulo de hechos, pero debemos investigar más, antes de sentar firmemente una relación causa-efecto".*

Salud: la gran ausente Luego de décadas de daños al medio ambiente y de altos niveles de contaminación, la actual industria petrolera elaboró un plan para saldar parte de la deuda conocida como "pasivos ambientales" y disminuir los negativos efectos a futuro. Este plan de inversiones en materia ambiental se eleva a 312 millardos de bolívares para el período comprendido entre 1998 y el 2.006, pero no contempla entre sus indicadores el aspecto de la salud para habitantes de las áreas de explotación petrolera.

Los ítems contemplados por Petróleos de Venezuela para distribuir las inversiones ambientales son efluentes líquidos (26%), emisiones atmosféricas (36%), desechos industriales (24%), planes de contingencia (4%) y el rubro "otras inversiones" con 10%, donde no se contempla la variable salud.

Pero la ausencia del renglón salud del plan de inversiones ambientales de Pdvsa no es responsabilidad exclusiva de la industria. Se trata de un asunto de política ambiental que

parte del Ministerio del Ambiente y los Recursos Naturales Renovables, el cual no exige en los llamados estudios de impacto ambiental -requisito indispensable para toda operación petrolera- la inclusión del ítem de la salud.

Heber Villalobos, toxicólogo especializado del Instituto para la Conservación del Lago, al comentar sobre la necesidad de que estos informes tengan apartados de salud, indicó que el reglamento parcial de la Ley Orgánica del Ambiente sobre Estudios de Impacto Ambiental *"no contempla absolutamente nada relacionado con la calidad de vida y la salud del ser humano, como si la finalidad no fuera preservar la salud humana"*.

Carlos Corrie, de Petróleos de Venezuela, indicó que la industria cumple a cabalidad con la normativa exigida por el Ministerio del Ambiente, dado que éste es el ente rector. *"Pdvsa está consciente de que la palabra ambiental se extiende a lo socio-ambiental; nosotros analizamos previamente la tecnología que se utilizará y sus efectos en las comunidades que están allí, como aumento de la población, el uso de agua, la necesidad de hospitales o escuelas"*, dijo.

La investigación científica sobre malformaciones congénitas producidas por metales contenidos en el petróleo realizada por la Universidad del Zulia se intentó hacer conjuntamente con Pdvsa en un principio, comentó Víctor Granadillo, científico de esa institución.

*"Petroleos de Venezuela (Pdvs) estaba a favor de financiar este estudio, que tenía un costo significativo. Pero su condición era que los resultados debían ser entregados a la industria y con carácter de absoluta confidencialidad. Nosotros no estuvimos de acuerdo con esto y por eso no llegamos a ningún acuerdo"*, manifestó.

## Bibliografía.

- ACOSTA SAIGNES, Miguel (1961): *Estudios de Etnología antigua de Venezuela*. Ediciones de la Biblioteca. Colección Ciencias Sociales. Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- ALFARO LÓPEZ, Héctor Guillermo (2001): *La senda de lo imaginario: cultura y Liberación en América Latina*. En: Latinoamérica fin de milenio. Zea y otros. Instituto Panamericano de Geografía e Historia-Fondo de Cultura Económica México.
- BACHELARD, Gastón (2002): *La poética del Espacio*. Fondo de Cultura Económica. Breviarios. México.
- BAGÚ, Sergio (2003): *La identidad continental*. Conversaciones. Posgrado en Humanidades. Universidad de la Ciudad de México (UCM). México.
- BALZA ALARCON, Roberto (2001): *Tierra, territorio y territorialidad indígena. Un estudio antropológico sobre la evolución en las formas de ocupación del Espacio del pueblo indígena chiquitano de la exreducción jesuita de San José*. Serie: Pueblos Indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia. Vol. 17. APCOB/SNV/IWGIA. Santa Cruz-Bolivia.
- BENTIVENGA de NAPOLITANO, Carmela (1996): *Los Guajiros*. En: Etnias indígenas de Venezuela: semilla primigenia de nuestra raza. Ediciones San Pablo. Caracas.
- BERRAONDO, Mikel (2005): *El derecho al territorio. Entre los marcos constitucionales, los documentos internacionales y la jurisprudencia del Sistema Interamericano*. Texto presentado como Clase N° 2 durante el Curso de Formación a distancia: "Pueblos Indígenas, Globalización y Estado Plurinacional". CLACSO. Campus Virtual. Ponencia presentada durante el IV Congreso Internacional de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, Quito, 16 al 20 de agosto de 2004.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1993): *Por la diversidad del futuro*. En: Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales. G. Bonfil Batalla (Compilador). Colección Pensar la cultura. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-CONACULTA. México.
- BRODY, Hill (2004): *Comunidad es familia, acuerdo es repetición. Relación entre dos metáforas claves en tojolab'al*. En: La metáfora en Mesoamérica. Mercedes Montes de Oca (Editora). Estudios sobre lenguas americanas. Instituto de Investigaciones Filológicas. Seminario de Lenguas Indígenas. UNAM. México.
- CABEZAS LÓPEZ, J. Manuel: *Frontera, territorio e Identidad: los etnosistemas*. Nómada N°8, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas. [www.ucm.es/info/especulo/numero25/frontera.html](http://www.ucm.es/info/especulo/numero25/frontera.html)
- CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*. Fondo de Cultura Económica. México. Primera Edición en español. 1972.
- CALVET, Louis-Jean (2005): *Lingüística y Colonialismo. Breve Tratado de Glotofagia*. Lengua y estudios Literarios. Fondo de Cultura Económica. Primera Edición En Español. México.

- CECEÑA, Ana Esther (2001): *La territorialidad de la dominación. Estados Unidos y América Latina*. En: Revista Chiapas N° 12. IIEC, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM. México.
- CECEÑA, Ana E. y SADER, Emir (2004): *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial*. Observatorio Social Latinoamericano (OSAL)-CLACSO. Buenos Aires.
- CEJAS MINUET, Mónica (2000): *Pensar el desarrollo como violencia*. En: Poder y cultura de la violencia. Susana B.C. Devalle (Compiladora). El Colegio de México. Centro de Estudios de Asia y África. México.
- CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline (1985): *La persistencia de los dioses. Etnografía Cronológica de los Andes venezolanos*. Universidad de los Andes. Ediciones Bicentenario, Mérida-Venezuela.
- \_\_\_\_\_ (1981): *Dioses en Exilio. Representaciones y Prácticas simbólicas en la cordillera de Mérida*. Colección Rescate. Fundarte. Caracas-Venezuela.
- COPPENS, Walter y ESCALANTE, Bernarda (Coordinadores)(S/F): *Los Aborígenes de Venezuela*. Fundación La Salle. Caracas.
- DÁVALOS, Pablo (2005): *Movimientos indígenas en América Latina: El derecho a la Palabra*. Texto presentado como Clase N° 1 durante el Curso de Formación a Distancia: "Pueblos Indígenas, Globalización y estado Plurinacional". CLACSO. Campus Virtual.
- \_\_\_\_\_ (Compilador): *Pueblos indígenas, Estado y Democracia*. Colección Grupos de Trabajo. Libros CLACSO, Buenos Aires. 2005.
- DELGADO RAMOS, Gian Carlo (2003): *Geopolítica imperial y recursos naturales*. Revista Memoria N° 171. México. Mayo.
- \_\_\_\_\_ (2004): *IIRSA y la ecología Política del Agua Sudamericana*. Artículo de Investigación de grado de Magister en Ciencias Ambientales del Instituto de Ciencias y Tecnología Ambiental. Universidad Autónoma de Barcelona. Publicado en: Revista Enfoques Alternativos. Buenos Aires. Julio.
- DE OTO, Alejandro (2000): *"Huídas" y desplazamientos. Notas sobre el discurso De oposición de Frantz fanon*. En: Poder y cultura de la violencia. Susana B.C. Devalle (Compiladora) El Colegio de México. México.
- DESCOLA, Phillippe (1988): *La Selva Culta. Simblismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Ediciones Abya Yala-Instituto Francés de Estudios Andinos. Quito-Ecuador.
- DEVALLE, Susana B.C. (Compiladora) (2000): *Poder y cultura de la violencia*. Centro de Estudios de Asia y África. El Colegio de México. México.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor (1991): *Autonomía regional: la autodeterminación de los Pueblos Indígenas*. Biblioteca América Latina: actualidad y perspectivas. Siglo XXI Editores. Primera edición. México.
- \_\_\_\_\_ (1996): *Universalidad y Particularidad. La solución autonómica*. En: Lo Propio y Lo Ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural. Ursula Klesing-Rempel (Compiladora) – Astrid Knoop (Coordinadora). Plaza y Valdes Editores. México.

- \_\_\_\_\_ y SÁNCHEZ, Consuelo (2002): *México Diverso. El debate de la Autonomía*. Siglo XXI Editores. México.
- \_\_\_\_\_ (2003): *Juntas de Buen Gobierno: ¿Una etapa superior de la Autonomía?*. En: Revista Memoria N° 176. Octubre. México.
- \_\_\_\_\_ (2006): *Elogio de la diversidad. Globalización, Multiculturalismo y etnofagia*. Premio Internacional de Ensayo. Siglo XXI Editores, México.
- \_\_\_\_\_ (2005): *Los dilemas del pluralismo*.  
En: Pueblos indígenas, Estado y Democracia. P. Dávalos (Compilador). CLACSO, Buenos Aires.
- DUCH, Lluís (1998): *Mito, interpretación y cultura. Introducción a la Logomítica*. Editorial Herder, Barcelona España.
- DURAND, Gilbert (2004): *Las estructura antropológicas del imaginario. Introducción a la Arquetipología general*. Fondo de Cultura Económica. Sección de Obras de Antropología. México.
- ESCARZAGA, Fabiola y GUTIERREZ, Raquel (Coordinadoras): *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. Gobierno del Distrito Federal-Casa Juan Pablos-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-UNAM-Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México, 2005.
- ESCOBAR, Arturo (2000): *El Lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿Globalización o Posdesarrollo?*. En: La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. E. Lander (Editor). UNESCO-FACES-UCV. Caracas.
- ESTERMANN, Josef (2006): *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Colección "Teología y Filosofía Andinas" 1. Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología (ISEAT). La Paz-Bolivia.
- GASPARINI G. y MARGOLIES L. (2005): *Arquitectura indígena de Venezuela*. Editorial Arte, Caracas.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo y ROITMAN ROSENMAN, Marcos (Coordinadores) (1996): *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. Colección: la democracia en México. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. UNAM. La Jornada Ediciones. México.
- HERNÁNDEZ ALPÍZAR, Javier (2003): *Caminos de autonomía*. Revista Memoria N° 176. Octubre. México.
- HUAMAN LÓPEZ, Carlos (2006): *Atuqkunapa Pachan. Estación de los zorros. Aproximaciones a la cosmovisión quechua-andina a través del wayno*. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. UNAM. Ediciones Altazor. Lima-Perú.
- \_\_\_\_\_ (2006): *Literatura, memoria e imaginación en América Latina. Algunos derroteros de su representación a través de la oralidad y la escritura*. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. UNAM. Ediciones Altazor. Lima-Perú.

- IANNI, Octavio (1993): *El laberinto latinoamericano*.  
En: Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales. G. Bonfil Batalla (Compilador). Colección Pensar la Cultura. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. CONACULTA. México.
- ITURRALDE G., Diego A. (1991): *Los pueblos indios como nuevos sujetos sociales en los Estados latinoamericanos*. Ponencia presentada en el Coloquio “Análisis y categorización de las clases y los sujetos sociales en el Agro”. Septiembre de 1990. Publicada en: Revista Nueva Antropología (Número Especial). Volumen XI, N° 39. Junio. México.
- JAHN, Alfredo (1973): *Los Aborígenes del Occidente de Venezuela*. Colección Científica. II Tomos. Monte Ávila Editores. Caracas.
- JARAMILLO GÓMEZ, Orlando: *Barí. Introducción a la Colombia Amerindia*. Instituto colombiano de Antropología. (s/f).  
www.pueblosindigenas.com
- JAULIN, Robert (1973): *La Paz Blanca: introducción al etnocidio*. Editorial Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires.  
\_\_\_\_\_(Comp.) (1979): *La descivilización: política y práctica del Etnocidio*. Editorial Nueva Imagen. México.
- JUSAYU, Miguel Angel (1977): *Diccionario de la Lengua Guajira*. (Guajiro-Castellano). Centro de Lenguas Indígenas. Universidad Católica “Andrés Bello”. Caracas.
- KLESING-REMPEL, Ursula (Compiladora) y KNOOP, Astrid (Coordinadora) (1996): *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*. Plaza y Valdes Editores. México.
- KROTZ, Esteban (1993): *Identidades culturales profundas y alternativa civilizatoria*. En: Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales. G. Bonfil Batalla (Compilador). Colección Pensar la Cultura. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA). México.
- KUSCH, Rodolfo (1977): *El Pensamiento Indígena y Popular en América*. Editorial Hachete. Buenos Aires. 3ª. Edición.
- LANDER, Edgardo (Editor)(2000): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias Sociales: perspectivas latinoamericanas*. UNESCO-FACES/UCV. Caracas.
- LIENHARD, Martin (1989): *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. Premio Casa de las Américas. La Habana.
- LENKERSDORF, Carlos (1998): *Cosmovisiones*. Colección “Conceptos”. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México. UNAM-México.  
\_\_\_\_\_(1999): *Los Hombres Verdaderos. Voces y testimonios Tojolabales*. Siglo XXI Editores. México.  
\_\_\_\_\_(2002): *Filosofar en clave tojolabal*. Filosofía de Nuestra América. Miguel Angel Porrúa Editor. México.  
\_\_\_\_\_(2003): *Raíces profundas de los caracoles*. Revista Memoria N° 176. Octubre. México.

- \_\_\_\_\_ (2004): *Categorías, metáforas y metamorfosis a partir del tojolabal Lengua maya de Chiapas*. En: La metáfora en Mesoamérica. Mercedes Montes de Oca (Editora). Estudios sobre lenguas americanas. Instituto de Investigaciones Filológicas. Seminario de Lenguas Indígenas. UNAM. México.
- \_\_\_\_\_ (2004): *Comparación de igualdad y desigualdad en tojolabal y Español*. En: DE historiografía lingüística e historia de las lenguas. Ignacio Guzmán Betancourt; P. Máynez y A. H. de León Portilla (Coordinadores). UNAM-Siglo XXI Editores. México.
- \_\_\_\_\_ (2004): *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*. Plaza y Valdes Editores. México.
- MAESTAS, Roberto y JOHANSEN, Bruce (1982): *Wasi'chu. El genocidio de los primeros Norteamericanos*. Sección de Obras de Historia. FCE. México.
- MAURER, Eugenio (1996): *Oralidad y escritura*. En: Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural. Ursula Klesing-Rempel (Compiladora). Astrid Knoop (Coordinadora) Plaza y Valdes Editores. México.
- MELLENDEZ S., Jorge (1982): *Aniquilamiento o Pacificación. Historia de la rebeldía motilona, de la avanzada blanca y de la frontera Colombo-venezolana*. Gráficas Margal Ltda.. Bogotá.
- MENDOZA GARCÍA, Jorge (2002): *Memoria Colectiva*. En: Significados colectivos: procesos y reflexiones teóricas. Tecnológico de México. México.
- MOSONYI, Esteban E. y POCATERRA, Jorge (2004): *Experiencias recientes de revitalización lingüística en la Venezuela Indígena*. Ponencia presentada en el Forum Universal de las Culturas, Cataluña, España, [http://www.linguapax.org/congres04/pdf/2\\_mosonyi\\_pocaterra.pdf](http://www.linguapax.org/congres04/pdf/2_mosonyi_pocaterra.pdf)
- MOSONYI, Esteban E. (2002): *Hacia un pensamiento no descubierto*. Revista nacional de Cultura. CONAC-Casa de Bello. Año 74. N° 324.
- \_\_\_\_\_ y MOSONYI, Jorge (2000): *Manual de Lenguas Indígenas de Venezuela*. II Tomos. Serie Orígenes. Fundación Bigott. Caracas.
- \_\_\_\_\_ (1997): *Nuestros idiomas merecen vivir. El dilema lingüístico del Río Negro*. En: Lenguas Amerindias. Coordinación Sociolingüística Colombia. Ximena Pachón y Francois Correa (Coordinadores). Instituto Colombiano de Antropología. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá.
- \_\_\_\_\_ (1983): *La situación de las lenguas indígenas en Venezuela y en el Area del Caribe*. En: América Latina en sus Lenguas Indígenas. B. Portier (Editor). UNESCO/Monte Ávila Editores. Caracas.
- \_\_\_\_\_ (1987): *La revitalización lingüística y la realidad venezolana*. En: América Indígena. Vol. XLVII. N° 4. Octubre-Diciembre.
- PACHON, Ximena y CORREA, Francois (Coordinadoras)(1997): *Lenguas Amerindias*. Coordinación Sociolingüística en Colombia. Instituto de Antropología. Instituto Caro y Cuervo. Edición dirigida por Elsa Benavidez Gómez. Santa Fe de Bogotá-Colombia.



- PATTE, Marie France (1989): *Estudio descriptivo de la lengua añun (o "Paraujano")*.  
Universidad Católica del Táchira. San Cristóbal-Venezuela.
- \_\_\_\_\_ (1986): *De los añun*.  
Chantiers Amerindia. Supplement 2 au N° 11. Amerindia. A.E.A.
- PAZ IPUANA, Ramón (S/F): *Mitos, leyendas y cuentos guajiros*.  
Instituto Agrario Nacional. Gerencia de Promoción y Desarrollo.  
Departamento de Promoción, Capacitación y Organización Campesina.  
Programa de Desarrollo Indígena. Caracas.
- PÉREZ von LEENDEN, Francisco Justo (1997): *Wayuunaiki: lengua, sociedad y contacto*.  
En: *Lenguas Amerindias*. Coordinación Sociolingüística en Colombia.  
Ximena Pachon y Francois Correa (Coordinadores). Instituto Colombiano  
de Antropología. Instituto Caro y Cuervo. Santa Fe de Bogotá.
- PERROT, Dominique y PREISWERK, Roy (1979): *Etnocentrismo e Historia: América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura Occidental*. Editorial Nueva Imagen. México.
- PETRAS, James (1993): *Modernidad versus comunidad*.  
En: *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*. Guillermo Bonfil  
Batalla (Compilador). Pensar la Cultura. Consejo Nacional para la Cultura y  
Las Artes (CONACULTA). México.
- PORTO GONCALVES, Carlos Walter (2001): *Geo-Grañas. Movimientos sociales, nuevas Territorialidades y sustentabilidad*. Siglo XXI Editores. México.
- \_\_\_\_\_ (2002): *De la geografía a las geo-grañas: un mundo en busca de nuevas territorialidades*. En: *La Guerra Infinita. Hegemonía y terror mundial*. A.E. Ceceña y E. Sader (Compiladores). CLACSO, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (2002): *Latifundios genéticos y existencia indígena*.  
En: *Revista Chiapas N° 14*. Instituto de Investigaciones Económicas.  
UNAM. México.
- \_\_\_\_\_ (2004): *Geografía de lo social: una contribución para Debate metodológico sobre estudios de conflicto y movimientos sociales en América Latina*. En: *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*. José Seoane (Compilador). OSAL-CLACSO, Buenos Aires.
- PORTILLO, Lusbi y GONZÁLEZ, Asmery: *Enfermedad y muerte en los Barí*.  
Tesis para optar al título de Maestría en Antropología. Facultad  
Experimental de Ciencias. Universidad del Zulia.
- PORTILLO, Lusbi (S/F): *Los barí: una historia de lucha*.  
Mimeo. Sociedad Homo et Natura. Maracaibo-Venezuela.
- \_\_\_\_\_ (S/F): *Los proyectos carboníferos amenazan la demarcación de las Tierras de los indígenas*. Mimeo. Sociedad Homo et Natura. Maracaibo. Venezuela.
- \_\_\_\_\_ (S/F): *El Teatro de operación N° 4 fue creado en la Guajira para Defender infraestructuras e intereses de las transnacionales energéticas y Carboníferas*. Mimeo. Sociedad Homo et Natura. Maracaibo-Venezuela.

- POTTIER, Bernard (1983): *América Latina en sus Lenguas Indígenas*.  
UNESCO-Monte Ávila Editores. Caracas.
- QUIJANO, Aníbal (2000): *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*.  
En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.  
Perspectivas latinoamericanas. UNESCO-FACES/UCV. Caracas.
- QUINTERO WEIR, José Ángel (2005): *El camino de las comunidades*.  
Editorial Redez. México.
- \_\_\_\_\_ (2006): *Lengua, cosmovisión y resistencia indígena en la cuenca del lago de Maracaibo, Venezuela*.  
En: C. Huamán (Coordinador): *Literatura, memoria e imaginación en América Latina. Algunos derroteros de su representación a través de la Oralidad y la Escritura*. CCyDEL. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. UNAM. Editorial Altazor. Lima-Perú.
- \_\_\_\_\_ (2005): *Pensamiento y Tradición Oral de los Hombres de Agua. El Pensamiento añú en su lengua y literatura*.  
Tesis para optar al título de Maestro en Estudios Latinoamericanos. UNAM. México.
- \_\_\_\_\_ (1991): *Axuduara*.  
Novela. Colección Andina. Editorial Planeta. Caracas.
- \_\_\_\_\_ (1997): *Casa-Árbol que vive en el agua*.  
Ensayo sobre literatura oral añú. Revista Puerta de Agua.  
Secretaría de Cultura del Estado Zulia. Maracaibo-Venezuela.
- \_\_\_\_\_ (1983): *Motatán de Agua: el éxodo*.  
Reportaje. Diario El Zuliano. Suplemento Literario "La Foja".  
Maracaibo-Venezuela.
- \_\_\_\_\_ (Compilador)(1998): *Cantos de los Hombres de Agua*.  
Cuentos de la Literatura Oral Añú.
- RAMIREZ, Mario Teodoro (1996): *Muchas culturas. Sobre el problema filosófico y Práctico de la diversidad cultural*. En: Lo propio y lo ajeno.  
Interculturalidad y sociedad multicultural. Ursula Klesing (Compiladora).  
Astrid Knoop (Coordinadora). Plaza y Valdes Editores. México.  
Secretaría de Cultura del Estado Zulia. Maracaibo-Venezuela.
- RESTREPO, Eduardo (2004): *Políticas del conocimiento y alteridad étnica*.  
Posgrado en Humanidades y Ciencias Sociales. UCM. Difusión Cultural y Extensión Universitaria. México.
- SAHLINS, Marshall (1988): *Cultura y Razón Práctica. Contra el utilitarismo en la teoría Antropológica*. Editorial Gedisa. Primera Edición. Barcelona-España.
- SANOJA, Mario y VARGAS, Iraida (1978): *Antiguas formaciones y modos de producción Venezolanos*. Monte Ávila Editores. Caracas.
- SANOJA, Mario (1970): *La Fase Zancudo. Investigaciones Arqueológicas en el Lago de Maracaibo*. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales.  
División de Antropología y Sociología. Colección Antropología y Sociología. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

- SANTOS, Milton, De SOUZA, M.A. y SILVEIRA, M. (Organizadores) (1994):  
*Territorio: Globalización y Fragmentación.*  
 Editora HUCITEC-Asociación Nacional de Posgrado e Investigación en  
 Planeamiento Urbano y Regional. Sao Paulo.
- SANTOS, Milton (2000): *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción.*  
 Ariel Geografía. Editorial Ariel, S.A. Barcelona. Primera Edición.
- SAPIR, Edgard (1980): *Lenguaje. Introducción al estudio del habla.*  
 Breviarios. Fondo de Cultura Económica. Octava reimpresión. México.
- SCOTT C., James (2000): *Los dominados y el arte de la resistencia.*  
 Colección Problemas de México. Era Ediciones. 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 históricas de Venezuela.*  
 III Tomos. Biblioteca Ayacucho. Caracas.
- SOLO de ZALDIVAR, Victor Breton (2005): *Modelos de desarrollo y movimientos  
 Sociales en América Latina: del indigenismo clásico a la era de las  
 Reformas Agrarias.* Texto presentado como Clase N° 6 durante el Curso de  
 Formación a Distancia: “Pueblos indígenas, Globalización y Estado  
 Plurinacional. CLACSO. Campus Virtual.
- SUBIRATS, Eduardo (1994): *El Continente vacío.*  
 Colección Teoría. Siglo XXI Editores. Primera Edición. México.
- TOLEDO LLANCAQUEO, Victor (2005): *Políticas indígenas y derechos territoriales en  
 América Latina: 1990-2004. ¿Las fronteras indígenas de la globalización?*  
 En: Pueblos indígenas, Estado y Democracia. P. Dávalos (Compilador).  
 CLACSO, Buenos Aires.
- TOLEDO, Victor M. (1996): *Saberes indígenas y modernización en América Latina.*  
 En: Revista Etnoecológica. Volumen III. N° 4-5. Agosto. México.
- VILLAMAÑAN, Adolfo (1975): *Cosmovisión y religiosidad de los Barí.*  
 En: Revista Antropológica. N° 42. Fundación La Salle, Caracas, pp.3-27.
- VILLORO, Luis (1998): Estado plural, pluralidad de culturas.  
 Biblioteca Iberoamericana de ensayo. Facultad de Filosofía y Letras.  
 UNAM. PAIDOS. México.
- Von HUMBOLDT, Wilhelm (1990): *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje  
 Humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad.*  
 Anthropos Editorial del hombre. Ministerio de Educación y Ciencia.  
 Autores, temas y textos Lingüística. Barcelona-España.
- WAGNER, Erika (s/f): *Los pobladores palafíticos de la cuenca del Lago de Maracaibo.*  
 Cuadernos Lagoven. Colección “El hombre y su ambiente”.  
 Departamento de Relaciones Públicas de Lagoven. Cromotip. Caracas.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2001): *Conocer el mundo. Saber el mundo. El fin de lo  
 Aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI.*  
 UNAM-Siglo XXI Editores. México.

- \_\_\_\_\_ (2003): *Después del liberalismo*.  
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.  
UNAM-Siglo XXI Editores. México. 5ta. Edición.
- WHORF, Benjamin L. (1971): *Lenguaje, pensamiento y realidad*.  
Colección Breve. Barral Editores. Barcelona-España.
- WILBERT, Johannes: *Los Añú*. (Paraujano).  
En: Los Aborígenes de Venezuela. III Tomos. Walter Coppens y Bernarda  
Escalante (Editores). Fundación La Salle. Caracas.
- \_\_\_\_\_ (1961): *Identificación etnolingüística de las tribus indígenas  
del Occidente de Venezuela*.  
Separata de la Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle.  
Tomo XXI. N° 58. Enero-Abril. Caracas.
- \_\_\_\_\_ (1962): *Literatura Oral y creencias de los indios Goajiro*.  
Separata de la Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle.  
Tomo XXII. N° 62. Mayo-Agosto. Caracas.
- ZEMELMAN, Hugo (1989): *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*  
Biblioteca América Latina: actualidad y perspectivas.  
Universidad de las Naciones Unidas. Siglo XXI Editores. México.
- \_\_\_\_\_ (2000): *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*.  
Centro de Estudios sociológicos. Jornadas 126. El Colegio de México.  
2da. Reimpresión. México.
- ZIBECHI, Raúl (2006): *Espacios, territorios y regiones: la creatividad social de los  
Movimientos sociales en América Latina*. En: Revista Contrahistorias. N° 5  
Semestre septiembre 2005-Marzo 2006. México.
- \_\_\_\_\_ (2004): *El nuevo imperialismo y América Latina*.  
Revista Rebeldía N° 19. Mayo. México.

#### **Otros Documentos y sitios web consultados.**

Asamblea Nacional. Comisión Permanente de Pueblos Indígenas.  
*Informe que presenta la Comisión Permanente de Pueblos Indígenas sobre el Proyecto de  
Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas a los efectos de su segunda discusión*.  
Caracas, 11 Agosto de 2004.

Partido de la Revolución Venezolana-Tercer Camino. Comisión Jurídica.  
*Ley de Hábitat Indígena: un instrumento para el despojo territorial*.  
Agosto de 2005, Caracas.

Procuraduría General de la República Bolivariana de Venezuela.  
Dra. Marisol Plaza Irigoyen.  
Documento de Entrega de Tierras a la Comunidad Kariña Santa Rosa de Táchata.

Constitución Nacional de la República de Venezuela de 1858  
[www.defensoriadelpueblo.gov.ve](http://www.defensoriadelpueblo.gov.ve)

Constitución Nacional de la República de Venezuela de 1961.  
[www.defensoriadelpueblo.gov.ve](http://www.defensoriadelpueblo.gov.ve)

Constitución Nacional de la República Bolivariana de Venezuela de 1999.  
[www.defensoriadelpueblo.gov.ve](http://www.defensoriadelpueblo.gov.ve).

Ley de Tierras baldías y ejidos de 1936. Gaceta Oficial del 3 de septiembre de 1936.  
[www.defensoriadelpueblo.gov.ve](http://www.defensoriadelpueblo.gov.ve)

General Master Plan for Puerto América. Draft Final Report. Alkyon Hidraulic Consultancy & Research. Gobernación del Estado Zulia. Maracaibo, 2002.

[www.pueblosindigenas.org](http://www.pueblosindigenas.org)

[www.soberania.org](http://www.soberania.org)

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)

[www.ucm.es.com](http://www.ucm.es.com)

[www.gobiernoenlinea.ve](http://www.gobiernoenlinea.ve)

[www.rebellion.org](http://www.rebellion.org)

[www.enfoquesalternativos.org](http://www.enfoquesalternativos.org)

[www.cenda.ctv.org](http://www.cenda.ctv.org)

## VI.- Índice de Imágenes (\*).

Imagen N° 1.- <b>El universo territorializado según la cosmovisión Barí</b> .....	35
Imagen N° 2.- <b>Secuencia del tejido de la casa añú</b> .....	92
Secuencia N° 1. <b>El mangle como imagen de la Casa</b> .....	93
Imagen N° 3.- <b>Constelación del territorio familiar añú</b> .....	94
Imagen N° 4.- <b>Demarcación del territorio barí mediante el desplazamiento de la casa colectiva o suagkaëg</b> .....	97
Imagen N° 5.- <b>Suagkaëg o Casa Colectiva Barí</b> .....	100
Secuencia N° 2. <b>La construcción del Suagkaëg</b> .....	100
Imagen N° 6.- <b>Distribución del espacio territorial barí: inchikiaba</b> .....	129
Imagen N° 7.- <b>Vista General de una comunidad wayuu en Venezuela</b> .....	134

(\*) Todas las imágenes a excepción del territorio wayuu, corresponden a dibujos elaborados por nosotros siguiendo nuestra interpretación de las cosmovisiones indígenas pero corroboradas con ellos mismos.

## VII.- Índice de Mapas.

Mapa N° 1.- <b>Detalle del curso de las corrientes en la Barra de Maracaibo.</b> <b>Fuente: Master Plan for Puerto América.....</b>	43
Mapa N° 2.- <b>Hidrografía de la cuenca del Lago de Maracaibo.</b> <b>Fuente: <a href="http://www.mapasdevenezuela.com">www.mapasdevenezuela.com</a>.....</b>	43
Mapa N° 3.- <b>Lugares de albergue del pato salvaje o yaguaso en la cuenca del Lago.</b> <b>Fuente: Instituto para la Conservación del Lago de Maracaibo.</b> <b>ICLAM.....</b>	66
Mapa N° 4.- <b>Recorrido de las especies y distribución de los pueblos añú en la</b> <b>cuenca del Lago de Maracaibo.</b> <b>Fuente: Instituto para la Conservación del Lago de Maracaibo. ICLAM.</b> <b>y Corporación para el Desarrollo de la Región Zuliana.</b> <b>CORPOZULIA.....</b>	69
Mapa N° 5.- <b>Territorio wayuu (Venezuela-Colombia).....</b>	134
Mapa N° 6.- <b>Secuencia aproximada de la pérdida territorial barí, desde el siglo XVI</b> <b>hasta el presente.....</b>	144-145
Mapa N° 7.- <b>Puertos e Industrias que han provocado el Desplazamiento añú</b> <b>en su espacio territorial del Lago.</b> <b>Fuente: Master Plan for Puerto América. Draft Final Report.....</b>	171
Mapa N° 8.- <b>Detalles del proyecto Puerto América en sus dos fases.</b> <b>Fuente: Master Plan for Puerto América. Draft Final Report.....</b>	232
Mapa N° 9.- <b>Lotes de carbón a explotar en las minas Socuy y Cachimí.</b> <b>Fuente: Corporación para el Desarrollo del Zulia. CORPOZULIA.....</b>	242

### VIII. Índice de fotografías.

Foto N° 1.- <b>La Guajira.</b> Autor: Mireya Ferrer.....	1
Foto N° 2.- <b>Laguna de Sinamaica.</b> Autor: Sonia Quintero.....	29
Foto N° 3.- <b>Casa barí. Comunidad Karañakaëg.</b> Autor: Ángel Oroño.....	55
Foto N° 4.- <b>La Guajira.</b> Autor: Mireya Ferrer.....	71
Foto N° 5.- <b>Isla Zapara.</b> Autor: Sonia Quintero.....	74
Foto N° 6.- <b>Casa Bari. Comunidad Kumanda.</b> Autor: Ángel Oroño.....	102
Foto N° 7.- <b>Laguna de Sinamaica.</b> Autor: Sonia Quintero.....	108
Foto N° 8.- <b>Comunidad barí Senkaëg.</b> Autor: Ángel Oroño.....	175
Foto N° 9.- <b>La Salina en La Guajira.</b> Autor: Mireya Ferrer.....	217
Foto N° 10.- <b>Un Segundo Entierro. La Guajira.</b> Autor: Mireya Ferrer.....	237
Foto N° 11.- <b>Mina “Paso Diablo”.</b> Autor: Desconocido.....	240
Foto N° 12.- <b>Fosa de Aguas Ácidas. Mina “Norte”.</b> Autor: Desconocido.....	241
Foto N° 13.- <b>Comunidad barí Senkaëg.</b> Autor: Ángel Oroño.....	253



## IX. Índice General.

Dedicatoria.....	1
<b>I. Introducción. Entre espejismos, el agua corre bajo las hojas.....</b>	<b>2</b>
<b>Primera Parte.</b>	
Lengua, cosmovisión y construcción del territorio.....	11
<b>II- El espacio geográfico en la conformación de las cosmovisiones.....</b>	<b>12</b>
2.1. La construcción verbal del territorio.....	22
2.2. La geografía del cosmos: nombrar-organizar el universo.....	30
2.3. Geo-grafiando el mundo.....	36
<b>III. La territorialización del mundo: el <i>hacer</i> del territorio.....</b>	<b>47</b>
3.1. El lugar ocupado: los límites del territorio.....	56
3.1.1. El <i>hacer</i> y el <i>tiempo de hacer</i> en la definición del territorio añú.....	64
3.1.2. El <i>hacer del lugar</i> y el <i>tiempo del hacer</i> en la Cosmovisión wayuu.....	72
3.1.3. La segunda noción: el <i>hacer simbólico</i> del territorio.....	75
3.2. El lugar habitado: el <i>hacer de la cosmovivencia</i> .....	79
3.2.1. El <i>hacer de la cosmovivencia: la casa</i> .....	87
3.2.2. El espacio habitado: lugares de producción.....	103
3.2.3. El espacio habitado por “ <i>otros</i> ”: los espacios Simbólicos.....	109
3.3. Conclusiones a la Primera Parte.....	115
<b>Segunda Parte.</b>	
Lengua, cosmovisión y resistencia.....	119
<b>IV. Lengua, territorio y resistencia indígena en la cuenca del Lago de Maracaibo.....</b>	<b>120</b>
4.1. El <i>nosotros comunitario</i> del territorio en las poblaciones indígenas de la cuenca.....	120
4.2. Desterritorialización y memoria indígena en la cuenca del Lago.....	138
4.2.1. <i>Cuando no habían los blancos: genocidio y despojo territorial</i> barí.....	138
4.2.2. <i>La leyenda de la Madre de Agua: memoria añú del despojo de sus aguas</i> .....	159
4.3. El lenguaje del poder del Estado-nación.....	176
4.3.1. Nombrar el <i>vacío</i> o la negación de la <i>diversidad</i> .....	176

4.3.2. El discurso del vacío en la Constitución Nacional venezolana.....	180
4.4. Reterritorialización y reconstrucción de identidades.....	192
4.4.1. Desaparición y Reparación aún en las aguas del Lago.....	192
4.4.2. Memoria del Bohío.....	202
4.5. Conclusiones a la Segunda Parte. No sólo es un problema de tierras.....	211
<b>Tercera Parte</b>	
<b>Cosmovisiones y lugares contra la hegemonía.....</b>	<b>218</b>
<b>V. Globalización y resistencia indígena en la cuenca del Lago de Maracaibo.....</b>	<b>219</b>
5.1. El Retorno de la Madre de Agua.....	219
5.2. Puerto América y la mudanza de la Madre de Agua.....	224
5.3. Sueños wayuu de leche, chirrinche y pan en la lucha por la tierra.....	234
5.4. El discurso del poder del Estado: un <i>salvavidas de plomo</i> .....	245
5.5. Conclusiones a la Tercera Parte.....	254
<b>A manera de epílogo.</b>	
<b>Cosmovisiones y lugares contra la hegemonía.....</b>	<b>258</b>
<b>Anexos.....</b>	<b>263</b>
Anexo N° 1. Glosario de términos de las lenguas indígenas.....	264
Anexo N° 2. <i>Cuando no habían los blancos.</i> Testimonio de Antonio Ashibatri.....	270
Anexo N° 3. La Batalla Naval del Lago. Décima aún del “Indio Miguel Ortega”.....	273
Anexo N° 4. Cinco de cada mil niños nacen sin cerebro en el Zulia. Reportaje. Diario El Nacional, Caracas, 18/05/1998.....	275
<b>Bibliografía.....</b>	<b>280</b>
<b>Otros Documentos y sitios web consultados.....</b>	<b>288</b>
<b>VI. Índice de Imágenes.....</b>	<b>290</b>
<b>VII. Índice de Mapas.....</b>	<b>291</b>
<b>VIII. Índice de Fotografías.....</b>	<b>292</b>
<b>IX. Índice General.....</b>	<b>293</b>

## I. Introducción. Entre espejismos, el agua corre bajo las hojas.

**K**aroo es la palabra (Karrouya según los wayuu) con que los añú se refieren al fenómeno del espejismo que, tanto en las aguas del lago de Maracaibo y la laguna de Sinamaica como en los polvorosos caminos de tierra que conducen a la Guajira, permanentemente ocurre durante el día. El término a pesar de que, en efecto designa como nombre un determinado lugar, tanto para la lengua añú como para la wayuu no constituye un sustantivo, sino el infinitivo de lo que podría ser traducido en castellano como el verbo “iluminar” o también “espejear”, es decir, su significado está referido al momento y lugar en que el mundo mediante esta singular acción, hace visible la energía que es propia a todo ser vivo y nos la muestra como aquel visaje de luz en el que podemos ver aparecer o desaparecer indescritibles y vivas figuras como habitando su momentáneo fulgor.

Así, todo aquello que vemos dentro del espejismo tiene la existencia propia del destello y que, de cierto atestiguamos, cada vez que ocurre la luminosa conjunción entre el lugar de agua o tierra con el instante en que el tiempo los toca, haciendo visible ese otro plano de la realidad llamado *a'inmatualee* por los añú y *jépira* por los wayuu, como sitios de origen de la vida, pero también, como lugar de destino de los muertos. Dicho de otra manera, esta visible presencia es correspondiente al momento en que la *gran claridad* incide sobre la superficie del agua o los salinos cristales de la tierra y que, desde la perspectiva de las culturas añú y wayuu, se trata del lapso y lugar en que *Keikai/Kaikai (El Sol)* despierta a la vida al mundo, mostrando además, la existencia *real* del *otro mundo*.

La experiencia del espejismo resulta ser en la cuenca del Lago de Maracaibo un evento de nuestra cotidianidad, mucho más para los pueblos añú y wayuu, habitantes de las aguas los primeros y de las semidesérticas tierras de La Guajira los segundos, y por lo mismo, constituye para ellos un saber, el ver y descubrir tras la sinuosa luminosidad que *desfigura* la realidad, aquello que el fenómeno encubre. En este sentido, la habitual práctica de ver tras el espejismo de las aguas o de las áridas sabanas que habitan, permite a estas culturas una segura orientación, no sólo para sus frecuentes desplazamientos en su diario acontecer, sino para lo que consideran su rumbo hacia la *vida buena* como destino aspirado por sus cosmovisiones y, al que sólo se puede llegar, mediante la rigurosa observación de sus respectivas cosmovivencias que, entre otras cosas incluyen, mantener el sentido de sus vidas aún en medio de las confusas imágenes de la realidad provocadas por el fuego del mundo.

De alguna manera, este singular saber de los pueblos indígenas de la cuenca del Lago expresa lo que consideramos el motivo de fondo del presente trabajo, toda vez que con el mismo intentamos lograr que lectores no indígenas y/o desconocedores de la región del Lago en particular y de Venezuela en general, puedan aproximarse a una interpretación de nuestra realidad desde la perspectiva indígena, por demás escondida tras el fulgor de lo que se estima como “verdad” acerca de nuestra circunstancia histórica actual. Pero sobre todo, nuestra palabra va dirigida a nuestros propios hermanos de la región y el país, pues en más de una oportunidad hemos sucumbido ante espejismos creados por otros y que, tal como el que hoy transitamos, pueden cegarnos y confundirnos, conduciéndonos a falsas interpretaciones y resoluciones que siempre resultan fatales a nuestro porvenir.

En este sentido, nuestra tesis se propone entre otros objetivos demostrar que, lo que está siendo presentado por buena parte de la intelectualidad crítica continental como una “radical” y “esperanzadora” confrontación entre el Estado-gobierno venezolano actual y las fuerzas imperialistas de la globalización neoliberal es con todo, un mero espejismo y, por el contrario, la verdadera contienda entre *civilizaciones* está siendo planteada, aunque oculta o invisibilizada adrede por los mismos factores de poder, por pueblos indígenas y culturas locales que, tanto en Venezuela como en América Latina están siendo obligadas a enfrentar la emergencia de defender sus últimos espacios territoriales y formas tradicionales de vida, por demás sustentadas en cosmovisiones con las que se resisten a la visión que sostiene la acción de transnacionales del capital global, pero también de los Estados-nacionales.

Hablaremos entonces desde la palabra de los añú y los barí fundamentalmente, sin embargo no podemos dejar de lado la presencia wayuu, pues no sólo constituyen el pueblo indígena más numeroso de la cuenca y del país, sino que efectivamente encabezan la lucha de resistencia en la región. Es necesario decir, que los pueblos añú y wayuu comparten la misma raíz lingüística arawaka, de allí que muy a pesar de ocupar espacios ecológicos opuestos dentro de la misma región, parten del mismo principio que orienta el sentido de lo que consideran su origen, es decir, tanto para los añú, habitantes palafíticos de las aguas del lago de Maracaibo y sus ríos aledaños, como para los wayuu, ocupantes de las zonas semidesérticas de la Península de La Guajira, el origen de sus pueblos se produce con su *emerger* ya del agua los primeros o de la tierra los segundos. Este *emerger* del origen, marca el rumbo de sus respectivas cosmovisiones a tal punto, que para ambos pueblos y culturas es igualmente compartida la noción de *wakuaipawa* que determina la condición *nosótrica* de estas culturas.

En permanente alternancia con los primeros e igualmente desde su propio discurso, nos referiremos a los barí, pueblo de origen chibcha y habitantes de la Sierra de Perijá a ambos lados de la frontera colombo-venezolana, región que se caracteriza por ser una selva lluviosa y tropical con algunas zonas de páramo y alturas máximas de 3000 metros sobre el nivel del mar y que constituye el último eslabón, por así decirlo, de la gran cordillera de los Andes en el occidente de Venezuela. Para este pueblo, su presencia-origen en el mundo está sujeta a relaciones cósmicas que orientan la configuración de su cosmovisión desde el *nosotros comunitario* (*chiyi barikaëg*) lo que, como demostraremos, ha ordenado y orientado su vida social y su larga lucha de resistencia aún en la actualidad.

En función de ello, hemos organizado nuestra argumentación en tres partes que son fundamentales a nuestro propósito. La primera parte, la dedicamos a precisar las relaciones que consideramos como inseparables del proceso de configuración de la cultura. Éstas son, las que se producen entre el espacio a ocupar y la perspectiva desde la cual el mismo es visto por los grupos humanos que lo territorializan. Así, cada cultura imprime a esta relación un sentido particular que hace expreso mediante su distintiva manera de nombrar los lugares que habrán de conformar su territorio, es decir, la lengua como expresión de la cosmovisión es la que a fin de cuentas, pone de manifiesto la orientación que la cultura sigue en el proceso de territorialización de sus espacios. Dicho de otra forma, el territorio de una cultura dada es el resultado de un proceso que la misma ejecuta de acuerdo con su particular manera de ver, entender, nombrar y vivir el mundo.

En la segunda parte intentamos demostrar que, a pesar del indiscutible hecho histórico de la sistemática y continua desterritorialización al que las culturas indígenas de la cuenca del Lago han estado sometidas, el mismo ha venido siendo respondido por ellas con

una tenaz resistencia que opera desde lo que consideran como el sostenimiento de sus cosmovisiones. En este sentido, la resistencia indígena se manifiesta como un proceso de reterritorialización que las culturas ejecutan, ya sobre nuevos espacios o justo en lugares recuperados y que se entendían como definitivamente perdidos. De esta manera, los grupos de la cuenca han logrado mantener hasta ahora, lo fundamental de sus cosmovisiones y cosmovivencias, ello a pesar de los cambios que la desterritorialización/reterritorialización les obliga a ejecutar. Vale decir, los cambios culturales que atestiguamos en las culturas indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo, vinculados a sus obligados desplazamientos y/o desterritorializaciones a las que han estado sometidos por la cultura dominante desde la conquista europea hasta el presente, han sido realizados *desde, por y para* la persistencia de su propia visión del mundo y formas tradicionales de vida.

Finalmente, en la tercera parte intentamos confirmar que esta lucha de resistencia en la actualidad luce particularmente decisiva, en tanto que las posibilidades de reterritorializar nuevos o viejos espacios está siendo acortada a tal punto, que aparece como de imposible ejecución en esta crucial etapa, ello porque las características y dimensiones de los nuevos proyectos económicos impulsados por el gran capital transnacional que con el apoyo del Estado-gobierno nacional, colocan a las poblaciones indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo en el límite del abismo. Es decir, tales proyectos están dirigidos a explotar la casi totalidad de sus últimos espacios territoriales y, por eso mismo, niegan la posibilidad a cualquier *zona de refugio* para su sobrevivencia, constituyéndose en la definitiva sentencia que obliga a estas poblaciones a resolver la coyuntura mediante un resistir para vivir en su diferencialidad y por esa vía, erigirse en fundamento a considerar por cualquier proyecto

societario alternativo, o entregarse al destino que tales fuerzas hegemónicas imponen y por ese camino, morir como culturas *muy otras*.

Ahora bien, nuestra propuesta de colocar al lector en el lugar y perspectiva de las culturas indígenas de la cuenca del Lago, lleva a que nuestra exposición la hagamos en lo fundamental, desde sus propias palabras y lenguas, es decir, desde sus cosmovisiones. Así, las fuentes de nuestra argumentación son aquellas que durante más de dos décadas y hasta el presente, hemos recabado en nuestro compartir con estas comunidades y culturas, de allí que serán sus mitos, testimonios, cantos, relatos, rituales y memoria acerca de sus procesos históricos y particulares circunstancias, con los que intentaremos articular nuestra propia perspectiva de interpretación.

En este sentido, se hace difícil definir un área disciplinaria única como orientación de nuestro estudio, ya que a lo largo del mismo, lo etnolingüístico se empareja con el análisis literario, lo etnográfico y etnológico con lo histórico y todo ello, correspondiendo al difícil seguimiento del camino trazado por una filosofía indígena basada en un principio de relacionalidad de todas las cosas, por lo que desde esa perspectiva, es casi imposible separar los elementos constituyentes de la totalidad del proceso que se pretende entender.

A pesar de lo anterior, es justo decir que la perspectiva etnolingüística parecerá prevalecer en nuestra exposición, ya que de alguna manera, es de nuestro especial interés distinguir las relaciones entre lenguaje y cultura en el contexto histórico de confrontación de civilizaciones, es decir, la forma en que cada uno de estos pueblos registra y expresa en su palabra los cambios culturales que se ven obligados a ejecutar en el proceso de resistencia cultural y, los que realizan a nuestro modo de ver, desde el sostenimiento de sus cosmovisiones.



En este mismo orden, haremos hincapié en las relaciones entre cultura y espacio territorial, pues, por una parte no hay duda que la configuración de las cosmovisiones de estos pueblos no puede ser separada del proceso de territorialización de los lugares que habitan o que constituyen sus territorios particulares, y por otra parte, los grandes cambios culturales sufridos por estas poblaciones han estado sujetas directa e indirectamente, con obligados desplazamientos o desterritorializaciones sufridas a lo largo de su historia, muy particularmente, desde la conquista y colonización hasta el presente. Por ello, intentamos ofrecer un recuento de esa historia pero desde la voz de la memoria de los propios pueblos, la que intentamos comparar y consustanciar en lo posible con la documentación histórica pertinente. De tal manera que, la lucha de resistencia de los pueblos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo no puede ser desvinculada de su defensa del territorio, pero tampoco del sostenimiento de sus cosmovisiones y respectivas cosmovivencias.

No podemos cerrar esta introducción sin dejar constancia de nuestro agradecimiento a todos aquellos que, de una u otra forma, contribuyeron en la culminación de este esfuerzo que comenzó con nuestro impensado y circunstancial desarraigo que ya alcanza los cinco años. Durante este periodo es mucho lo que hemos aprendido, y por lo que agradecemos a todos aquellos de quienes hemos tomado saberes y conocimientos que ya forman parte de nuestra experiencia. En este sentido, debemos comenzar por mencionar al maestro Carlos Lenkersdorf, nuestro director y amigo a lo largo de todo el posgrado, de quien guardamos para siempre en nuestro corazón sus enseñanzas y sincera amistad.

Agradecemos también a quienes con su solidaridad calmaron nuestras angustias en momentos difíciles. Entre ellos, Servando Velasco y su esposa María, quienes no sólo me cobijaron en su casa, sino que me integraron a su familia en un acto de hermandad que no

puede olvidarse. Al “Pachis”, Paco, Josu Landa, Carlos Huamán y Tania, pues sin su apoyo hubiera sido difícil superar mis apremios. De igual forma, agradezco a Alejandro Ledesma, compañero de vicisitudes e inquietudes, quien además asumió la tarea de revisar y corregir nuestro manuscrito y por cuyas sugerencias pude superar gran parte de mis faltas, las que aún puedan persistir son de mi absoluta responsabilidad.

Agradezco igualmente, a los jóvenes Nicanor Cifuentes y Ángel Oroño. El primero, más que biólogo poeta de la ecología y cuyos conocimientos de taxonomía y de las especies de la cuenca del lago me permitieron tener una precisa definición de aquellas a las que hice referencia en esta tesis. Por su parte, Oroño se encargó de hacer una revisión exhaustiva de las investigaciones sobre anaencefalia y toda la bibliografía que proporcionamos al respecto se debe a sus esfuerzos.

Por supuesto, no puedo dejar de mencionar a mi eterna compañera Marisela. Ella fue la que, en un viaje por los Andes, observó a un extraño gavián con una serpiente entre sus garras que raudamente se atravesó a nuestro paso, lo que ella interpretó como definitiva señal de mi destino en México y por lo que a partir de ese momento, se hizo cargo de todo lo concerniente a mi estadía en este país.

Pero sobre todo, no tengo palabras para agradecer a Isabelita, Guardina y Capajana, Josefita Medina y Alberto Sánchez (todos desaparecidos), ya que fueron ellos quienes en la comunidad de la Laguna de Sinamaica, se encargaron de enseñarme la lengua y cultura añú. De igual manera, a los hermanos wayuu con quienes siempre he compartido la herencia del *wakuaipa wayuu* y, finalmente, a los barí Joaquín y Manuel Arostomba, Mélida y Antonio Ashibatrí de la comunidad de Bakúgbarí, así como a Daniel Arurí, Pablo, Lucas y Benito Askerayá de la comunidad de Karañakaëg, pues son ellos los responsables de lo poco que

sabemos acerca de la lengua y cultura de su pueblo. Así, fue precisamente Benito Askerayá quien me demostró que la realidad nunca es exactamente como la vemos. Esto aprendí, luego de escucharle explicar lo siguiente:

Era el tiempo de shikani (verano del mes de julio de 1995) en la Sierra de Perijá. Durante ese periodo, el caudal del río Aricuaizá merma en su fuerza, al tiempo que algunos árboles se deshojan lanzando las mismas sobre la superficie del río y por lo que en algunos costados de su travesía, las hojas secas llegan a cubrirlo de tal modo que la corriente del agua no puede ser apreciada.

Pues bien, hablaba con Benito sobre los avances que el gobierno nacional de turno había informado acerca de los proyectos minero-carboníferos para la Sierra de Perijá y, le decía que era necesario comenzar a organizar la resistencia a tales proyectos, que los barí no podían permanecer tranquilos o pasivos ante esos planes que amenazaban sus tierras; en fin, le insistía en la necesidad de romper esa aparente tranquilidad con que a mi juicio, los barí estaban tomando aquello que debía ser respondido rápidamente. Entonces, Benito me dijo:

-Cuando venías para la comunidad, ¿te fijaste en el río?

- Si, lo vi.

- ¿Te fijaste que hay partes en el río llenas de hojas?

- Si, el río casi ni se ve.

- Bueno, así son los barí. Cuando todo el mundo cree que están quietecitos porque no los pueden ver, resulta que ellos se están moviendo como el agua bajo las hojas.

## **Primera Parte**

### **Lengua, cosmovisión y construcción del territorio**

## II.- El espacio geográfico en la conformación de las cosmovisiones.

Cuentan los añú<sup>1</sup> que antaño, muy antiguamente, sólo agua había en el mundo. Únicamente peces habitaban la tierra. No existían los hombres y, Sol y Luna circunvolaban las aguas marcando así el tiempo y la vida de todo lo existente. Durante el día, mientras Sol caminaba el cielo calentando el mundo, los peces huían a las profundidades pues él quemaba las aguas con su calor. Pero, al desaparecer Sol tras los últimos manglares y al emerger Luna en el horizonte, los peces, felices, ascendían a la superficie a disfrutar de la calmada frescura de su luz plateada sobre el oleaje.

Entre todos ellos, *Cotí* y *Pámpano*<sup>2</sup> eran quienes más gustaban de ver la apacible luminosidad de Luna tan cerca de sus ojos. Era tal la pasión que sentían por esta visión, que todas las noches se iban hasta el mismo lugar en el que afanados saltaban una y otra vez, emergiendo por encima de las aguas y estirando sus brazos en un vano intento por atraparla, bajarla de las alturas y, así, poder llevarla con ellos al fondo de la laguna.

Esto hacían ellos todas las noches. Hasta que una de tantas, Luna se percató de sus deseos. Entonces, cuando *Cotí* y *Pámpano* comenzaron a saltar fuera del agua, Luna los

---

<sup>1</sup> Relatado por Flor María Galué. Grabado en el barrio Nazareth de El Moján, por estudiantes de la Cátedra “Literatura y Cultura Indígena” de la Escuela de Letras de la Universidad del Zulia. Maracaibo, 1996. (La presente versión es nuestra).

<sup>2</sup> *Cotí* (¿?) y *Pámpano* (*trachinotus spp.*) son especies comunes en la Laguna de Sinamaica procedentes del río Guasare (*Wasaaleee*) o también llamado Limón. El Cotí es de piel rayada con tonalidades atigradas. Esta fisonomía tal vez ha propiciado que, en muchos relatos, aparezca vinculado al tigre y también al sol. Por su parte “la” Pámpano, posee una forma casi redonda y un intenso color plateado, lo que parece haber inducido en el imaginario añú, su conexión con la luna y, por esta vía, a lo femenino. Puede decirse que su número es escaso o no es abundante su captura, lo que se ha ido agravando en los últimos tiempos debido al deterioro ambiental presente en la Laguna producto de la contaminación y sedimentación acelerada por la industria minera en las alturas del Guasare. Lo cierto es que su escasa captura y su vinculación al mito de origen pareciera provocar el hecho de que, cuando un pescador logra atrapar un pámpano en sus redes, esto es considerado como muy positivo, señala buen augurio para éste y su familia, lo que pudiera leerse como aquel *añú que tiene a la luna de su lado* o también, *que está por hacerse de una mujer*. El cotí, en cambio, abunda en gran proporción y su captura no es tan apreciada aunque nunca rechazada.

transformó en el instante y fue así que *Cotí* se hizo hombre y *Pámpano* mujer. Desde ese momento y para siempre, allí sobre las aguas quedaron, viviendo entre los manglares, alimentándose de sus propios hermanos: los peces. Fueron éstos los primeros añú que emergieron al mundo. Y, el lugar del que brotaron como gente fue para siempre a'inmatualee.

He allí lo que pudiéramos considerar el *Canto de Origen* del pueblo añú. Su relato nos habla de las condiciones, momento y lugar en el que, por obra del mito, se produce el nacimiento al mundo de los añú. La historia forma parte del conjunto de cantos (*areei*) que conforman lo que la comunidad suele denominar como *El Gran Canto* de a'inmatualee<sup>3</sup>, del que podemos decir, constituye la relación o mejor aún, la memoria general de los hombres de agua. Se trata pues, de una de las narraciones más significativas para la comunidad. Más, no sólo por ello hemos querido iniciar nuestro estudio con su palabra.

Es de advertir que en esta parte así como en el trabajo como totalidad, no pretendemos hacer un análisis exhaustivo de la mitología añú y demás pueblos de la cuenca; sin embargo, este y otros relatos a los que más adelante recurriremos, nos son pertinentes al propósito que nos ocupará en las páginas que siguen. A saber: demostrar la extraordinaria importancia que para el proceso de conformación y desarrollo de las cosmovisiones tienen las relaciones que los grupos humanos establecen con el espacio territorial en el que se despliegan como cultura.

Es decir, para nosotros los llamados “mitos” no constituyen únicamente narraciones fantásticas producto de la imaginación creadora de los pueblos, ya que no puede negarse

---

<sup>3</sup> Para una mejor apreciación del significado del Canto de a'inmatualee ver mi ensayo: “Tradición oral y construcción de la historia” en: *El camino de las comunidades*. Editorial Redez. México. 2005, pp. 47-64

que tales narraciones poseen una envoltura que se afina en determinaciones histórico-geográficas y sociales que hacen posible su validación social y, por esa vía, su persistencia histórico-cultural como expresiones de aquello que las culturas asumen como su esencialidad o, mejor dicho, como aquello que define y orienta su existencia.

Para decirlo con palabras de R. Caillois, *“los datos históricos y sociales constituyen el envoltorio esencial de los mitos (...) estas determinaciones históricas y sociales (agreguemos las geográficas), solamente pueden actuar exteriormente; son si se quiere, los componentes externos de la mitología”*; ello por cuanto las narraciones míticas, vale decir, la mitología, se ubica en *“un más allá (o si se quiere un más acá) de la fuerza que impele al ser (social) a perseverar en su ser, más allá del instinto de conservación”*<sup>4</sup>.

Pero además de lo anterior, es evidente que se trata de elaboradas construcciones verbales, transmitidas y preservadas por una tradición oral en la que las culturas, lingüísticamente hablando, elaboran y expresan la relación entre las formas de sus lenguas y las perspectivas de visión del mundo desde las que, no sólo hacen posible el relato en sí mismo, sino el por qué éstos se constituyen en su representación histórico-cultural y social pasada, presente y futura. Vale decir, nuestro constante recurrir a las narraciones míticas de los diversos grupos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo en permanente contrapunto, metodológicamente responde a dos razones que nos son fundamentales: en primer lugar, éstas se constituyen a partir de determinaciones históricas, geográficas y sociales que envuelven sus fantásticas tramas produciendo así, la validación social del texto como expresión genuina de la cultura y, en segundo lugar, porque se trata de elaboraciones

---

<sup>4</sup> R. Caillois, *El mito y el hombre*, FCE, México 1998, p. 22. Citado por Lluís Duch en: *Mito, interpretación y cultura*, p. 241. (Los paréntesis son nuestros).

de la lengua donde las culturas despliegan sus particulares perspectivas de visión del mundo, todo lo cual tendrá expresión concreta en sus diferentes organizaciones sociales. Dicho de otra manera, son expresiones de sus cosmovisiones que de esa forma orientan sus respectivas cosmovivencias.

En este sentido, es de notar la relación establecida en el *canto* entre peces y hombres, mediada por el mágico acto de transformación realizado por la luna. La asignación de la capacidad de transformar peces en hombres fija la imagen de la condición divina del cuerpo celeste, por demás, estrechamente vinculado al movimiento de las aguas y por tanto, a la escasez o abundancia de pesca. Así, la construcción simbólica de la luna como dadora de vida y benefactora de la supervivencia añú no puede ser desprendida de lo que la cultura entiende como trascendental elemento constituyente de su *hacer* o *wakuaipawa: el pescar*. Decimos se trata de un elemento del *hacer* porque, tal como veremos más adelante, para los añú (como para otros pueblos amerindios de la cuenca del Lago de Maracaibo), este *hacer* no sólo se conforma mediante acciones inducidas por necesidades materiales o que estén dirigidas hacia lo material, sino que el *hacer* material siempre estará en relación inseparable con un proceso de construcción simbólica que, igualmente, lo constituye como compleja totalidad.

Esto es importante pues, no queremos caer en la trampa dualista en la que por mucho tiempo, tanto la antropología como los estudios literarios, etnológicos y etnolingüísticos se han enredado y que tiene que ver con la mecánica separación entre lo material y lo simbólico. Nuestro interés es otro. Partimos de la consideración de que toda realización social sólo es posible mediante operaciones que involucran de manera simultánea ambas instancias, por así llamarlas, lo que está en directa relación con los



miembros componentes del proceso; es decir: los hombres y el mundo. Así, dado que “*la naturaleza forma parte de la materialidad que constituye el espacio geográfico*”, debemos entender que “*los hombres y las mujeres sólo se apropian de aquello que tiene sentido, sólo se apropian de aquello a lo que atribuyen significación y, así, toda apropiación material es, al mismo tiempo, simbólica*”<sup>5</sup>. En otras palabras, toda apropiación material es, al mismo tiempo, lingüística.

De tal manera que, no se trata solamente de evidenciar o explicar el proceso de asentamiento material de los hombres de agua y otros grupos de la cuenca del Lago en sus respectivos espacios territoriales, sino igualmente, de la configuración de aquello que señala el punto de vista o perspectiva desde el cual el espacio es entendido como tal, así como las relaciones con él establecidas, lo que se constituye en soporte generador del proceso de conformación de sus visiones del mundo y, por ese mismo camino, de la forma en que socialmente se organizan y expresan en su habla y en su *hacer* como una totalidad material y simbólica.

Dicho de otra forma, del relato en cuestión podemos extraer por una parte, el sustento imaginario de la ocupación territorial, entendiendo a ésta última no sólo como la ubicación o fijación del grupo humano en un espacio geográfico determinado y cuya elección se produce, tanto en base a la capacidad del mismo en soportar la sustentabilidad material del grupo, sino también y, al mismo tiempo, en su capacidad de generar significaciones captadas y reelaboradas por la imaginación de los hombres y las mujeres

---

<sup>5</sup> C.W. Porto Goncalves (2002), *De la Geografía a las geo-grafías: un mundo en busca de nuevas territorialidades*, en: Ana Esther Ceceña y Emir Sader (Compiladores), *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial*. CLACSO, Buenos Aires, p. 230. (Original en portugués. La Traducción es nuestra).

que con él se relacionan pues, tal como bien señalara Bachelard: “*El espacio llama a la acción y antes de la acción la imaginación trabaja*”<sup>6</sup>.

Por otro lado, es posible precisar el punto de vista desde el cual el espacio geográfico es nombrado o mejor, la perspectiva desde la cual es entendido y expresado por la cultura. Y esto es así porque sabemos que, “*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>7</sup>. Es por ello que las palabras que usamos, los nombres que damos, no sólo dicen o nombran cosas, sino que igual constituyen la imagen y expresión de la manera en que vemos esas cosas y lo que ellas significan para nosotros. Pero de la misma forma, tal perspectiva está en estrecha relación con el espacio que, de esa manera es *territorializado* a través de un conjunto de correspondencias que la sociedad humana en constitución establece con su espacio territorial, las que sostienen o sustentan sus particulares cosmovisiones.

En este sentido y regresando a nuestro primordial canto, el hecho marcado con énfasis en el que los personajes-peces evidencian su enorme placer por la imagen generadora que acaba por convertirse en pasión, de lo que pareciera estar hablándonos no es sólo del poder de la imagen como tal, sino que en el relato, la pasión impulsa a la acción y ésta al *emerger* que, así se configura como punto de origen de la perspectiva desde el cual es en el *emerger* donde y cuando ocurre la transformación mediada por la divinidad lunar;

---

<sup>6</sup> G. Bachelard (2002), *Poética del espacio*, Breviarios, Fondo de Cultura Económica, México, p. 16.

<sup>7</sup> C. Lenkersdorf (1998), *Cosmovisiones*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, México, p. 16

de esta manera, los emergidos humanos se hacen hijos y por consiguiente, eternos habitantes de las aguas<sup>8</sup>.

Ahora bien, de lo anterior podemos aún precisar dos aspectos relevantes a nuestra idea del *emerger* como lugar y tiempo en la construcción de la perspectiva desde la cual se conforma la cosmovisión añú, a saber: queda claro que la metamorfosis mítica pez-hombre sólo ocurre en el exacto instante del *emerger*, por lo que más bien parece tratarse de un *nacer* al mundo. Esto mismo supone la previa consideración femenina de las aguas. Tal consideración pareciera constituir un arquetipo presente en diversidad de mitologías, lo que puede ser muy bien comprendido en tanto que,

*“lo que constituye la irremediable femineidad del agua es que la liquidez es el elemento mismo de la menstruación (...). Es lo que confirma la relación frecuente (...) del agua y la luna” (...)* “*las aguas están ligadas a la luna porque su arquetipo es menstrual (...). La mayoría de las mitologías confunden las aguas y la luna en la misma divinidad.(...) La luna está indisolublemente unida (...) a la femineidad y, precisamente, a través de la femineidad llega al simbolismo acuático*”<sup>9</sup>.

En segundo lugar y en inmediata correspondencia con lo anterior, el hecho de *emerger* (-OU-) o ser *emergidos* los convierte no sólo en habitantes, sino muy particularmente en los hijos de las *aguas madres*, lo que sin lugar a dudas va a constituir una condición que determina la perspectiva desde la cual es comprendida la relación con el espacio habitado. Relación que se entiende como de pertenencia y no como apropiación. La relación de pertenencia consecuencia del *emerger*, se constituirá en principio angular de la

---

<sup>8</sup> Como bien señala Durand: “*El agua, al parecer, constituye el espejo originario. Lo que nos impacta tanto como el simbolismo lunar*”. G. Durand (2004), *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Fondo de Cultura Económica, Traducción de Victor Goldstein, México, p. 104

<sup>9</sup> Ibidem, p. 105-6

cosmovisión añú orientando desde allí su lengua, su palabra y, por ende, el *hacer que los hace*, es decir, su *wakuaipawa*.

El *emerger* como hijos de las aguas es entonces aspecto fundamental en la conformación de la cosmovisión. Ésta, a su vez, orienta la configuración del sistema de la lengua y se expresa en una manera de vivir y convivir que le es correspondiente en el proceso de despliegue de la cultura, esto es, un *decir* y un *hacer* desde la perspectiva en que el mundo y el espacio territorial es visto, sentido, captado e interpretado por el grupo. Pero igualmente, todo esto conlleva a un autoconocimiento y a una autodefinición que generalmente se manifiesta en un autonombrarse.

Así por ejemplo, *añú*, palabra mediante la cual se autonombran y autodefinen los hombres de agua, está dirigida al sentido de registrar la acción de *emerger* en tanto que, *añú* deviene de la palabra-frase *ayou*, cuyo significado se refiere a la acción de “*arribar*”, “*brotar*”, “*emerger*”, “*hacerse presente*” en el mundo. Es de destacar como fenómeno común en la lengua el cambio fonético que permite sustituir una palatal sorda “*y*” por la palatal nasal “*ñ*”. Asimismo, la elisión de la vocal “*o*” en el verbo *-ou-* se produce por efectos de la nasalización al final de palabra generado por el hecho de la obligatoriedad en mencionar mediante el pronombre personal, al sujeto que habla o a quien se refiere en la frase. Vale decir, nunca se dice la palabra *añú* por sí sola sino que ha de decirse, por ejemplo: “*añun te*”, “*añun piá*”, “*añun we*”, es decir, “*gente yo*”, “*gente tú*”, “*gente nosotros*”, según sea el caso.

Sin embargo, las anteriores corresponden más bien a traducciones, digamos, genéricas, ya que si nos atenemos al significado profundo de las frases deberíamos traducirlas más bien como: “*presente yo*”, “*presente tú*”, “*presente nosotros*”, traducción

que sería más acorde con otro de los aspectos fundamentales de la cosmovisión añú y que igualmente está vinculado a la noción de *emerger*, nos referimos al principio del *estar*. Según este principio todo aquello que se hace o está presente en el mundo ha sido producto de un *emerger* y, en tanto que está en el mundo, posee un particular *hacer* que no sólo lo define en relación a los demás seres que están sino que presenta a todos los elementos del mundo como definitivamente vivos. De tal manera que al decir “añun we” no sólo se está refiriendo a la condición de seres humanos, sino que además están presentes como vivos por su *estar* y su *hacer* y, todo ello, por cuanto han *emergido*.

Como se observa entonces, la autodefinition añú está en relación directa con la acción de hacerse presentes en el mundo, lo que se produce a través del *emerger*. Sin embargo, es importante señalar que en el canto la decisión de *emerger* humanos no está en manos de los personajes, lo que de alguna manera vamos a encontrar manifiesto en la forma en que la lengua expresa la acción del *emerger* en el habla cotidiana.

Así por ejemplo, la norma de cortesía establece que a la llegada de un visitante el saludo le corresponde en primer término al visitado quien, de no hacerlo, da por entendido que la visita no es bienvenida o de su agrado, cuestión que el visitante comprende sin necesidad de explicaciones adicionales. Pero en efecto, ante la presencia del visitante en el muelle o planchada de la casa del visitado éste exclama:

- ¡ayou piá? “*llegaste*”; “*arribaste*”; “*te presentas tú*” o la castellana comúnmente usada: “*boyaste*”

- aa. Ayou te. “*Si. Llegué*”; “*arribé*”; “*presente yo*” o sencillamente “*boyé*”.

Si observamos con cuidado podemos darnos cuenta que en ambas frases, (pregunta y respuesta), el pronombre personal se ubica al final de la frase. Ello se debe a que el verbo

de la acción –OU- corresponde a lo que Lenkersdorf denomina “verbos vivenciales”, que son aquellos que obligan al sujeto a vivenciar la acción más que a ejecutarla. Así, en la lengua añú, la ubicación del pronombre en posición posterior a la frase verbal es generalmente indicativo de que nos encontramos en presencia de un verbo de esta clase. En todo caso, el sentido de la frase está dirigido a enfatizar que el sujeto no ejecuta la acción sino que la vive o, por mejor decir, la experimenta. Así, para el caso que nos ocupa, la acción de *hacer emerger* se presenta tácitamente vinculada a otro sujeto agente que para los añú vienen a ser las aguas, espacio territorial al que por demás pertenecen y han habitado milenariamente en la cuenca del Lago de Maracaibo.

Así, tanto en su autodefinition como pueblo como en el despliegue de la misma en su cotidianidad, hay una fuerte ligadura con la ubicación espacial que no podemos pasar por alto, ya que es por esa vía como el espacio es asumido y representado como territorio por la cultura. El espacio territorial no es “apropiado” como mero lugar de sustentación material sino como origen mismo de su existencia y, por lo mismo, cargado de un sentido que hace posible el despliegue y persistencia de la cultura.

En esta primera parte, intentaremos hacer explícita esta relación en la que, la particularidad de las cosmovisiones, está ligada al proceso de territorialización que las culturas de la cuenca del lago han realizado a lo largo de su historia.

## 2.1.- La construcción verbal del territorio

Ahora bien, pareciera ser un hecho que la interacción entre los hombres y el mundo, hace posible transformaciones simultáneas y profundas en ambos sujetos. Es por esta vía que se produce no sólo la configuración de una fisonomía social particular, sino que igualmente, el mundo va adquiriendo un rostro delineado por los diferentes sentidos y significaciones con que es asumido, particularmente definida en los nombres otorgados a cada uno de sus espacios en el proceso de *territorialización* ejercido por las colectividades humanas. Con esto queremos decir que, así como el mundo sirve de sustentación material a las sociedades, éstas asumen igualmente, el sentido que el mundo les provee como significación, de tal manera que la construcción identitaria de una comunidad dada, es el resultado de la interacción entre dos sujetos en constante diálogo: los hombres y el mundo.

Así, a partir de esta premisa intersubjetiva ( la que intentaremos demostrar forma parte de la cosmovisión de los pueblos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo), nombrar al mundo no está en modo alguno atado únicamente a necesidades materiales, aunque de cierto, éstas parecieran privar como impulsoras de las relaciones con el mundo, dichas necesidades y su definición concreta, son generadas en el proceso mismo de resolverlas mediante acciones guiadas por significaciones y sentidos que *las palabras del mundo* le proveen a los hombres. Dicho de otra manera, la selección, funciones, destinos y nombres dados al entorno, constituyen el resultado de un verdadero diálogo con el mundo y, por supuesto, consensuado entre los hombres, lo que entre otras consecuencias establece una perspectiva de visión en la que es posible detectar un profundo distanciamiento de

cualquier noción de apropiación o de mero uso. Tal es, pues, el primer principio sobre el que sustentan la construcción del territorio los pueblos indígenas de la cuenca y, nos atreveríamos a decir, buena parte de los pueblos amerindios en todo el continente.

Los nombres otorgados a la naturaleza y a todas sus presencias resultan designaciones que hacen evidente este diálogo, en tanto se trata de construcciones verbales de imágenes sugeridas y sugerentes del proceso de interacción con tales presencias. Así, nombrar un árbol, una flor, una semilla, alguna especie animal, una corriente de agua o una montaña, no es el resultado de un acto individual, ni espontáneo, ni unidireccional de los hombres hacia el mundo sino que tal nombre se constituye en discreta y suave sugerencia en la acción de compartir sentidos entre sujetos, es decir, del diálogo hombres-mundo mediante el cual la propia comunidad se constituye a sí misma. Y esto es así, por cuanto:

*“Toda sociedad al constituirse a sí misma constituye su espacio conformando así, su territorio. De este modo, el territorio no es una sustancia externa, ni tampoco una base sobre la cual la sociedad se erige (...). Al contrario, el territorio es constituido por la sociedad en el propio proceso en que teje el conjunto de sus relaciones sociales...”*<sup>10</sup>.

En fin, lo que queremos remarcar es el hecho de que para las culturas indígenas del Lago de Maracaibo, el mundo habla, nos habla.

De tal manera que el proceso social de construcción de sentidos se da en una estrecha relación con la dimensión espacial y geográfica, lo que va a dar como resultado una cosmovisión y una construcción social correspondiente. *“Partimos de la premisa de que pueblos con culturas no emparentadas tienen cosmovisiones profundamente diferentes.*

---

<sup>10</sup> C.W. Porto Goncalves (2004), *Geografía de lo social: una contribución para el debate metodológico sobre estudios de conflicto y movimientos sociales en América Latina*, en: J. Seoane (Compilador), *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*, OSAL-CLACSO, Buenos Aires, p. 265. (Original en portugués. La traducción es nuestra).



*Por ello es necesario señalar los lugares donde las determinadas cosmovisiones se producen*<sup>11</sup> Es a esto a lo que estamos entendiendo como construcción del punto de vista o perspectiva, desde la cual, se conforma la cosmovisión de la comunidad, lo que para algunos autores corresponde a la construcción territorial o *territorialización*. Vale decir, una de las formas de expresar su comprensión del territorio se realiza mediante un nombrar particular al que acude desde su lengua una comunidad dada, lo que representa su diálogo con el espacio territorial al que por esa vía, *territorializa* desde la perspectiva que asimismo conforma su cosmovisión y, todo ello, en un mismo proceso pues, *“En cualquier momento, el punto de partida es la sociedad humana en proceso, es decir, realizándose”*<sup>12</sup>, tanto en su dimensión material como simbólica.

Es posible entender entonces que, la identidad colectiva está estrechamente vinculada con la manera de entender las relaciones con el espacio de parte de la comunidad que así lo funda como su territorio; por tanto, podemos decir que *“el devenir de cualquier sociedad, su desarrollo propio, se inscribe dentro de un orden específico de significados, entre los que se encuentra el modo en que marca la tierra o (...) hace común un determinado espacio...”*<sup>13</sup>.

Para aclarar aún más nuestro planteamiento, pongamos otro ejemplo: la visión que hace de la tierra una gran madre presente en buena parte de las culturas indígenas latinoamericanas y que se expresa como *woumain* para los wayuu; *abama igta'* para los barí de Venezuela; *abya yala* para los Kuna de Panamá; *pacha mama* para los pueblos

---

<sup>11</sup> C. Lenkersdorf, *Cosmovisiones*, p. 9

<sup>12</sup> M. Santos (2000), *La naturaleza del espacio Técnica y tiempo. Razón y emoción*, ed. Ariel, Barcelona-España, p.47.

<sup>13</sup> C.W. Porto Goncalves (2001), *Geo-Grafas. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, Traducción de Claudio Tavares M., Siglo XXI, México, p.6

quechuas del Perú y Bolivia; jnantik lu'um para tseltales y tojolabales de México por sólo mencionar algunos, no puede ser comprendida en su justo sentido sino es a partir de esta relación intersubjetiva hombres-mundo que éstos pueblos así perciben y asumen. No sólo en el sentido material de la tierra como reproductora de vida y en virtud de su papel en la reproducción de sus propias vidas, sino que a su vez, constituyen una imagen representativa y definitiva de la perspectiva desde la cual se tejen sus cosmovisiones y sus correspondientes cosmovivencias.

De tal manera que, concebir y nombrar a “la madre tierra” no se trata de una exclusiva construcción poética en sus lenguas (lo que también es sin duda), sino que se constituye en la fidedigna representación de la perspectiva que orienta la forma de relacionarse y entenderse con el mundo. Es decir, tanto su efectiva relación para la producción y aprovechamiento material de sus territorios como el sentido ético que cubre no sólo las relaciones con el mundo sino también, la sociedad en su conjunto (su organización y funcionamiento) y, finalmente, a partir de todo esto es como cada pueblo construye y ejerce lo que conocemos como su identidad.

En este sentido es que puede decirse que, *“El ser cultural elabora su identidad construyendo un territorio, haciéndolo su morada. Las geografías se vuelven verbo. Las culturas, al significar a la naturaleza con la palabra, la convierten en acto; al ir la nombrando, van construyendo territorialidades a través de prácticas culturales...”*<sup>14</sup>, que hacen expresa su visión del mundo.

Dicho de otra manera, la construcción de las identidades colectivas implica necesariamente, un espacio territorial en el que se genera y con el que es posible este

---

<sup>14</sup> E. Leff, prólogo al libro de C.W. Porto Goncalves, *Geo-Grafías*, p. IX

singular diálogo hombres-mundo, a través del cual se fundan socialmente dentro de un territorio que, asimismo, los constituye significativamente en su propia identidad. Es posible decir entonces que, este intercambio de significados y sentidos entre los hombres y el mundo es el que orienta tanto el nombrar de los hombres, como su propio devenir social, en un orden de significados con el que van demarcando los espacios, haciéndolos comunes en una relación definida por la interperpetencia hombres-territorio como identidad.

Pero intentemos ver más claramente a través de las palabras que demarcan territorios entre los pueblos de la cuenca del Lago de Maracaibo. Así tenemos por ejemplo, que la palabra *woumain* perteneciente a los wayuu al igual que el término *wou'lee* de los añú, corresponden ambas a la definición de los espacios territoriales considerados como propios para cada una de éstas culturas arawakas en el occidente venezolano y, a las que algunos lingüistas y antropólogos<sup>15</sup> coinciden en traducirlas genéricamente como *Patria*. No obstante, es de destacar que ambas palabras en estas lenguas dicen mucho más y, aún, contradicen de hecho tal traducción.

En efecto, tanto *woumain* como *wou'lee* se refieren al espacio territorial en el que se desenvuelve cada una de éstas culturas. Sin embargo, es necesario precisar que la primera de ellas corresponde al nombre o delimitación que abarca las tierras consideradas como el territorio de un determinado clan dentro del pueblo wayuu; donde se distribuyen sus diferentes familias desarrollando sus actividades productivas (siembra de yuca y maíz; cría y pastoreo de ganado vacuno o, más preferiblemente, caprino; la construcción de

---

<sup>15</sup> Entre otros: E.E. Mosonyi (2000), *Manual de Lenguas indígenas de Venezuela*, ed. Fundación Bigott, Caracas; B. Saler (1978), *Los Wayuu* (Guajiro), en: *Los Aborígenes de Venezuela*, Fundación La Salle, Caracas; F.J. Pérez van-Leenden (1997), *Wayuunaiki: Lengua, sociedad y contacto*, en: *Lenguas Amerindias*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

casimbas para recoger el agua de las lluvias) y finalmente, donde ubican el cementerio del clan.

Esta definición-demarcación se expresa igualmente, mediante el nombre de un animal-símbolo del clan y de su territorio. Así por ejemplo, el clan *uriana* (por mencionar alguno), posee un espacio territorial en el que de manera dispersa se ubican las familias pertenecientes al mismo. Su asentamiento se da siguiendo un orden de necesidades de “*continuidad en el territorio ancestral, fuentes de agua, terreno apto para el pastoreo, la agricultura y la pesca y de un espacio acorde con el sistema de orientación y observación de los cambios y de los fenómenos naturales*”<sup>16</sup>. Todo ello, marcado bajo el símbolo del grito dado por sus primeros al *emerger* de la tierra<sup>17</sup>, en este caso particular: es el tigre el animal-símbolo o, según algunos: totémico de los *uriana* y su territorio.

Por su parte *wou'lee* señala el espacio de agua de un origen común a todos los *añú*, lo que se expresa en la medida en que no hay espacios “privados” para la pesca, tanto en las aguas del lago de Maracaibo como en las aguas del mar Caribe próximas a sus territorios de habitación. En todo caso, *wou'lee* está referido al lugar donde todos los *añú* *emergen* al mundo y ese lugar es cualquiera en las aguas extendidas, ya sea del lago o del mar.

Ahora bien, es importante señalar que ambas frases (*woumain-wou'lee*) expresan la idea del origen, es decir, a la acción de “*brotar*” o “*emerger*” en un lugar y tiempo indeterminado. Se trata así de un *nacer* al mundo, lo que es posible inferir a partir de la

---

<sup>16</sup> Francisco J. Pérez van Leeden, *wayuunaiki: lengua, sociedad y contacto*, p. 184.

<sup>17</sup> Según el mito de origen wayuu, una vez que *juyá* (“El Lluvia”) cae del cielo sobre *mma'* (la tierra), la preña, emergiendo luego de ella los wayuu, quienes, al momento de nacer al mundo dan su grito diciendo el nombre del grupo familiar extendido al que pertenecen: *uriana*, *epieyuu*, *uraliyu*, *jusayu*, *sapuana*, etc. Esto, según relato de Ramón Paz Ipuana, uno de los maestros wayuu más importantes conocedores de su lengua y cultura (+ 1987).

presencia efectiva en ambas frases y culturas del verbo<sup>18</sup> –ou- (*emerger*). En todo caso, la diferencia se presenta en cuanto que, para el pueblo wayuu tal *emerger* se da en un contexto de tierra (mma); mientras que para los añú se da en –lee, lugar imprecisable de las aguas inasibles.

Sobre lo que queremos llamar la atención es en el hecho de que, en ambas frases, se trata de la acción vivenciada del *emerger*, por tanto de un nacimiento, lo que define según su perspectiva de visión el origen de estos pueblos. Lo anterior remite necesariamente a la acción de *parir* o *dar a luz*, ya de la tierra o de las aguas, es decir, su *estar* es determinado por la condición *viva* del mundo y sus elementos tierra-agua. De tal manera que la visión de un *mundo vivo* hace posible la consideración de la perspectiva según la cual, es el mundo (tierra-agua) quien da vida o pare a los hombres y, por ende, a sus culturas, las que se desarrollan a partir de una permanente relación intersubjetiva con el mundo que así los crea y sustenta.

Finalmente, la expresión con que estas culturas nombran sus espacios territoriales determinan que su concepción no es en modo alguno antropocéntrica sino todo lo contrario. Esto define, sin lugar a dudas, una orientación en el espacio, la ubicación y uso del mismo; vale decir, es el mundo *vivo* quien los contiene, los crea y los *emerge*; luego de lo cual éstos desarrollan un *hacer* que resulta del todo correspondiente a esta orientación y sentido.

Como puede apreciarse, la consideración del mundo como sujeto correspondiente a una visión *viva* de todo lo que está en la naturaleza, se manifiesta de manera contundente en

---

<sup>18</sup> Algunos lingüistas han definido este término, especialmente para el wayuunaiki (*lengua wayuu*), como correspondiente a un locativo que señala el límite de la superficie. Para nosotros, por el contrario, su comportamiento dentro de todas las construcciones tanto añú como wayuu, se corresponde más bien con el de un “verbo vivencial”.

las lenguas de los diversos pueblos indígenas de la cuenca del Lago, sustenta la posibilidad de diálogo intersubjetivo que orienta la construcción de sus territorios constituyéndose tal vez, en la más profunda y radical diferencia con la visión occidentalizada de las sociedades mayoritarias y los Estados nacionales en todo el continente; muy particularmente en la Venezuela actual, lo que sin duda va a incidir sobremanera en las políticas de los mismos... pero no nos adelantemos, de esto nos tocará hablar mucho más luego.



Fotografía N2: Laguna de Sinamaica. Sonia Quintero

## 2.2. La geografía del cosmos: Nombrar-organizar el universo.

**D**icen los barí<sup>19</sup> que antes de haber nada en el universo, sólo existía ñambobikorái, gran fuerza de la cual surgió la tierra (igtá) con todas sus rocas y uno que otro pozo de agua. Más adelante, el poder de ñambobikorái hizo brotar la hierba, los grandes árboles y toda la selva; luego, emergieron de la tierra las primeras piñas (ñangandú) y cuando éstas maduraron, de ellas surgieron los *saimadoyi*, es decir, los primeros barí, los antepasados de los actuales barí, entre los cuales había nacido el primero: Sabaseba.

La tierra se hizo como una gran plataforma que se curva en sus extremos oriente y poniente. Además, varios espacios se forman entre la superficie de ésta y las cumbres. Y aún dentro de ella misma, se configuran lugares que son habitados por seres que de esta manera cohabitan y comparten el universo con los barí. Así por ejemplo, está el espacio debajo del plano de la tierra al que nombran báira biasá barúm, lugar donde viven los Shibagyi quienes penetran a su interior y salen de él a la superficie a través de las cuevas. Estos Shibagyi comparten el mundo subterráneo con los ñankú y los shumbraba. Pero además se sabe que debajo de la tierra el agua es muy abundante y es allí, en las aguas subterráneas, donde habitan los Taibabioyi, encargados del cuidado de las corrientes freáticas. Todos estos seres, ocupando sus respectivos espacios y *haceres*, viven como los

---

<sup>19</sup> El resumen que a continuación presentamos está construido a partir de diversas versiones registradas por diferentes autores en momentos diferentes; sin embargo, puede decirse que a pesar de los diferentes narradores, de los autores y del paso del tiempo, la versión se sostiene en lo fundamental. Así, partimos de las versiones recogidas por el misionero Adolfo Villamañán entre 1967 y 1974; por Lusbi Portillo y Asmery González entre 1986 y 1992 y de mis propias versiones recogidas entre 1989 y 1991.

barí sobre la superficie pues, al igual que ellos, cuentan con muchos ríos, plantas, animales y un sol que jamás se oculta.

Sabá en cambio, es el espacio entre la superficie de la tierra y las nubes. Es el lugar de Kashiba y Nondashiba quienes antes habían sido barí, pero se fueron de la tierra para habitar ese *lugar de los vientos suaves* al lado de las aves. Su tarea es la de proteger a los barí de los rayos y de Labiddú, especie de *aire* o *espíritu* maligno que enferma a la gente. Las propias nubes (boraba) constituyen el lugar de refugio de los akabó. Éstos, a veces, bajan a la tierra para andar en el monte y, a veces, también son visitados por aquellos que viven más arriba en el firmamento.

Kogdá sabá es la región del *viento fuerte* y por ello, único lugar inhabitado en el universo. Mientras que barúm, el *cielo por encima de las nubes*, es el lugar que propiamente habitan los basushimba (*espíritus de los muertos*) y los saimadoyi ya desaparecidos de la tierra. Los saimadoyi cuando así lo quieren, suelen visitar otras regiones del universo, de allí su sabiduría. Cerca de barúm está el espacio donde, colgadas, permanecen las estrellas (totubí).

Más arriba -más allá de barúm- se encuentra la región de barúm ashuá, que es un firmamento plano que comparten bachrugdú (*zamuro blanco*) y bachigba (*zamuro negro*). También habita allí biddarin (*el trueno*) y dibabá (*el relámpago*) y es el territorio que atraviesan en su diario recorrido ñandou y chibáig (*Sol y Luna*). En ese firmamento los árboles suelen ser pequeños y hay toda la variedad de animales que existen en la tierra. Finalmente está *el cielo más lejano*: sagbadá bibarúm, donde habitan los tarigbimomó que son totalmente iguales a los barí pero jamás llegan a la tierra.



Como es posible apreciar de inmediato, el universo se nos presenta constituido como un todo *territorializado* y compartido. Sin embargo, tratemos de ir por partes, pues, es mucho más de lo que nos habla el relato de origen y organización del cosmos según el pueblo barí. En este sentido, destaquemos en primer lugar el hecho de que la vida como tal, es una fuerza cósmica que todo lo circunda, es a partir de su poder de donde surge o emerge la tierra y, con ella y desde ella la vida del mundo, ya que en todo caso,

*“este mundo y antes que él existiera, está invadido por una fuerza indefinible, que piensa, que quiere y que actúa, haciendo todas las cosas y que actualmente está repartida entre los hombres, los animales y las plantas, los seres que se ven y los que no se ven. Esta fuerza o este poder se llama Nambobikorái”<sup>20</sup>.*

Es igualmente importante destacar que, el nombre otorgado a esta fuerza de vida cósmica se construye a partir de la raíz *-ñan-* vinculada a todo aquello que expresa acción o efecto de lo luminoso, lo radiante, lo claro y, por ende, a todo aquello que genera o puede ser representativo del calor, el fuego o lo cálido. Así, *ñandou* (*sol*) o *ñankú* (*mineral*) o la propia *ñangandú* (*la piña*), constituyen palabras que designan elementos diferentes que comparten la misma raíz, los que a pesar de que espacialmente viven en lugares o niveles diferentes: *ñandou* recorre el firmamento de *barún ashuá*; *ñangandú* brota de la tierra para habitar y alimentar a los barí de la superficie y finalmente, *ñankú* (*mineral*) vive con toda su energía en el mundo subterráneo, es claro que las tres son representativas de vida, dadoras de vida o generadoras de energía y, ello es así por cuanto lo mismo el astro, la fruta vegetal o el subterráneo mineral, poseen en sí mismos el principio de fuerza o poder: *-ñan-* que así comparten con los hombres, material y simbólicamente.

---

<sup>20</sup> A. Villamañán (1975), *Cosmovisión y religiosidad de los barí*, en: Revista Antropológica, N° 42, p. 3

Este principio de fuerza o vitalidad que recubre y alimenta al mundo vinculado a la luminosidad y a la energía, no parece ser exclusivo de los barí en la cuenca del lago de Maracaibo. De alguna forma es coincidente con la versión que tanto los wayuu como los añú poseen acerca del mismo tema.

Así por ejemplo, según la versión wayuu<sup>21</sup> antes de la existencia del mundo sólo dos grandes fuerzas regían el universo: *la gran claridad y la gran oscuridad*. Estas dos inmensas potencias compartían espacios y periodos de dominio a través de elementos representativos de cada uno de ellas. De la gran claridad emergió entre otros *ka'í (sol)* y *sainñmá (el corazón de la tierra)*, mientras que la gran oscuridad emergió en sus predios a *kachí (luna)* y a *mannuya (el rocío de las nieblas)*. *Sainñmá* se había unido a *Juyá (el lluvia)* procreando a *manná (la tierra)*. *Juyá* y *mannuya* aunque parientes, se diferencian en que el espacio de origen del primero es el de las tierras calientes y, por tanto, vinculadas al reino de la *gran claridad*; mientras que el segundo se origina en *saamatuy*, es decir, en las regiones frías que circuyen las alturas de *siruma (tierra de las nubes)*, en consecuencia, perteneciente a la potencia de la *gran oscuridad*.

Se trata del *emerger* de elementos a partir de la vitalidad, fuerza o poder de inmensidades que circundan el universo, de tal manera que la vida del mundo se produce en la permanente relación de ambos reinos en constante creación y recreación; la vida no es sino la conjunción de ambos términos, espacios y tiempos que así se unen para producir la vida total del cosmos. Como vemos, todo esto es en cierto modo, coincidente con el principio de *ñambobikorái* de los barí.

---

<sup>21</sup> Ramón Paz Iguana (s/f), *Mitos, leyendas y cuentos Guajiros*, Instituto Agrario Nacional, Programa de Desarrollo Indígena, Caracas, p.29

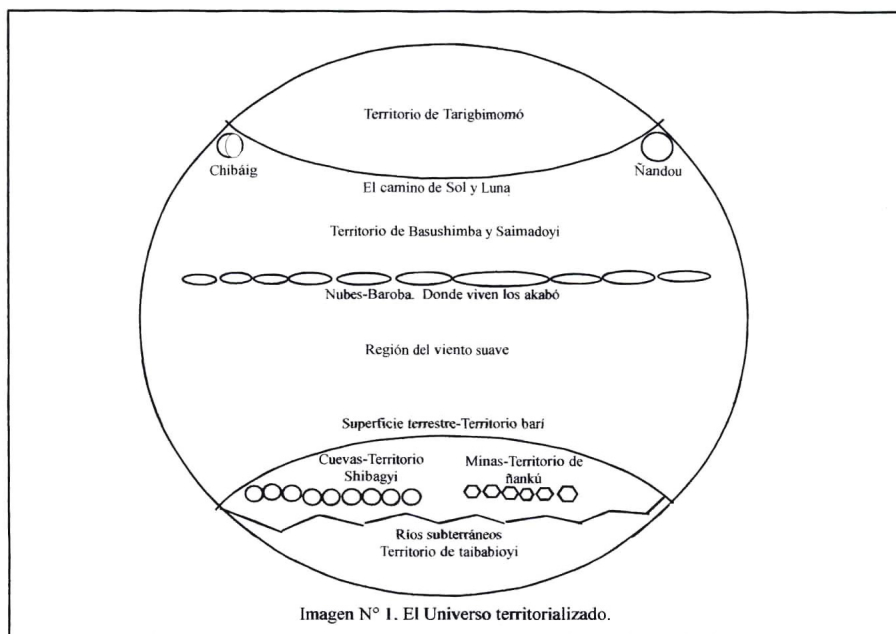
Ahora bien, hay un segundo aspecto que nos interesa distinguir en el texto barí y que igualmente, nos parece presenta coincidencias con otras visiones del cosmos y mitologías pertenecientes a otros pueblos de la cuenca del Lago. Nos referimos al hecho de que el universo está perfectamente distribuido, espacialmente hablando, es decir, se hace evidente la perspectiva según la cual las diferentes zonas o regiones en que dividen o constituyen el universo, corresponden a verdaderos territorios en los cuales *están* o habitan determinados seres en el ejercicio de sus propios y particulares *haceres*.

Esta visión de un cosmos como un gran espacio totalmente *territorializado* y compartido por una diversidad de formas de vida visibles e invisibles pero complementarias en sus *haceres*, se explica porque todo lo presente en el cosmos se manifiesta vivo y, ello es posible, en tanto hay una fuerza que recubre y distribuye su energía a todo lo presente en el universo, incluidos por supuesto, los hombres.

Lo anterior es importante por cuanto constituye el principio base sobre el que se erigen estas culturas: la concepción no antropocéntrica de sus sociedades en las que, por el contrario, la noción de que el universo y el mundo conforman una totalidad compartida mediante *haceres* complementarios de todas las formas de vida presentes, orienta y dirige no sólo la perspectiva desde la cual entienden sus relaciones con el universo y el mundo, sino toda la construcción de sus sociedades, así como la manera de expresarlas en sus respectivas lenguas.

Finalmente, no podemos dejar de señalar (aunque será un aspecto a destacar en el siguiente apartado), que esta visión del universo provoca una fisonomía a partir de la configuración de sus espacios y poblaciones. Así, podemos imaginarla en la forma de un gran ojo cósmico que observa y es observado, en el que permanentes relaciones diádicas

generan los procesos y conforman la vida como un todo; tanto en la superficie como en el mundo subterráneo y en el espacio exterior. En todo caso, la vida es permanente imagen especular para cada una de las poblaciones en sus relaciones con sus respectivos complementarios del universo.



### 2.3.- Geo-grafiando el mundo.

Los hombres de agua, los añú, dicen haber *emergido* al mundo desde un *tiempo/lugar* llamado a'inmatualee. Decimos se trata de un *tiempo/lugar* porque la palabra-frase reúne en un mismo sentido significativo ambas determinantes. A'inmatualee, efectivamente, se refiere tanto al momento en el que los añú emergieron al mundo para poblarlo, como también, marca con particular énfasis un lugar que al igual que en su sentido temporal, es imprecisable.

Esta doble acepción significativa de a'inmatualee pareciera ser una característica de la lengua o, por lo menos, muestra una frecuencia singular en virtud de la variedad y cantidad de términos y giros verbales provistos de esta condición significativa espacio-temporal. Así por ejemplo, la palabra "wattá" corresponde tanto a un sentido temporal como espacial, determinado por la *lejanía* o *distancia*, de tal manera que "wattá" puede ser usada para hablar de un tiempo lejano o distante, ya del pasado o de un tiempo por venir, pero asimismo, puede ser empleada para lugares, ciudades o tierras muy lejanas o distantes en relación con el lugar de enunciación. Y aún, es comúnmente utilizada para precisar el transcurso del día (*las horas*), pues ayuda a marcar la ubicación o posición del sol o la luna mientras se encuentran más cerca o más lejos de sus lugares de origen en el oriente o caída en el arco del cielo en el poniente.

Podríamos abundar con palabras o frases de esta naturaleza tales como: jmüiño (*Hace tiempo; En algún lugar*); o también, anii te ayé (*Heme aquí; Ahora mismo*) y otras por el estilo pero, en todo caso, lo que nos interesa es llamar la atención sobre el hecho de que esta cosmovisión parece sustentarse en una relación casi inseparable de las nociones de

tiempo y espacio, la que encuentra múltiples expresiones concretas en la lengua que expresan, desde la perspectiva añú, el funcionamiento del mundo reflejado en su organización y funcionamiento social en su conjunto.

En este orden de ideas, nos parece importante describir la construcción de nuestra palabra-frase en función de hacer visible lo que constituirá el sustento de nuestro planteamiento. La misma se estructura a partir de:

a'inmatualee  
a'in / mma / ta / ou / a / lee  
Corazón/alma / tierra / puntual/temporal/ emerger / atributivo/ locativo

De forma que a'in se refiere al *corazón, alma o espíritu* de todo lo presente en el mundo, pero también, a *lo profundo, lo más interno o interior* que termina exteriorizándose a través de sentimientos y acciones que lo evidencian. Así por ejemplo, podemos decir: *müliashi ta'in pirria (sufre mi corazón por ti)*. En este caso a'in es el lugar en el que reside la vivencia del sufrir que así exterioriza el sentimiento amoroso de aquel que lo vivencia o sufre en su interior, en la interioridad de su "ser".

Sin embargo, a'in no sólo es el lugar de habitación de sentimientos de este tipo, igual podemos decir: *a'inshi jamü* o también y, más correctamente, *a'inshi t'ain jamü (tengo hambre o mi interior, mi ser siente hambre)*, es decir, el término también está directamente vinculado a la condición de ser lugar de residencia y manifestación de la necesidad de alimento, lo que hace del corazón añú algo mucho más que un receptáculo de sentimientos, sino más bien a un lugar desde el cual estos se proyectan vivos pues, en a'in residen en su profundidad tanto manifestaciones anímicas como el deseo, el amor o el odio, así como también necesidades materiales como el hambre, el cansancio, etc.

Ahora bien, el hecho de que en nuestra frase a'in aparezca inmediatamente acompañado por el sustantivo "mmá" que designa a la *tierra* como totalidad (como mundo conformado tanto por sus espacios de agua como de tierra propiamente dicha), hace que a'in dirija su sentido hacia la significación de interioridad vital de la tierra en tanto ente vivo; vale decir, nos habla del *corazón de la tierra*, lo que indudablemente define a un mundo palpitante, vivo, capaz como todo lo vivo de ejercer un *hacer*.

Por otro lado, si a'inma está particularmente referido al lugar desde donde se exterioriza el acontecimiento o la vivencia del mismo, la presencia del afijo -ta- lo temporaliza, ya que ésta partícula cumple en la lengua el papel de modificador del verbo en cuanto a su puntualización, en este caso, el verbo -ou- (*emerger*) es presentado como suceso en su singularidad temporal y al mismo tiempo en su globalidad o generalidad; así, -ta- es un puntual que especifica y, al mismo tiempo, generaliza el término al que acompaña. Por mencionar tan sólo un ejemplo: la palabra outikai nombra al muerto, a un hombre muerto, sin embargo, al decir outa nos estamos refiriendo tanto al morir como condición de la vida humana como al suceso puntual del instante en que el suceso acaece. Finalmente, nos encontramos con el afijo a- y el locativo -lee, los que se encargan de puntualizar tanto al sujeto a quien corresponde la vivencia del *emerger* como el lugar en el que la vivencia ocurre.

Así descrita, la expresión pudiera ser traducida como: "*el corazón del mundo donde tiene lugar el emerger*". Siendo así, es posible apreciar la especificidad del lugar y tiempo del suceso en virtud de su condición única, por lo que el término-frase es algo más que la designación o nombre propio de un sitio, de hecho, indeterminable geográficamente

hablando, más bien podemos decir, se trata de la designación de un *espacio/tiempo* en el que los añú ubican su presencia en el mundo.

a'inmatualee es el *espacio/tiempo* originario desde el cual se han desplegado dentro del espacio que nombran/ocupan al interior de unos límites que constituyen, digámoslo así, su geografía cósmica. Esta geografía cósmica se levanta y es la base de su cosmovisión que, asimismo, se proyectará en su cosmovivencia, conformando de esta manera, lo que algunos autores definen como su *etnocentrismo positivo*<sup>22</sup>, entendido como ese sentido mediante el cual un grupo o pueblo define su vida, la expone centrada y en correspondencia con la vida del mundo y por lo que el mundo suele adquirir las dimensiones del espacio o territorio ocupado por el grupo.

Es entonces a partir de ese centro (a'inmatualee), que la acción de *geo-grafiar* al mundo responde al sentido profundo que orienta la cosmovisión, la que en este caso se dirige en primer lugar a mostrarnos al mundo como un ente vivo y, en segundo lugar, el principio según el cual las nociones de espacio y tiempo son inseparables.

De allí que, por poner un ejemplo, la orientación dentro del mundo a partir de sus límites cardinales y los nombres dados a éstos últimos, expresen algo más que meras nociones abstractas de Norte, Sur, Este y Oeste, sino que se construyen a partir de lo que para la cosmovisión añú se entiende como la expresión del *hacer que hace* a todo lo

---

<sup>22</sup> D. Perrot y R. Preiswerk (1979) diferencian entre un etnocentrismo positivo y uno negativo. El primero es el que hace y fortalece la unidad de sentido interno de un pueblo, su identidad, lo que les permite establecerse en relación a las otras culturas, es decir, como la exposición del "*sí plural*" ante el "*otro*". El segundo en cambio, es el que resulta no de la exposición del "*sí plural*" sino de su imposición o, la imposición del "*sí mismo*" sobre el "*otro*", el que es considerado como inferior. D. Perrot y R. Preiswerk (1979), *Etnocentrismo e Historia: América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental*, Nueva Imagen, México.



presente en el mundo, en este caso, los *haceres* particulares con los que se manifiestan los límites cardinales que por ese *hacer* y, de esa manera, delimitan al mundo.

Así tenemos que el Este cardinal es definido a partir de la acción de *emerger* de los astros Sol y Luna, siendo entendido como una de las cotidianas formas en que se expresa la condición viva del mundo. Es por lo que, tanto *joukai* o *joukeikai* (*él emerge sol*) como *joukeichikarū* (*ella emerge luna*), corresponden al mismo límite del Este cardinal en sus dos momentos, digámoslo así, de *emerger* astral, pues, este es el lugar donde ocurre el *emerger* o nacimiento tanto del sol como de la luna.

Por su parte, el Oeste cardinal es definido a partir de la muerte de los mismos astros en sus respectivos momentos: *outikeikai* y *outikeichikarū*. Sin embargo, hablar de nacimiento y muerte de los astros no es del todo exacto según la cosmovisión añú. Decirlo así es casi como quedarnos en las ramas. Por lo que nos parece importante destacar que así como *joukai* es indicativo de nacimiento del sol, lo es igualmente del nacer o *emerger* de un niño varón, vale decir, *joukai* no sólo está referido al señalamiento del punto cardinal, al espacio límite por el cual vemos *emerger* al sol en el mundo, sino que la misma expresión es utilizada de común para la designación del exacto momento del parto, de lo que es posible deducir que hay una plena identidad o coincidencia entre espacio y tiempo, entre vida del cosmos y vida social. De esta manera, la expresión contiene en sí misma la visión desde la cual es imposible separar el lugar del tiempo y, a ambos, del acontecimiento o acción en tanto ellos en su conjunto constituyen la manifestación viva del mundo.

Por otro lado, es igualmente importante decir que esta supuesta muerte de los astros en el límite de poniente no es tal, pues en verdad parece tratarse de otro tipo de *emerger* ya que, como representativo de muerte, el *emerger* corresponde más justamente al sentido de

distanciamiento, un desplazamiento mediante el cual el sujeto se aleja de nuestra visión o, para decirlo más claramente: el morir de un determinado sujeto corresponde a un *su alejamiento* que hace imposible a los vivos verlo, por tanto, a pesar de que nos es imposible ver a los muertos, éstos, sin embargo, continúan viviendo.

Lo anterior es posible visualizarlo en la medida en que el verbo usado tanto para referirse al *nacer* como al *morir* es el mismo: –ou- (*emerger*). La diferencia, en todo caso, la determina la presencia en el término referido al morir (*outi*), de la partícula –ti, sufijo que cumple funciones adverbiales con el sentido de desplazamiento hacia una distancia de imprecisable lejanía. Tal distanciamiento del sujeto lo termina colocando en un lugar totalmente fuera de nuestro campo de visión, desaparece, lo que significa que los vivos no podemos verlo pero que en su espacio o territorio, continúa viviendo.

De esta manera es posible concluir que, el espacio del poniente no es sino el lugar donde el *sol* (*keikai*) y la *luna* (*keichikarū*), mueren (*outikanna*); o mejor dicho, se distancian de nuestro mundo visible para *emerger* a ese otro espacio que no vemos pero que está allí. A él sólo podremos acceder en el momento que corresponda nuestro propio alejamiento y, por ende, nos toque vivir nuestro tiempo en el lugar de los muertos (*outikanlee*), al que *emergeremos* a través de *outikeikai/outikeichikarū* (dependiendo del momento en que el “*emerger astral*” ocurra). Todo lo cual indica que los muertos viven en su propio espacio y, al que también asisten cotidianamente *Sol* y *Luna* toda vez que ellos como cualquier ser vivo, mueren o se distancian de la visión de los vivos.

Finalmente, el Norte y el Sur se designan a partir de la consideración del *hacer* de las corrientes de agua (para señalar al Norte) y lo que se considera uno de los aspectos que definen el *hacer* de la tierra en tanto espacio susceptible de ser andado, caminado, es decir,

como camino (para señalar al Sur). De esta manera, el Norte geográfico es aquel límite del mundo *hacia donde se dirigen las aguas* (wüinpümüin); mientras que el Sur corresponde al *lugar hacia el cual se dirigen los caminos* (wopümüin).

Lo anterior se explica a partir del hecho de que, efectivamente, todos los ríos provenientes de la Sierra de Perijá al desembocar en el lago, provocan corrientes que se dirigen hacia el mar, es decir, la dirección del camino de las aguas del lago de los añú es hacia el Norte lo que incluye, por supuesto, a las aguas del Guasare (*wasalee*) también llamado “Limón” en su tramo final de desembocadura en el Lago, trayecto en el que se forma la llamada Laguna de Sinamaica (*karoo* para los añú) lugar principal de los hombres de agua.

Así, la mayoría de estos ríos al desembocar al lago de Maracaibo provocan corrientes que buscan la salida al mar a través de la llamada boca de La Barra en dirección Norte; sin embargo, éstas corrientes son contenidas por las aguas del mar Caribe que, de Norte a Sur y por la misma boca, buscan penetrar al mismo lago. De igual manera, el Sur, definido mediante el *hacer que hace* a las tierras *caminables*, se establece en relación a poblaciones como las de El Moján y más distante, la ciudad de Maracaibo, ambas ubicadas efectivamente al Sur en relación al centro añú más poblado: *karoo* (Laguna de Sinamaica).



En todo caso, lo que nos interesa destacar es el hecho de que la ubicación espacial en relación a los límites cardinales y su designación por parte de la cultura añú, se establece a partir de lo que éstos observan, viven y definen de acuerdo a su cosmovisión, en una relación dialógica con el *hacer del mundo* en sus diferentes espacios y límites. Por lo que, vistos así, los llamados puntos cardinales desde la perspectiva de los hombres de agua no corresponden a nociones abstractas y, mucho menos estáticas, sino que éstos se manifiestan en permanente acción y, en tanto activos, constituyen espacios cargados de tiempo, lo que efectivamente es registrado en su lengua.

Ahora bien, si consideramos los elementos, digamos, fundamentales para la vida de los añú como lo son sin duda: las aguas y los manglares, es interesante señalar que son varias sus designaciones y que de alguna manera cumplen con la noción de inseparabilidad espacio-temporal en la que parece fundamentarse su cosmovisión. Así por ejemplo, las aguas extendidas o los grandes espacios de agua que corresponden al mar propiamente dicho, así como también a las aguas interiores del gran Lago de Maracaibo, son designadas con el término *paraa*<sup>23</sup>, el que puede ser traducido como *inmensidad de las aguas*. Pero esta misma palabra es también utilizada en otros contextos, para referirse a un pasado muy antiguo, lo más antiguo posible de imaginar o, por mejor decir: *la inmensidad del tiempo*; de tal manera que bien podemos decir: *wokoteewuin paraayu* (*cortaremos aguas al mar, pescaremos en el mar*); e igualmente decir: *paraañunkan* (*los más antiguos añú o también, la gente más antigua*).

---

<sup>23</sup> Algunos autores como M.A. Jusayú (1977); R.Paz Ipuana (1972); E.E. Mosonyi (2002), entre otros, escriben el término como “*palaa*”; ello se debe al hecho de que tanto en añú como en wayuu el sonido líquido “l” es pronunciado de manera indefinida como una vibrante “r”. Sin embargo, preferimos la grafía “r” por parecernos más fiel al sonido pronunciado en el habla común y, al hecho de que en otros términos del añú ambos sonidos pueden aparecer perfectamente separados.

Como se ve, *paraa* designa tanto un lugar (*aguas extendidas*) como una marca de tiempo (*lo más antiguo*), y cuyo sentido significativo está gobernado por la condición de *inmensidad*, por lo que muy bien puede ser utilizado para referirse a una *inmensidad espacial* como *temporal*. Por su parte, el manglar o selva de manglar (*kaayamanglakarü*), es el lugar al que sólo en determinadas temporadas se asiste, ya sea para el corte de mangle en función de la construcción o reparación de casas, como también para la cacería de las diferentes especies que en ella anidan o se reproducen y que, en tales temporadas, sustituyen a la pesca.

Este tiempo en que la pesca es sustituida por la caza y la recolección, suele ser anunciado por la presencia de otro tipo de agua: *iiwa*, la que se hace presente a través de pequeñas lloviznas que marcan un periodo previo a la llegada de las grandes lluvias y, en consecuencia, la creciente de las aguas de los ríos. *iiwa* también suele ser llamada por los añú como: *juyachonchakan* (*los hijitos de juyá*), y se trata de lluvias más amables que las identificadas con el propio Juyá, a quien respetan por traer consigo los rayos y las centellas siempre riesgosas para la gente de la laguna. En todo caso, asistir a la selva de manglar no puede ser desconectado de un tiempo y de un *hacer* propio de estos espacios.

Para concluir este punto, debe quedar claro que el mundo (para usar el término sugerido por Porto Gonçalves), es *geo-grafiado* a partir de significaciones y sentidos que proveen a los hombres de un particular diálogo que posibilita la conformación de la cosmovisión de la cultura, así como su despliegue en el espacio que fundan. Tales significaciones están en directa relación con los *haceres* del mundo, los que son interpretados y entendidos a partir de determinados signos que la misma realidad muestra, estableciendo con ellos sus límites y fronteras entre los diferentes espacios de su territorio;

es decir, el espacio en el que ejercen el *hacer* que denomina su vida en concordancia con estas significaciones. Por tanto, éstos signos del mundo deben ser “*más que conocidos, reconocidos por todos como significativos*”.

Es desde ellos que la toponimia va delineando y conformando la topología de la cultura, dicho en otras palabras, la forma en que el lugar es concebido y tratado concuerda con la perspectiva desde la cual el mundo es visto y comprendido. Así, nos es posible decir junto a Porto Gonçalves que:

*“Las identidades colectivas implican por tanto un espacio hecho propio por quienes los fundan, vale decir, implican un territorio (...), podemos afirmar entonces, que el devenir de cualquier sociedad, su desarrollo propio, se inscribe dentro de un orden específico de significados, entre los que se encuentra el modo en que cada una “marca la tierra” o, desde el punto de vista etimológico, geo-grafía, vuelve propio, hace común un determinado espacio...”*<sup>24</sup>

Lo que no quiere decir otra cosa que, ninguna sociedad humana es sin lugar, sin territorio, pues en buena parte la constitución de la cosmovisión que los identifica se construye en y por su relación de *estar en* y *estar junto a*, un espacio; por lo que: “*Nombrar y hacer son atributos distintos pero indisolubles de nuestra especie. Sin embargo, hay la posibilidad, siempre presente, de hablar (nombrar) sobre el mundo como si no fuésemos del mundo, de este mundo*”<sup>25</sup>. Esto que es muy propio de la cultura occidental y de la acción política de nuestros Estados-nación occidentalizados, no se corresponde, según hemos demostrado, con la cosmovisión de los pueblos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo y, nos atrevemos a decir, de todos los pueblos amerindios del continente.

---

<sup>24</sup> C.W. Porto Gonçalves, *Geo-grafías*, p. 6

<sup>25</sup> C.W. Porto Gonçalves, *Geografía de lo social*, p. 263

### III.- La territorialización del mundo: el *hacer* del territorio.

**D**icen los barí que, luego de surgir de las primeras piñas los *saimadoyi* (*antiguos barí*) Sabaseba y Kasosodou, el primero se dedicó a aplanar los grandes cerros, a volverlos llanos, cosa que fuera posible en esos espacios así aplanados, sembrar las piñas y la yuca; que igual crecieran las palmas con las que, el segundo construyó las casas de los antiguos, arte que posteriormente, enseñaría a las nuevas generaciones de barí.

Cansado de allanar la tierra, de *hacerla justa* para la reproducción de la vida, Sabaseba tomó entonces una piña amarilla, y al cortarla para comer, de un lado del corazón de la piña emergieron hombre, mujer, niña y niño; mientras del otro, igual salieron en pareja hombre y mujer, niño y niña. Fueron éstos los nuevos barí, quienes recibieron de Sabaseba la enseñanza de aplanar la tierra, dejarla *justa* para su *hacer* de reproducir la piña y la yuca y, de esta manera, reproducir material y simbólicamente la vida de los barí.

Por su parte, Kasosodou les enseñó a construir *kaëg* (*ka*), *la casa comunitaria* que habitarían las familias aliadas. Esta no sólo era la imagen del mundo sobre el que se levantaba, sino que su emplazamiento, construcción, distribución interna y disposición en el espacio, debía reflejar el respeto guardado a la alianza con el mundo natural y cósmico que la hacía posible. Tal alianza se manifiesta en un compartir y una complementariedad entre los *haceres* del mundo (tierra y naturaleza) y los *haceres* de la comunidad (hombres y mujeres).

De lo anterior se desprenden dos cuestiones importantes. En primer lugar, la localización y posterior asentamiento se realiza en virtud de las condiciones que impone el



*hacer* del lugar como tal, es decir, aquello que el lugar manifiesta como *hacer* está directamente relacionado con lo que materialmente es susceptible de reproducir, pero también, este mismo *hacer* que el espacio manifiesta, es condición para la alianza que el lugar impone y que los barí aceptan como parte de una relación entendida como de respetuosa complementariedad entre los hombres y el espacio en esas condiciones ocupado. En otras palabras, el proceso mediante el cual un espacio geográfico determinado es convertido en territorio de una comunidad entendido aquí como de territorialización, para el caso barí se da según la perspectiva que hace de la territorialización el resultado del establecimiento de una formal alianza entre los hombres y el mundo. Esta alianza se evidenciará tanto en la forma de ocupación del territorio, en la estructura de funcionamiento interno de la comunidad en particular, así como de la sociedad barí en general.

En segundo lugar, al concebir cada espacio como la expresión de un *hacer* particular, la construcción del territorio como totalidad implica que éste será conformado como el conjunto de *haceres* de los lugares que obligan a alianzas particulares con cada locación. A pesar de ello se entiende que la alianza como tal, es correspondiente con la relación de complementariedad con la totalidad del territorio.

Por otro lado, dadas las especificidades de *haceres* de cada espacio dentro de un territorio, el *hacer* de los hombres y su presencia tendrán un tiempo de ejercicio específico, lo que implica la necesidad de construir en cada lugar, una casa comunitaria o compartida entre las familias aliadas que conforman la comunidad. De esta manera, casas y espacios se van ubicando de acuerdo al *hacer* que les define ya como propios de la piña, la yuca y el plátano; ya como epicentro para la cacería, la pesca o, incluso para el esparcimiento.

Se sabe entonces que el mundo, en todas sus dimensiones, no es algo dado que los hombres pueden apropiarse y convertirse en sus meros usufructuarios, sino que más bien este mundo es un ente vivo y como tal, se manifiesta a través de los *haceres* particulares de sus diferentes lugares los que, asimismo, son complementarios al *hacer* de los hombres y es por esta vía que puede ser compartido. De allí que la territorialización del mundo sea producto y al mismo tiempo expresión, de una alianza entre *haceres* complementarios.

De igual manera entienden los barí que su alianza con el mundo no sólo incluye al espacio en su *hacer*, sino también a todos aquellos seres que, al igual que la comunidad de familias humanas aliadas, establecen su propia alianza con el mundo y el lugar que también ellos habitan y comparten con los hombres. Nos referimos a los animales, las plantas, los seres invisibles y los muertos.

Así, el espacio territorial es definido mediante el respeto por aquellas locaciones consideradas como correspondientes a la alianza que de igual forma establecen, por ejemplo, la comunidad de animales o de seres como los ishigbarí (*gente que vive en la copa de los árboles*); Shibagyí (*gente que vive en las cuevas*); los waibá (*gente de piedra que vive en las grandes rocas*); los taibabioyi (*gente que vive en el fondo de los pozos de los ríos*); los karima (*gente con forma de animal parecida a la danta o tapir*); en fin, de todos aquellos seres que igual ocupan un espacio definido como su territorio, y que lo hacen a partir de su propia alianza con el lugar al que saben compartido. Por tanto, queda clara la relación de respeto y complementariedad entre estos seres y el espacio y, entre los mismos y las comunidades humanas, todo ello en virtud y en función de la alianza. Vale decir, la comunidad barí en el contexto de la alianza con el espacio que constituye su territorio, tiene conciencia del respeto que debe guardar, tanto por el tiempo

correspondiente a la tierra en sí misma, como por el tiempo propio de las demás comunidades de seres con quienes comparte el mundo y su espacio territorial.

Cuando hablamos de respeto por el tiempo correspondiente a los diferentes aliados presentes en el espacio territorial, nos referimos al hecho de que, al ejercicio del *hacer* de cada comunidad específica (sea esta la comunidad humana, de animales o de seres invisibles), le corresponde un tiempo determinado de actuación en su alianza con el lugar, lo que no es otra cosa que el despliegue de su *hacer*, garantizándose así, su persistencia, reproducción y continuidad dentro del espacio territorializado.

Tratemos de aclarar más este punto:

Era el año de 1995, nos encontrábamos en la comunidad barí de *karañakaëg* ubicada en el piedemonte de la Sierra de Perijá (muy próxima al río Aricuaizá en el municipio Machiques del estado Zulia), era muy temprano en la mañana. Las familias ya estaban levantadas y en sus quehaceres, los que realizaban guardando un silencio notable. Las conversaciones eran más bien susurros alrededor de los fogones. Entonces, decidido a participar de estas silenciosas conversaciones, me llegué al fogón de la familia Askerayá, en el que Bernardo con sumo cuidado de no hacer ruido, organizaba la leña; su mujer se mecía en la hamaca mientras amamantaba a su más pequeño hijo. Benito, su hermano, vigilaba el café ya hervido que se asentaba en la pequeña olla que humeaba al lado del fuego.

Al entrar, con el mismo tono susurrante todos respondieron a mis buenos días y, de nuevo, el silencio se hizo uno con la semipenumbra de la choza y el calor desprendido del fogón. Se me ocurrió entonces que podía en ese momento retomar una anterior conversación con Benito Askerayá acerca de los *ishigbarí* pero, al sólo mencionar ese

nombre, Benito entre sorprendido o preocupado me ordenó inmediatamente hacer silencio diciéndome: ¡Todavía no! ¡No es tiempo! La actitud y la forma en que cortó el tema me desencajaron un poco; sin embargo, entendí se trataba de algo más pues, de inmediato y como si nada, la expresión amable y risueña retornó a su rostro y, hablando siempre en voz baja, Benito inició una nueva conversación preguntándome por mis hijos. Así y mientras tomamos café, pudimos hablar de mi familia, mi trabajo y de otras cosas para las que ese momento sí parecía ser el propicio.

Habían transcurrido unas dos horas de palabras y hasta de risas en voz baja. Luego y ya saliendo de la choza del fogón, Benito ya en otro tono, sentándose bajo un naranjal me llamó y dijo:

- Bueno, ahora sí es tiempo. ¿Qué quieres saber de los ishigbarí?

Fue cuando me describió a estos entes y a otros como ellos. Me explicó entonces que todo forma comunidad: los hombres, las plantas, los animales, lo visible y lo invisible. Todas las presencias que están en el mundo forman sus comunidades, de tal manera que no hay individualidad posible para ninguno de los elementos presentes en el mundo, pues la vida particular de todos viene dada por su relación de alianza con sus iguales y con los *otros* con quienes comparte el espacio territorial y el mundo, lo que se da en contextos de tiempos específicos para cada una de las comunidades de seres.

Así, para los ishigbarí, shibagyí, waibá y otros como ellos (comunidades de entidades invisibles), el tiempo de su despliegue en el espacio territorial compartido comienza en el momento en que ñandou (el sol) se oculta tras las últimas montañas de la Sierra y culmina su tiempo, justo en el momento en que el mismo ñandou ha transitado un cuarto de espacio de su diario recorrido en las cumbres del cielo. Por tanto, hasta ese momento, podríamos

decir que el tiempo de uso del espacio territorial por parte de las comunidades de seres invisibles debía ser respetado por las comunidades humanas, lo que constituye sin lugar a dudas una permanente reafirmación de la tácita alianza entre todas las comunidades, la tierra como territorio y el universo como totalidad.

De manera que, hasta ese momento específico del día, los miembros de la comunidad barí no deben transgredir con su palabra en voz alta el tiempo que corresponde a los animales en la selva, a los seres invisibles y aún, a sus propios muertos. Ello por cuanto una trasgresión en este sentido puede provocar una ruptura de la sobreentendida alianza, lo que pudiera poner en riesgo la propia existencia de la comunidad humana. Y esto es así porque sólo el respeto a esta alianza con el mundo, y los aliados con quienes éste es compartido, garantiza el funcionamiento armónico de la totalidad. En definitiva, se trata de acatar las exigencias del mundo en función del buen ejercicio de su *hacer*, en el proceso de compartirse con todas las comunidades de existencias que lo habitan.

Podríamos decir entonces que el proceso de territorialización del mundo desde la perspectiva de la cosmovisión barí, se expresa a través del sentido de lo que entiende como su alianza con el universo. Por esta vía es de comprender que el mundo y el universo no se presentan como conjuntos inmutables y dados, sino que ellos son en virtud de lo que las comunidades humanas hacen de ellos, guiadas por ese mismo acto de alianza. Ahora bien, el acto de alianza “*está dotado de una libertad “relativa”, el hombre no hace el universo a su antojo, el más allá o el más acá del hombre*”<sup>26</sup>, sino que el *hacer* de los hombres se despliega en estrecha relación con la comprensión de aquello que entiende, constituye la expresión del *hacer* del mundo y es sobre la base de esta permanente interacción de *haceres*

---

<sup>26</sup> R. Jaulin (1973), *La paz blanca*, ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, p. 19

que la territorialización del espacio es posible. Dicho de otra manera, la conversión de un espacio geográfico determinado en territorio de la cultura, no es en modo alguno el resultado del sometimiento del mismo al dominio y antojo de los hombres, se debe más bien a una especie de fluir o de interacción de *haceres* que hacen posible la complementariedad entre los hombres y el espacio que así es territorializado.

Por otro lado, si la ocupación de un espacio geográfico determinado es entendida desde la perspectiva según la cual, tal ocupación sólo es posible mediante una alianza con el *hacer* del territorio (lo que de paso implica que el espacio geográfico como tal, es percibido como dotado de un *hacer* que le es propio y por tanto de vida propia), ello significa que la comunidad humana no se constituye en centro único o con facultades ilimitadas para el usufructo desmedido del espacio ocupado, por el contrario, su *hacer* en el espacio territorial está sujeto a las limitaciones que el *hacer* del territorio le impone. Es justo decir que la permanencia y subsistencia de la comunidad en un espacio territorializado, descansa en gran medida sobre el respeto de la condición de alianza que su ocupación y disfrute supone.

Asimismo, el hecho de que la comunidad humana sea apenas una entre las diversas comunidades de seres que comparten el mundo en general y el espacio geográfico en particular, induce a que las relaciones entre las comunidades de seres -humanas y no humanas-, igualmente sean entendidas como formando parte del mismo contexto de alianza, la que ha de ser respetada por todos en función de garantizar la continuidad del movimiento armónico en la totalidad del mundo y el universo de esta manera compartidos.

Es por ello comprensible el hecho reflejado en nuestra anécdota con Benito Askerayá, de la permanente preocupación de los barí por el respeto a sus aliados y que “*Esta*

*preocupación por el aliado es inseparable del arte del espacio*<sup>27</sup>. De esta manera, es posible concluir que no es que los barí se incrustan en un pedazo de tierra para dominarla y explotarla en su provecho o para cubrir sus necesidades; de ninguna manera, pues los barí desde su cosmovisión, asumen que el espacio geográfico que ocupan como “su” tierra es igualmente la tierra de los otros, las otras comunidades de seres (sus aliados), pues “*todos se instalan en ellas y transitan por ellas*”<sup>28</sup>.

Por supuesto esta perspectiva desde la cual se procede a la construcción del territorio, no sólo es representativa o expresión de la cosmovisión del grupo, sino que de manera indiscutible, determinará la visión acerca de la producción económica, así como del funcionamiento social en su conjunto, los que han de regirse por normativas político-culturales y, sobre todo, por una ética que le es totalmente correspondiente.

En otras palabras, una cultura se construye y despliega en un espacio geográfico que al mismo tiempo territorializa y, esta territorialización ocurre mediante una interpretación de las significaciones que el mismo espacio proporciona para, de esta manera, poder ser territorializado. En ese sentido creemos que debe ser entendido el espacio geográfico como factor condicionante de la resultante formación societaria, esto en la medida en que además de ofrecer unas condiciones naturales y materiales para la subsistencia, es al mismo tiempo (y tal vez primero que nada), elemento motivador e impulsor de eso que será asumido por la comunidad como el *hacer* que la *hace* como tal.

En fin, aquello que de alguna manera se manifiesta a través de la actividad que la comunidad asume y ejerce como la expresión de su *hacer*, está en directa relación con el

---

<sup>27</sup> R. Jaulin, ob. Cit., p. 99

<sup>28</sup> Ibidem, p. 99

espacio ocupado o territorializado, lo que sin lugar a dudas es inducido y al mismo tiempo define, una configuración del mundo que se constituye en cosmovisión de la cultura. Así, cobra sentido lo que se instaura como cimiento y expresión de su organización y funcionamiento social; es decir, su cosmovivencia, que finalmente, termina por conformar su autodefinición, la que despliega cotidianamente como expresión de su identidad.



Fotografía N° 3. Casa Bari. Karañakaëg. Angel Oroño



### 3.1.- El lugar ocupado: los límites del territorio.

**T**al como hasta ahora hemos visto, el mundo no es un lugar para ser tomado, poseído. En este sentido, la naturaleza no es algo a lo que debemos enfrentarnos para, a la fuerza y con nuestra “razón”, arrancarle sus secretos y someterla a nuestro poder, nuestra ambición o nuestros caprichos. Muy por el contrario, los pueblos indígenas de la cuenca del lago de Maracaibo entienden que la naturaleza y el mundo son nuestros aliados, con quienes compartimos *haceres* que *hacen* posible la reproducción de la vida: la nuestra, la de la naturaleza y el mundo. Así, la vida es entendida como la expresión de permanentes y discretas relaciones entre todas las comunidades de seres presentes y con quienes el mundo es compartido. Por tanto, la observancia del respeto a esta alianza de comunidades, es lo que se comprende y tiene como máxima expresión de la *vida buena*.

Bajo esa lógica, la idea de territorio “propio” de una comunidad dada sería aquella que lo define como la conjunción de diferentes espacios con *haceres* particulares o específicos con los que la comunidad entra en alianza y se complementa, no sólo para sustentar y reproducir su vida, sino para garantizar la sustentabilidad y reproducción del mismo espacio en lo que se considera constituye su *hacer*.

La extensión del mismo está determinada, igualmente, bajo los términos de la relación de alianza y no en términos de posesión y mucho menos de propiedad, ya que la alianza supone una intersubjetividad que dota a la tierra, las plantas y los animales de una condición de sujetos productores de sentidos y, por tanto, libres en lo que representa el ejercicio de su *hacer*.

Ahora bien, eso que estamos denominando como el *hacer* de cada espacio constituyente del territorio, es definido en parte mediante criterios que permiten evaluar potencialidades agronómicas, proteínicas, etnomédicas y simbólicas. De tal manera que la totalidad del territorio estará demarcado y delimitado por tales potencialidades, que son precisadas en el contexto de un singular diálogo necesario para la preservación de la alianza entre las diferentes comunidades de seres presentes en el lugar.

En efecto, lo anterior tiene que ver, con patrones de consumo propios de la cultura, pero éste, está supeditado a la idea según la cual aquello que se consume no es extraído por constituir una propiedad, sino que ha sido otorgado como parte del intercambio complementario entre los *haceres* de los hombres y el espacio territorial. Esta perspectiva implica que, así como el modelo cultural de consumo efectivamente determina la territorialización del lugar, asimismo estará determinado por un modo de explotación del medio correspondiente al que se entiende y explica, a través de la relación intersubjetiva de la alianza, que da cobertura a todo el proceso de vida y la orienta hacia el sentido buscado como esencial para la comunidad: el sentido de la *vida buena*.

Por esta vía, es necesario entender que tanto la extensión del territorio como su usufructo está limitado por los términos que impone el respeto a la alianza, la que no sólo determina las relaciones con las comunidades de seres *del* y *en* el territorio, sino también con aquellos “otros” humanos, cultural y lingüísticamente diferentes, a quienes corresponde el usufructo de espacios contiguos al concebido como territorio “propio”. Así por ejemplo, saben las comunidades añú de la laguna de Sinamaica que, en el tiempo correspondiente a la pesca en las aguas del mar, éste ha de ser compartido con algunas comunidades wayuu que en la misma época, se dedican a la pesca aunque éste no sea su *hacer* fundamental.

Lo mismo podríamos decir que sucede al contrario; es decir, en tiempos en que la pesca en los ríos, el lago o el mar no es posible o es muy escasa, a ningún wayuu se le ocurrirá penetrar en la selva de manglar para la cacería, pues, no sólo se trata de que las especies que allí se pueden capturar no forman parte de su modelo de consumo proteínico, sino que fundamentalmente, estos espacios en términos de la alianza de comunidades, corresponden al pueblo añú que así los territorializa en esos tiempos específicos.

Lo anterior nos conduce a considerar otra de las coordenadas que opera en la definición del territorio según la cosmovisión de los pueblos de la cuenca. Nos referimos a la obligada relación entre lo que se considera el *hacer del espacio* y el *tiempo del hacer*. Esto quiere decir que, todo espacio constituyente de un territorio asumido en alianza por una comunidad determinada, posee un tiempo en el que su específico *hacer* es desplegado por el lugar y, por tanto, lo hace susceptible de ser habitado y / o intervenido, no antes ni después, ya que tal como hemos señalado, la noción de territorio está, en lo fundamental, cargada de tiempo. De esta manera, la relación *hacer del espacio* y *tiempo del hacer*, se manifiesta no sólo a través de su capacidad de reproducción material sino también y sobre todo, a través de un discurso que la comunidad interpreta aún en el silencio propio del tiempo de su reconstitución natural, tiempo durante el cual la comunidad humana está ausente del mismo.

Intentemos aclarar aún más este punto a partir de la experiencia barí. Estos se desplazan dentro de su territorio en virtud de los tiempos correspondientes al hacer de los espacios constituyentes del mismo. Así, en el tiempo denominado como *ligkarí* (*temporada de lluvia*), generalmente entre los meses de abril y junio, los barí se desplazan a los lugares

dentro de su territorio donde es posible dedicarse a la cacería de mamíferos como monos y picures<sup>29</sup> (entre otros).

Asimismo, en el tiempo denominado shikaní (*estación seca*) la que se desarrolla durante unas tres semanas del mes de julio, el desplazamiento es hacia los lugares donde se pueden recolectar aguacates, dedicarse a cortar la caña brava para la elaboración de sus flechas, pero sobre todo, a preparar sus conucos; es decir, rozar y quemar para la posterior siembra de yuca, piña, plátanos y cambures. Además, es en este tiempo en el que es posible entrar a las cuevas (territorio de los shibagyí), a cazar guácharos<sup>30</sup> o recolectar sus huevos.

Una segunda época de lluvias se hace presente en la Sierra de Perijá entre los meses de agosto y noviembre. Es este el periodo para la gran cacería, lo que implica el desplazamiento hacia el territorio de las grandes piezas como la danta o tapir<sup>31</sup> en la selva o también dirigirse a los pozos de los ríos para la captura del caimán. Finalmente, en la nueva temporada seca o asokbarirí (que va de diciembre a marzo), los barí se dedican a la pesca mediante la construcción de pequeñas represas o kiró. Para este momento los conucos ya han sido sembrados y un tiempo de ocio es posible, por lo que la mayoría de las comunidades tienden a visitarse entre ellas. En éstos encuentros no sólo se refrendan alianzas ya establecidas, sino que se pueden realizar otras nuevas a través de matrimonios; de igual manera, se realizan intercambios de productos como faldas elaboradas por las mujeres o de flechas construidas por los hombres. Este es igualmente un tiempo propicio

---

<sup>29</sup> **Picure:** *Dasyprocta aguti*.

<sup>30</sup> **Guácharo:** *Steatornis caripensis*.

<sup>31</sup> **Danta o Tapir:** *Tapirus terrestris*.

para que las mujeres se dediquen a la producción de cuerdas vegetales con las que los hombres tejen los chinchorros<sup>32</sup>.

Como es posible apreciar, tiempo y espacio están unidos, lo que se hace evidente tanto en lo que corresponde al *hacer* del espacio mismo, como en lo que corresponde al *hacer* de la comunidad. De tal manera que ante la presencia de un ciclo de tiempo se produce un desplazamiento hacia un espacio dentro del territorio de la comunidad en función de su ocupación y aprovechamiento, limitados tanto por el carácter del *hacer* del espacio, como por el tiempo correspondiente al mismo.

Todo lo cual nos lleva a la necesidad de esclarecer las nociones de espacio o *lugar ocupado* y la de *espacio habitado*, especialmente, por cuanto ambas nociones se presentan caras al concepto de territorio que, tanto la ideología colonial primero como la neocolonial (liberal) después, han impuesto como base fundamental en el devenir de la modernidad y el sistema capitalista, y la que además se constituye en esencia casi natural para el desarrollo del mismo sistema: la propiedad privada.

En este sentido, todo lugar en el que es detectada la presencia de “recursos” susceptibles de ser explotados es objeto de intervención. Para ello, lo primero que se determina es la condición de si es un espacio habitado y por quienes. En otras palabras, para la visión occidental capitalista sólo la presencia humana determina la condición de ocupado de un lugar dado. Así, todo lugar en el que la presencia humana no sea visiblemente permanente, será considerado como desocupado, es decir, como “vacío”.

---

<sup>32</sup> L. Portillo y A. González, *La enfermedad y la muerte entre los barí*, Tesis de maestría en Antropología, Universidad del Zulia-Facultad Experimental de Ciencias, Maracaibo, 1993, p. 27

A pesar de que esta noción de “vacío” esperamos debatirla con mayor profundidad en capítulos subsiguientes, no podemos dejar de decir en este momento que, para las culturas indígenas de la cuenca del lago de Maracaibo, es claro el hecho de que ningún lugar está desprovisto de presencia vital, es decir, ningún lugar está “vacío”. El hecho de que algún espacio constituyente de un territorio indígena no se encuentre por momentos habitado, o no sea visible la presencia humana concreta de manera permanente, no implica en modo alguno que el mismo esté desocupado, pues se entiende que en él habitan y transitan comunidades de seres con quienes la comunidad humana comparte el mismo espacio asimismo, se está convencido que aún el mismo lugar como sujeto vivo requiere de un tiempo de reconstitución natural como parte del ejercicio de su *hacer*, lo que constituye la garantía de su lado, en el cumplimiento del respeto por la alianza establecida con las comunidades de seres, humanas y no humanas, con quienes se sabe a sí mismo compartido.

Dicho de otra manera, desde la visión de los pueblos indígenas de la cuenca del lago, el “vacío” del lugar no existe. No hay pues, lugar desocupado o deshabitado, en tanto que la vida siempre está presente y se manifiesta a través del *hacer* de las comunidades de seres que en él coexisten, así como a través del propio *hacer* del lugar. En este sentido, un lugar por momentos no habitado por alguna comunidad humana no representa en la visión indígena un lugar desocupado; más aún, la no presencia humana temporal en el lugar, no implica que éste no constituya parte importante de la totalidad del territorio de la comunidad, muy por el contrario.

En último término, la no presencia humana en un determinado lugar del territorio indígena no lo vacía de vida, puesto que, dentro de los términos en que la cultura entiende sus relaciones con el mundo en general y con su espacio territorial en particular, se entiende

que a cada lugar dentro del territorio le corresponde un tiempo de *hacer*; por tanto, es en virtud y en función del *hacer* correspondiente al lugar que la comunidad humana reconoce sus límites de uso y usufructo, lo que no sólo representa una sabia interacción ecológica con el medio y sus limitaciones, sino que ella corresponde, dentro de su cosmovisión a la expresión fehaciente del respeto a la alianza con el mundo y el lugar que los sustenta.

Es por ello que la comunidad se cuida en no saturar los lugares con su presencia y, por el contrario, sus desplazamientos por cada uno de los espacios que conforman su territorio los realiza discretamente y los ocupa durante el tiempo estrictamente necesario, abandonándolo luego, no sólo en el conocimiento del proceso de reconstitución natural que hace posible la recuperación y permanencia del *hacer* del lugar, sino que igualmente, se entiende que el tiempo de reconstitución es el tiempo de permanencia en el mismo de los “otros”

Por otro lado, los límites del territorio total de una comunidad están determinados por la presencia del “otro”; es decir, se reconoce en los “otros” la misma necesidad de desplazamiento a través de los lugares y durante los tiempos respectivos en los que conforman sus propios territorios. Esto no sólo es reconocido con respecto a comunidades distintas dentro de un mismo pueblo, sino también con respecto a comunidades pertenecientes a pueblos diferentes, a quienes a pesar de las diferencias lingüísticas y culturales, se les considera igualmente en alianza con el mundo.

Así por ejemplo, por encima de las diferencias entre los pueblos barí y Yukpa, quienes en determinado momento histórico llegaron a enfrentarse por cuestiones territoriales, pues ante la invasión blanca (tanto en tiempos coloniales como más recientemente durante la invasión petrolera), obligó a las comunidades yukpas penetrar en territorio barí, generando

una reacción de éstos últimos. Sin embargo, los propios barí eran impelidos por la misma invasión a un obligado desplazamiento, lo que de alguna forma contribuyó a la comprensión por parte de ambos pueblos de que las circunstancias y el enemigo venía a ser el mismo. Esta comprensión no sólo produjo alianzas en la lucha contra la invasión de los petroleros, sino el reconocimiento territorial en el que ambos pueblos definieron límites que hasta el presente han sido mantenidos y respetados. Este punto y hecho histórico crucial en la definición de los territorios de ambos pueblos, será retomado en todas sus implicaciones más adelante.

En fin, lo que en este aparte hemos querido precisar es el hecho de que el espacio que una comunidad territorializa o convierte en su territorio, responde en lo fundamental al hecho de que para la construcción territorial se parte de la idea de que la comunidad humana no es ni única ni constituye el centro de la alianza con el mundo, sino que ella es una entre otras tantas y, por tanto, su presencia efectiva en los lugares constituyentes del territorio, se encuentra limitada a esta consideración que es esencial a las cosmovisiones de los pueblos de la cuenca.

Por otra parte, esta distinción se explica mediante la estricta preservación de la alianza entre la totalidad de comunidades de seres que transitan y comparten el mismo espacio territorial. Así, podríamos muy bien decir que el territorio se configura de acuerdo a dos ejes por los que se define cada lugar constituyente: el *tiempo del hacer* y el *hacer del lugar*. En esta relación, el segundo está determinado en su manifestación concreta por el primero y, por esta vía, la comunidad humana es capaz de precisar su presencia o ausencia o, mejor dicho, determina sus desplazamientos a través de cada lugar en ciclos de tiempo definidos, todo lo cual hace posible o sustentable la alianza, la reconstitución del lugar y por ende, la



subsistencia y persistencia de las comunidades de esta manera aliadas con el espacio territorial.

### **3.1.1.- El *hacer* y el *tiempo de hacer* en la definición de territorio añú.**

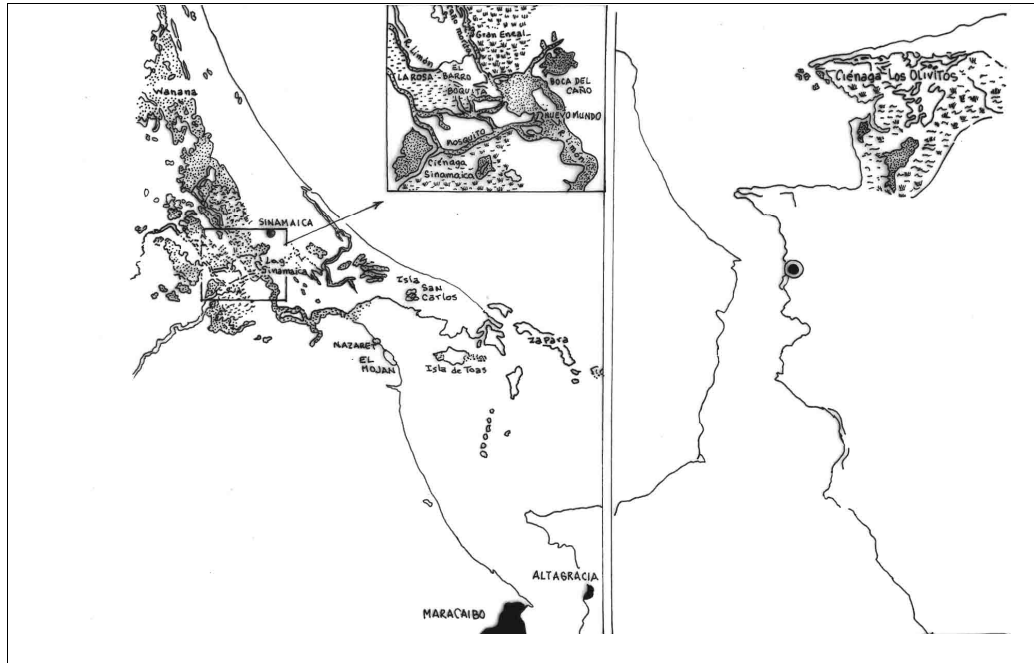
**L**o que hemos señalado refiriéndonos especialmente a la cultura barí de la Sierra de Perijá, pareciera resultar igualmente, un fundamento del proceso de territorialización de sus respectivos espacios por parte de otros pueblos en la cuenca del Lago de Maracaibo. En este sentido, es de notar que la concepción del espacio y su ocupación tanto en el agua para los añú, como en las regiones semidesérticas de la Península de la Guajira de los wayuu, parecieran responder a los mismos principios.

Así tenemos que para los añú, es clara la definición del territorio en virtud de lo que hemos venido denominando el *hacer del lugar* a ocupar o territorializar, con la estricta salvedad de que para éstos se trata singularmente de espacios de agua, materialmente imposibles de demarcar visiblemente, lo que de alguna forma convierte al *hacer* de los mismos en parte fundamental de su delimitación para la comunidad y sus aliados dentro de la misma cultura como en relación a pueblos diferentes. De manera tal, que el proceso de territorialización de algunos espacios de *paraa* (*aguas extendidas*), se realiza a partir de por lo menos, dos nociones entrelazadas en el mismo proceso. La primera tiene que ver con la relación que se produce entre el *hacer del lugar* y el *tiempo del hacer* y, en segundo término, la relación entre el *hacer del lugar* y las significaciones simbólicas (supra-espaciales) del *hacer del lugar*.

En este orden de ideas, el proceso de territorialización añú de los espacios de agua sólo es posible en el contexto de la relación entre el *hacer del lugar* y el *tiempo del hacer*, lo que

no quiere decir otra cosa que, la posibilidad de ocupación y usufructo de un lugar está sujeta a lo que en el lugar se da tanto como sustento material, como de significación para la cultura en un periodo de tiempo determinado.

Por poner un ejemplo, la presencia o arribo de algunas especies importantes para el pueblo añú en lugares específicos y durante tiempos precisos, implica el desplazamiento de la comunidad hacia esos sitios, que son ocupados mediante el emplazamiento de viviendas provisionales que delimitan los espacios entre aliados y precisan la ocupación del territorio durante el periodo o ciclo de tiempo correspondiente. Por mencionar tan solo un caso, aquellos lugares en los que durante una época del año se albergan las yagüasas (*washa*) (*pato silvestre*) provenientes del norte y que dentro de lo que es considerado como su territorio por las comunidades en el Lago de Maracaibo representan sitios específicos como son: Gran Eneal; las zonas pantanosas de **Wanana** en la región occidental y la llamada Ciénega de Los Olivitos en la costa oriental, son ocupados por las comunidades aliadas por tales periodos solamente, pues, se entiende que es a estos lugares a quienes corresponde y de esa manera expresan el *hacer* que les es inherente; es decir: servir de albergue en su tiempo al pato yagüaso. Tiempo y especie, por demás, importante para la cultura en tanto que ambos representan la marca del fin e inicio de un ciclo anual.



Mapa N° 3. Lugares de albergue del pato salvaje o yaguaso en la cuenca del Lago

Lo mismo pudiéramos decir se presenta en relación a otras especies tales como el camarón y la cangreja (jaiba)<sup>33</sup>. Estas especies se reproducen en una época determinada en las aguas próximas a las islas de San Carlos y San Bernardo lugar donde, como hemos dicho, se produce una confluencia de corrientes que genera en esas costas lo que algunos denominan “corriente nula”, amén de una profundidad sumamente propicia para el desove y reproducción, no sólo de estas especies, sino de muchas otras.

Ahora bien, una vez que en número indeterminable nacen sus alevines, éstos inician una caminata a lo largo de toda la costa bajando al sur del lago por el lado de occidente, para luego ascender por oriente. Durante todo este largo recorrido, ambas especies se van

<sup>33</sup> **Camarón:** *Litopenaeus schmittii*; **Cangreja** o **Jaiba:** *Callinectes spp.*

desarrollando y creciendo, al punto de constituirse en piezas de búsqueda y captura por las comunidades añú, quienes por estas razones, están obligadas a desplazarse a los lugares precisos en los que se sabe, las especies cobran un tamaño y peso suficiente como para ser comercializadas.

Es importante destacar que estas especies por lo general, no constituyen piezas a las que pudiéramos considerar como fundamentales en la dieta de los añú (lo que no quiere decir que no se consuman), sino que su importancia actual está en relación con una imposición que el mercado internacional ha establecido. Vale decir que, la casi totalidad de la captura de cangrejas y camarones del lago de Maracaibo, va a parar de manera casi directa para su consumo en la costa de Florida en los Estados Unidos. El resto es poco consumido por los añú, generalmente se trata de las piezas más pequeñas que terminan en los mercados populares para ser adquiridos por los muy pobres de la ciudad<sup>34</sup>.

En todo caso, las grandes piezas de camarones y la pulpa de carne de cangreja (generalmente envasada por empresas ubicadas en la costa occidental del Lago y próximas a la ciudad de Maracaibo), va directamente al mercado internacional, por lo que es común que, cuando algún miembro de la clase media o alta de la sociedad zuliana o del país, quiera consumir pulpa de carne de cangreja, debe ir hasta una tienda de importaciones y adquirir la misma cangreja que los añú han capturado en el lago. Tal vez, la única diferencia sea el hecho de que el envase tendrá una etiqueta del American Food Service que

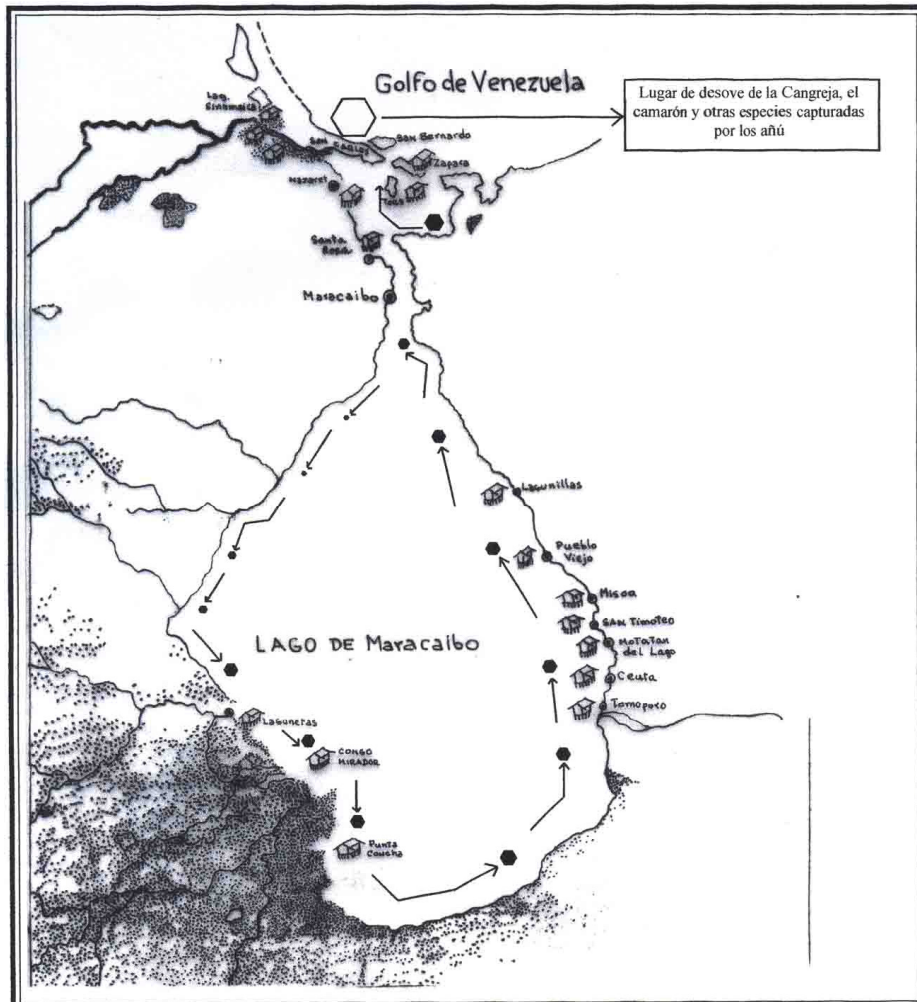
---

<sup>34</sup> De hecho, una de las formas comunes de medir la situación económica de una familia y caracterizarla como de *muy pobre* ha sido, hasta hace poco, el hecho de que lo que alcanza a consumir sea sólo arroz con pequeñísimos camarones o sopa de cangrejas, pues ello es indicativo de su falta de recursos económicos para adquirir otro tipo de proteínas consideradas como mejores.

reza: “Imported Product” pero que al final y, en letras muy pequeñas, dirá en inglés algo como: “*Capturada en el Lago de Maracaibo*”.

Pero no perdamos el camino. Sobre lo que queremos llamar la atención es en el hecho de que, los lugares en los que luego del desove y nacimiento de estas especies y según el tiempo transcurrido, saben los añú que su mayor calibre de tamaño y peso corresponde al momento en que, en su recorrido por el lago, estas especies están atravesando las costas de Lagunetas, Congo Mirador, Punta Concha, Ologá, Moporo, Tomoporo, Los Puertos de Altigracia y, finalmente, la Bahía de El Tablazo. Luego de esa travesía, las que logran sobrevivir son ya totalmente adultas y en su periodo de apareamiento buscan las aguas tranquilas alrededor del islote de San Bernardo.

Sin embargo, para alcanzar ese objetivo deben realizar un descomunal esfuerzo, pues están obligadas a atravesar el artificial canal de navegación construido para permitir el ingreso de los grandes barcos tanqueros petroleros al puerto de embarque en el centro del lago, el que provoca el ingreso al lago de una cuña de agua de mar con una muy fuerte corriente. A pesar de ello, cangrejas y camarones logran llegar retornar a su origen, es decir, a las riberas de las islas donde en su momento, desovarán de nuevo sus crías que, al igual que sus padres, reiniciarán nuevamente el mismo ciclo.



Mapa N° 4. Recorrido de las especies y distribución de los pueblos añú en la Cuenca del Lago de Maracaibo

Teniendo en cuenta que las piezas adquieren las dimensiones requeridas por el actual mercado internacional al transitar por determinados lugares de su largo recorrido, algunas comunidades añú han terminado por sedentarizarse en los mismos, asumiéndose como especialistas en la captura y procesamiento de estas especies específicas. Es necesario decir que este tipo de especialización generada por el mercado capitalista, ha implicado cambios sustanciales en las comunidades añú que lo han

asumido. Cambios como: pérdida total de la lengua materna, de la que apenas subsisten entre ellos algunas toponimias, giros verbales y términos que en la mayoría de los casos la población actual en esas localidades desconoce o, dice desconocer su origen; el no reconocimiento de su procedencia originaria, es decir, tales poblaciones, especialmente en la parte más sur del lago, se niegan a reconocerse como añú y, mucho menos, como “indios”, por lo que en definitiva ha terminado por producir una tajante ruptura con la cultura originaria.

Sin embargo, en estos lugares en las épocas respectivas, continúan haciéndose presentes familias añú provenientes tanto de la Laguna de Sinamaica como de Zapara, Maraca y Nazareth de El Moján, los que se puede decir, constituyen centros poblacionales originarios de la cultura. En su desplazamiento hacia los lugares de captura se establecen siguiendo el mismo curso de desplazamiento de las especies, manteniendo el respeto a la alianza con los “otros”, lo que exige la ubicación de sus casas a una distancia que hace honor a la tácita mancomunidad que, saben, hace posible el compartir con las comunidades ya territorializadas en estos lugares. Es a partir de la noción del compartir el lugar y las especies a capturar lo que, de alguna manera, constituye la persistencia de la alianza entre comunidades humanas y, entre comunidades humanas y *el hacer del lugar* en el concreto *tiempo del hacer* del mismo.

Finalmente y, de acuerdo a estas nociones, el territorio añú termina siendo toda la superficie del lago, las riberas de los ríos (ocupadas en otros momentos) y, por último, el área comprendida en la bolsa de mar que construyen geográficamente la península de la Guajira al occidente y la Península de Paraganá (*paraawanna; nuestro mar*) en el

costado oriental. Totalidad territorial que ocupan o habitan en un continuo desplazamiento que se rige por el criterio del *tiempo del hacer* y del *hacer del lugar*.

De esta forma y tal como lo hemos mostrado, la ocupación de lugares que en su conjunto y en ciclos de tiempo determinados constituyen la totalidad del territorio añú o, por mejor decir, la construcción del territorio añú está directamente vinculada al proceso mediante el cual los lugares manifiestan su capacidad de ejercer lo que la cultura considera el *hacer* de los lugares en virtud del cumplimiento de su alianza y complementariedad con los hombres. Por su parte, los hombres sólo los territorializan de acuerdo al respeto a los tiempos del *hacer de los lugares* en función de la alianza y complementariedad con el lugar y el mundo, lo que se traduce en el mantenimiento de los lugares como proveedores de sustento material y simbólico.



Foto N° 4. La Guajira. Mireya Ferrer



### 3.1.2.- El *hacer del lugar* y el *tiempo del hacer* en la cosmovisión wayuu.

Por su parte, similar desplazamiento realizan los wayuu en un contexto territorial que va siendo definido por la presencia de las lluvias en los espacios que lo constituyen. Vale decir, para las comunidades wayuu, habitantes de las zonas semidesérticas en la Península de la Guajira, los espacios dentro de la totalidad territorial considerada como propia de un clan, son territorializados en la medida en que la lluvia o el Gran Padre Juyá con su presencia, hace posible la aparición efectiva de *mmaleeiwa*. Este término, asumido y a la vez impuesto por los misioneros cristianos y protestantes como sinónimo de Dios, constituye en verdad, la palabra-frase en la que puede resumirse el más profundo de los principios del proceso de construcción del territorio wayuu: *el hacer del lugar* y el *tiempo del hacer*.

Intentemos explicar. Como ya hemos dicho, un aspecto esencial en la cosmovisión wayuu es el hecho de que Juyá (*el lluvia*) es quien al caer desde las cumbres del cielo engendra a *mmá* (*la tierra*), de donde luego emergerán al mundo los wayuu. Ahora bien, una de las formas en que se evidencia la proximidad de Juyá a un determinado lugar de *mmá*, se precisa mediante la presencia de unas breves brisas a las que siguen, aunque no siempre, algunas lloviznas que apenas rocían la tierra.

Así, la llegada de las brisas suaves; el cambio de coloración del cielo y la presencia de cortas lloviznas, constituyen señales contundentes que anuncian el pronto arribo de Juyá a un determinado lugar dentro de un territorio. Es a este periodo al que en *wayuunaiki* (*lengua wayuu*) se le conoce como *iiwa*. La precisión de estos cambios temporales y atmosféricos es parte del *hacer* de los hombres con el que ejercen un saber

logrado a partir de su permanente observación y conocimiento de las formas en que a la vista se presenta a'ito (*el firmamento*) para su interpretación; pero igualmente, por medio de la observación del desplazamiento de Joute'i (*el viento*), principal enemigo de Juyá, a quien constantemente persigue, ahuyentándole de los lugares en los que Juyá pretende asentarse. Visto así, mmaleeiwa (*lugar de las primeras lluvias*) se aleja de su traducción cristiana de Dios y representa más bien, la perfecta conjunción de tiempo y espacio capaz de generar o *hacer* posible la vida del mundo y de los hombres.

Es pues, siguiendo la lectura del tiempo y el espacio, mediante una permanente observación del desplazamiento del viento (Joute'i)<sup>35</sup>, lo que indica a los wayuu la dirección de su propio desplazamiento hacia el lugar a ser territorializado pues, tal proceso, estará no sólo determinado por la posibilidad de asentarse materialmente en el mismo, sino que ello también se corresponde a un efectivo encuentro con el padre Juyá, lo que equivale a decir que: la ocupación y permanencia de una familia en un espacio dentro del territorio se da a partir de la presencia anunciada por las primeras lloviznas de Juyá. Allí se asentará por un tiempo determinado, fertilizando con sus aguas las sedientas tierras de la Guajira.

De esta manera y siguiendo los anuncios de iiwa, los wayuu se desplazan hasta los lugares donde, antes de la llegada de Juyá, se dedican a preparar los conucos para la siembra de yuca o maíz, calabazas y sandías, así como a construir *casimbas*<sup>36</sup>. Por

---

<sup>35</sup> Estamos asumiendo la transcripción de joute'i al modo añú, pues, según la transcripción de autores wayuu, éstos la escriben como: joutei y aun como joutai. Asumimos la transcripción añú por estrictas razones de nuestra familiaridad con esta cultura.

<sup>36</sup> Una *casimba* es una hondonada que sobre la superficie de la tierra y, de acuerdo a la precisión topográfica del curso que las aguas de las lluvias tomarán en el lugar, los wayuu construyen para garantizar una recolección y almacenamiento de las aguas, lo que hace posible su sobrevivencia y la de sus animales en los largos tiempos de sequía.

supuesto, para esta labor es necesario el emplazamiento de una vivienda provisional, la que generalmente es habitada durante el periodo respectivo por la familia. A veces, los hombres pueden establecer en ese lugar específico a una nueva esposa pues, tal como Juyá, ellos se desplazan para engendrar a mmá (*la mujer tierra*) y hacer surgir de ella la vida.

Como es posible apreciar, también para el pueblo wayuu y desde su cosmovisión, el territorio no está limitado sino por las posibilidades de *hacer* de los lugares que en determinadas épocas, tales sitios ejercen de acuerdo a los ciclos del mundo. Así, el *tiempo de hacer* y el *hacer del lugar* se desplaza en un marco espacial que es en definitiva, lo que constituye la delimitación total de lo que cada comunidad considera como “su territorio”.



Foto N° 5. Zapara. Sonia Quintero

### 3.1.3.- La segunda noción: el *hacer simbólico* del territorio.

Si la relación entre el *hacer del lugar* y el *tiempo del hacer* constituye la primera noción para el desplazamiento y demarcación de los límites del territorio de las comunidades indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo, lo que de alguna manera está en estrecha relación con la producción material, hay una segunda noción que es inseparable de la primera y que, se presenta como indisolublemente vinculada a una condición simbólica significativamente indispensable al proceso generado por la misma relación.

Dicho de otra manera, de acuerdo a éstas cosmovisiones no es posible territorializar un espacio sin que antes éste se exprese a través de manifestaciones que, en su diálogo con los hombres, constituye el discurso de su *hacer* material y el que se da en términos de tiempo y significación simbólica que, a su vez, conforma y expresa tanto la cosmovisión de cada pueblo como la manera en que ésta se evidenciará en la cosmovivencia de cada una de estas culturas.

En otras palabras, “*toda acción colectiva siempre acontece en algún lugar socialmente producido, es decir, generado a través del esfuerzo colectivo*”, por lo que no es posible entender el territorio de una comunidad como una mera superficie espacial y, mucho menos, solamente como *hábitat*<sup>37</sup>, sino que es necesario entenderlo

---

<sup>37</sup> Término caro a las definiciones jurídico-políticas (vale decir ideológicas), que acerca de los territorios indígenas gustan de esgrimir buena parte de los teóricos y funcionarios de los organismos internacionales, así como *prestigiosos* miembros de determinados centros de estudios latinoamericanos en el continente, pero al que nosotros, siempre necios y a riesgo de ser severamente rechazados, someteremos a debate en su momento y lugar en esta tesis.

como espacio que se constituye en territorio si y sólo si, es susceptible de ser semiotizado.

Lo anterior es definido por algunos autores como proceso de *etnogénesis*; es decir, la auto-configuración de la etnia como identidad diferenciada, lo que no se da sino es partir de una elaboración espacio-temporal. Por lo que toda cosmovisión es en gran parte un proceso de *ecogénesis*, que puede ser definido como la fusión en un momento determinado, entre el espacio y la cultura en un movimiento dialéctico que reúne en un solo proceso, la territorialización o conversión del espacio en territorio y a la creación y expresión de la identidad.

En este orden de ideas, los espacios que dentro del territorio añú se definen de acuerdo a un *hacer* (que los *hace* albergues y proveedores de yagüasas), pero como tal *hacer* no es posible sino en el contexto del cambio de ciclo temporal anual, es por lo que el lugar adquiere, sin lugar a dudas, además de su importancia material, un carácter simbólico que remite al centro de la cosmovisión que así, y en un mismo movimiento, gobierna la totalidad de su cosmovivencia, por tanto, su perspectiva de visión del territorio como tal.

Todo esto es a la vez registrado y transmitido por la memoria oral del grupo, mediante la *palabra cortada* de sus cantos<sup>38</sup>. Relatos a través de los cuales estos pueblos hacen posible la persistencia de lugares y tiempos, integrantes inseparables que en un mismo proceso, representan y son asumidos como su espacio territorial y, por

---

<sup>38</sup> Para los añú, el episodio dentro del Gran Canto de a'inmatualee, lo constituye el llamado canto del ta'tüi (o ta'tücha) (el *abuelito*) quien, según reza el relato, enseñó a los añú a capturar las yagüasas con las que no sólo suplen y diversifican su dieta en tiempo de escasez de pesca, sino que constituye el tiempo y lugar en los que, por memoria y boca de las ancianas, se retorna y reaviva el origen de la cultura; es decir, vuelven al tiempo y lugar de a'inmatualee.

tanto, lo que constituyen ellos como pueblos; vale decir, representan y expresan su identidad.

Finalmente, todo lo anterior no quiere decir sino que las significaciones simbólicas de los lugares dentro del territorio de un pueblo, implican que éstos (lo lugares), no están allí externos y a la mano de los hombres, sino que es el tiempo (el *tiempo del hacer del lugar*) la determinante que en un movimiento de fusión significativa lo *hace* susceptible de ser territorializado, ocupado, vivible y convertido en territorio; por lo que no es una decisión unilateral de los hombres hacer de un lugar “su” territorio, sino que se entiende que el lugar ha de hablar, pues como ente vivo que es tiene derecho a expresar y establecer en el diálogo, a su manera y en su momento, las condiciones para la alianza.

Tales condiciones tienen que ver con limitaciones de tiempo de ocupación del lugar, lo que a su vez está en relación al *hacer del lugar* y *el tiempo de su hacer*, de tal manera que durante el espacio de tiempo en que el lugar no expresa su *hacer* vinculado a su alianza posible con las comunidades humanas, éste no es posible de ser ocupado pues, su ocupación no sería ni material ni simbólicamente significativa para la comunidad aunque sí lo es, de hecho, para el lugar como tal.

El hecho de no habitar un lugar durante determinados periodos no implica en modo alguno su no ocupación, la no territorialización del lugar y, mucho menos, su condición de “vacío”, idea muy asistida por la cultura occidental capitalista para justificar la intervención, apropiación y dominio político-legal de espacios territoriales indígenas por considerarlos “deshabitados” o “vacíos”; práctica histórica común de los estados nacionales en el continente y que ejecutan sin tratar de comprender (ni hacer un

pequeño esfuerzo para ello), las cosmovisiones de estas culturas para las que la no presencia en el lugar en modo alguno es desocupación o abandono del lugar, ya que éste nunca dejará de ser, efectivamente, parte esencial de su territorio; sino que en su diálogo y alianza con el espacio se entiende que *el hacer del lugar* se expresa en un específico tiempo durante el cual éste *hacer* es material y simbólicamente importante para la comunidad humana.

Así, el tiempo de desplazamiento o abandono del lugar implica por una parte, que la producción material para la sustentación de la comunidad no es posible durante el periodo de ausencia pero; por otro lado, el tiempo de abandono, desocupación o desplazamiento, corresponde al tiempo de reconstitución ecológico necesario al espacio y, por si fuera poco, simbólicamente constituye el tiempo que en términos de alianza, pertenece a las otras comunidades de seres (animales, plantas y seres invisibles), con las cuales las comunidades humanas saben que comparten el mundo.

Se trata pues, de lo que D'escola señala al decir que: “*en tales sociedades de la naturaleza* (se refiere a las comunidades indígenas latinoamericanas), *las plantas, los animales y otras entidades pertenecen a una comunidad socioeconómica, sometidas a las mismas reglas que los humanos*”<sup>39</sup>. En fin, debe quedar claro que la definición y delimitación del territorio desde la perspectiva o cosmovisión de las comunidades indígenas de la cuenca del lago de Maracaibo y, estamos tentados a decir que de todo el continente latinoamericano, ha de entenderse desde las nociones de: *el hacer del lugar*,

---

<sup>39</sup> P. Descola (1988), *La selva culta*. Citado por A. Escovar, *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿Globalización o posdesarrollo?*, en: E. Lander (2000), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, UNESCO-FACES/UCV, Caracas, p. 164-165

el *tiempo del hacer* y en un mismo movimiento-desplazamiento, la significación simbólica de todo el proceso en su conjunto.

### 3.2.- El lugar habitado: *el hacer de la cosmovivencia*.

Cuentan los barí que por allá, más arriba de Yera<sup>40</sup>, en tiempos en que aún los saimadoyi no habían abandonado la tierra para irse a vivir en barún, había una comunidad a la que llamaron Tanakanikaëg. Dicen que en ese tiempo todavía los barí contaban con la presencia y la ayuda de Sabaseba y Kasosodou y por eso, cuando deseaban comer yuca o con ese deseo soñaban por la noche, en la mañana se encontraban con la yuca humeando, calientita, ya cocida por Kasoso. Si deseaban y soñaban con comer plátano, ahí mismo Kasoso les hacía su sueño. Así de tranquilos y felices eran esos tiempos en que junto a los barí vivían los más antiguos saimadoyi.

Pero cuando hicieron casa los de Tanakanikaëg, el tiempo y la vida les comenzó a cambiar, pues en Tanakanikaëg, entre las familias que formaron esa comunidad, había algunas que eran parientes. Más no fue eso lo que preocupó a los saimadoyi, sino el hecho de que de entre estos parientes, un joven comenzó a cortejar a la hija de la hermana del padre (sariaiká). Esto, que a los ojos de todos en la comunidad parecía natural y bueno, no lo era para los saimadoyi. Fue por eso que Kasosodou comenzó a alejarse del lugar al que terminó por abandonar definitivamente cuando los jóvenes parientes terminaron por consumir su unión.

---

<sup>40</sup> Yera es uno de los lugares donde hasta muy recientemente, existió una de las tantas casas colectivas o suagkaëg de los barí.



La gente de Tanakanikaëg comenzó a sentir la ausencia de Kasoso cuando sus sueños terminaban siendo sólo sueños. Luego vieron que mucho más solos se estaban quedando cuando a uno de la comunidad lo mató un rayo del cielo y, más luego, cuando a otro lo mordió una serpiente, matándolo. Pero mucho más solitos se sintieron cuando los animales se fueron de los lugares de cacería como quien le huye a una peste y, más aún, cuando lo que sembraban en sus conucos se chamuscaba por una agua que desde el interior de la tierra quemaba sus raíces. Tan grande se hizo la soledad de la gente de Tanakanikaëg, que cuando andaban por los caminos, sentían cómo la tierra se hundía a su paso como queriendo escapar a sus pisadas.

Todo les fue abandonando a la gente de Tanakanikaëg: las plantas, la tierra, los animales, todos le abandonaron a su suerte. Hasta que al fin y durante una noche, Karima cavó con su agua de debajo de la tierra, horadando tanto en las bases de la casa que terminó por hundirla, tragada por la tierra con todo y las familias que dentro de ella dormían. En su lugar y como marca, sólo quedó una pestilente y calurosa laguna donde no habita ningún pez y ningún animal puede abreviar en ella.<sup>41</sup>

El relato, tal vez por su presencia efectiva en la memoria oral de la mayoría de los miembros de la cultura barí, así como por la supuesta evidencia de su contenido, ha servido a diferentes estudios desde distintas perspectivas de análisis. Así, al padre Adolfo Villamañan, por ejemplo, le permitió construir lo que para él representa el cuerpo de una cosmogonía y la expresión religiosa de la cultura. Por su parte, para L. Portillo y A.

---

<sup>41</sup> Este relato, a pesar de los cambios culturales sufridos (especialmente en la casa colectiva), los barí siempre lo tienen muy presente pues, constituye una de las piezas más importantes de su memoria y sobre la cual fundamentan gran parte de su organización social. La presente versión la hemos elaborado a partir de la narración de Benito Askerayá de Karañakaëg registrado por Lusbi Portillo y Asmery González (s/f) y del registro que yo mismo hiciera de una versión ofrecida por Manuel Arostomba de Bakúgbarí (1991).

González se trata, sin ninguna duda de su parte, de la relación que da cuenta de la manera en que se norman las relaciones de parentesco a partir del *tabú* del incesto.

Sin llegar a negar estos puntos de vista en la interpretación del relato y las implicaciones significativas a que tales análisis arriban, para nosotros sin embargo, el relato pareciera apuntar igualmente hacia otros sentidos significativos trascendentales para los barí y, muy especialmente, en lo que se refiere a lo que podríamos denominar como la concreción material de su cosmovisión, es decir, de su cosmovivencia.

Dicho de otra manera, podría decirse que el relato constituye la metáfora de una convivencia entendida y ejercida desde el principio fundamental de la cosmovisión, esto es la preponderancia de la comunidad y de lo comunitario, que se logra a partir de la construcción de relaciones de alianza y de respeto a la misma. Por lo que la existencia armónica o la ruptura de la armonía, pueden hacerse presentes en el lugar, de acuerdo al *hacer* de la comunidad, *hacer* determinado por el principio de la alianza. En este sentido, el relato tiende a mostrar con dramático énfasis la condición por la que una comunidad es considerada como tal y, por tanto, al principio mediante el cual ésta se constituye y rige, pues su observancia es lo que hace posible la persistencia comunitaria. Su inobservancia puede igualmente provocar su destrucción.

Vemos entonces cómo las relaciones internas en una comunidad no necesariamente son armónicas porque ésta se conforme a partir de la reunión de familias emparentadas o vinculadas filial o genéticamente; es decir, la comunidad no se construye a partir de relaciones filiales sino *por y en función* de alianzas entre familias de diferente filiación. Esto no quiere decir que dentro de una comunidad dada no sea posible o permitido el

encuentro de familias emparentadas sino que, en todo caso, en la constitución de una comunidad el énfasis se pone en la fortaleza de la alianza con “los otros” no consanguíneos.

En otras palabras, la comunidad se construye con los “otros” que no son nuestros consanguíneos, pero que son aquellos con quienes podemos estrechar relaciones convivenciales y por esta vía, materializar el principio que rige la vida del mundo: la alianza entre comunidades de seres. De esta manera, sólo con los “otros” -nuestros aliados-, es posible construir la comunidad verdadera, la que en los mismos términos, entrará en relaciones con las demás comunidades de seres y por supuesto, con el mundo.

Este punto nos parece fundamental, pues se trata de un principio de coherencia con la perspectiva desde la cual -tal como ya hemos explicado-, los barí entienden su relación con el mundo<sup>42</sup>. Así, la comunidad humana sólo existe y persiste en la medida en que hombres y mujeres de diferentes filiaciones son capaces de unirse en un mismo *hacer compartido* es decir, en un *nosotros* y lo que permite sostener en el tiempo y en el espacio este *hacer compartido* del *nosotros* es ese principio por el que la comunidad es conformada: la alianza, su permanente consideración y respeto, en el que se incluyen el respeto a sí mismos como comunidad; el respeto por las demás comunidades de seres y por ende, el respeto al mundo como un todo.

Podría decirse entonces que, el sentido del relato no sólo está determinado por la prohibición de relaciones matrimoniales al interior de un mismo grupo familiar por constituir un acto incestuoso marcado por la línea paterna sino que, hacia el otro extremo significativo, el texto señala hacia la noción que privilegia la alianza con los “otros” por

---

<sup>42</sup> Vale decir, el mundo está conformado por comunidades; todo forma comunidad y ésta sólo es posible a partir de una alianza para compartir entre constituyentes diferentes.

sobre las relaciones consanguíneas como vía para la fortaleza comunitaria o de la comunidad. En otras palabras, la fortaleza de una familia está determinada por su alianza con los “otros” de otras familias, pues es con los “otros” con quienes comparte el espacio, el trabajo, se liga matrimonialmente, en fin, se complementa en la vida. Lo que muy bien puede traducirse como que el “yo” individual y “familiar” no es posible, por el contrario, se busca diluirlo o exiliarlo a través de la unidad complementaria con el “otro” o los “otros”: los aliados con quienes se construye el *nosotros* comunitario.

Caso contrario, la inobservancia del principio de la alianza con los “otros” conduce necesariamente a la liquidación de la comunidad, pues ello implica el aislamiento de la familia, la soledad y el abandono que genera la ruptura de su armonía con el principio que rige a todas las comunidades de seres y, por ende, al mundo. Es decir, no son posibles los intereses o deseos individuales o familiares que violen la alianza, incluidos entre ellos, y sobre todo, las uniones matrimoniales, ya que lo que se privilegia es la alianza con los “otros” y no las relaciones intrafamiliares en tanto que, sólo la alianza con los “otros”, hace posible la existencia de la comunidad *nosótrica*<sup>43</sup>.

Por ello creemos que, el hecho relatado en nuestro mito no puede ser reducido a la interpretación de un tabú del incesto únicamente puesto que a nuestro parecer, el énfasis de la narración está ubicado en la necesidad de sostener y fortalecer a la comunidad que, ya sabemos, se constituye sí y sólo sí se ha producido una alianza entre diferentes; por tanto, el “yo” individual o “familiar” no tiene sentido sin el “otro” o los “otros” que les son complementarios.

---

<sup>43</sup> Neologismo planteado por Lenkersdorf para referirse a la primacía del *nosotros* en las comunidades mayas de Chiapas.

Pero consideramos que es posible aclarar mucho mejor este punto a partir de un ejemplo real y, tal vez por eso mismo, tan o más dramático que nuestro inicial relato. El hecho ocurrió casi exactamente como a continuación cuento: Corría el año 1993. Las comunidades barí ubicadas en el piedemonte de la Sierra de Perijá y próximas al río Aricuaizá, estaban siendo sacudidas por la noticia que, según personeros del gobierno nacional, la compañía Minera MAICCA iniciaría los trabajos para la ocupación y explotación de los lotes carboníferos que le habían sido otorgados en concesión por el ejecutivo nacional, en todo lo que corresponde al espacio territorial que ocupan las comunidades barí de Bakúgbarí, Kumanda y Karañakaëg.

Ahora bien, las estrategias de intervención de estas compañías transnacionales van desde la utilización de la fuerza y la violencia, hasta aquellas que buscan cooptar miembros de las propias comunidades como “quinta columnas” que sirvan a sus intereses y contribuyan a romper la unidad comunitaria en su lucha de resistencia.<sup>44</sup> Fue así que, tanto la empresa MAICCA como Corpozulia<sup>45</sup>, se dedicaron a ganar voluntades a través de engañosas ofertas de empleo a los habitantes criollos del pueblo de Machiques y a los indígenas miembros de éstas comunidades; mediante miserables cantidades de dinero, pequeños regalos y otros ofrecimientos.

---

<sup>44</sup> Estas estrategias y formas de intervención en los territorios indígenas de la cuenca del Lago, serán descritas con mayor lujo de detalles en próximos capítulos de esta tesis.

<sup>45</sup> Corporación de Desarrollo para el Zulia. Corporación del Estado nacional, supuestamente encargado de la planificación y aplicación de planes y proyectos de desarrollo económico para el estado Zulia. Es esta corporación la que tiene bajo su potestad o tutela, todo lo relativo a la negociación de los yacimientos mineros (carbón, bauxita y otros) existentes en la cuenca del lago, lo que ha venido realizando en asociación con trasnacionales especialmente carboneras, asignando lotes mineros en territorios indígenas autorizados por los ministerios de Petróleo y Minas, Ministerio del Ambiente y Recursos Naturales, Ministerio de la Defensa y, por supuesto, por la Presidencia de la República; pero sin consulta y mucho menos con la autorización de las comunidades indígenas dueñas ancestrales de esos territorios.

Esta estrategia dio sus resultados positivos a la transnacional y la paraestatal, pues lograron captar para sus planes a una familia barí, miembros de la comunidad de Karañakaëg. Para respetar tanto a la familia como a sus familiares, diremos que se trató del matrimonio conformado por Juana y Gonzalo, pertenecientes al linaje de los Yegbashi, miembros de la comunidad de Karañakaëg.

El hecho es que en las asambleas donde la comunidad debatía qué hacer frente a la anunciada invasión de los mineros, Juana y Gonzalo buscaban siempre demostrar que la explotación del carbón podía ser beneficiosa, que los mineros no eran del todo malos y así, otros argumentos por el estilo. A pesar de que la mayoría no compartía sus pareceres, nadie sospechó, pues se entendía como su derecho a expresar su opinión tal como todos en una asamblea comunitaria.

Más un día, Juana y Gonzalo se aparecieron en la comunidad con un televisor de 19 pulgadas que representantes de MAICCA y Corpozulia les habían obsequiado, y que éstos mostraron ufanos a pesar de que la comunidad no contaba con electricidad. Lo colocaron en un espacio particular de su casa, orgullosos de poseer el instrumento, tal vez más importante para los “blancos” actuales. Este hecho llamó la atención de todos y, de inmediato, una nueva asamblea comunitaria fue convocada. Finalmente, para no hacer más larga la historia, luego de un extenso debate y de confesar a la asamblea sus nexos con la compañía, Juana y Gonzalo fueron expulsados de la comunidad con la aprobación consensuada de todos, inclusive del resto de los miembros del linaje Yegbashi<sup>46</sup>, sus consanguíneos.

---

<sup>46</sup> Tal como adelantamos, esta designación no existe como linaje familiar, sólo usamos el término, que sí existe en la lengua, para respetar la identidad verdadera de los protagonistas del caso.

El caso nos parece pertinente para demostrar que, para el linaje de los Yegbashi, se trató de una justa penalización al hecho de que miembros de su familia consanguínea antepusieran sus deseos e intereses por encima de los intereses de la comunidad; pero al mismo tiempo, su actitud y decisión estaba dirigida a reafirmar su apego a la alianza, pues es ésta la que sostiene a la comunidad y no los lazos familiares consanguíneos de los cuales se prescinde, precisamente, en el momento en que la comunidad se constituye.

Estamos convencidos que la decisión de los Yegbashi no dejó de ser dolorosa para ellos, lo que efectivamente se evidenció en el momento en que Juana y Gonzalo seguidos por sus pequeños hijos salieron desterrados de la comunidad. Pero, y este es el punto, por doloroso que pudiera haber sido el desprendimiento, la decisión del resto de los Yegbashi estuvo guiada por su sentido de respeto a la alianza que conforma a la comunidad y, por la que se saben una parte complementaria al mismo tiempo que complementados en la misma alianza por los “otros”. Dicho de otra manera, los Yegbashi cumplieron con lo que los barí entienden como principio de existencia del mundo y, por ende, de su propia existencia: la alianza, es decir su pertenencia a la comunidad, la que sólo es posible en alianza y en respeto a la alianza con los “otros”.

En fin, sobre lo que hemos querido llamar la atención es sobre lo que hace posible la existencia de la comunidad. El relato no sólo precisa el incesto y fija la estructura de parentesco de la sociedad barí, sino que en una especie de retruque significativo, delinea el principio por el que la comunidad y lo comunitario se instituyen: el *nosotros* resultante de la alianza entre los diferentes; lo que adquiere concreción a través de un *hacer* de la complementariedad. Así, la alianza, principio esencial de la cosmovisión, es traducida en el proceso de construcción de la comunidad y, muy particularmente, en la configuración del

espacio territorial y dentro de él, en el *suagkaëg*: casa colectiva que por su diseño, construcción y disposición interior, responde a ese principio y a la plenitud de su ejercicio, del lugar donde la cosmovisión se despliega en una cotidiana cosmovivencia.

### 3.2.1.- El hacer de la cosmovivencia: La casa.

**T**al como hasta ahora hemos visto, el principio de la *alianza* está presente de manera esencial en la cosmovisión de la mayoría de los pueblos indígenas de la cuenca del Lago. Ella rige y dimensiona gran parte de sus relaciones sociales en la cotidianidad, al mismo tiempo y en el mismo proceso de su construcción. Por otro lado, debe quedar igualmente claro que la construcción social de la comunidad no puede ser desligada del proceso de territorialización o constitución del territorio; luego entonces, la territorialidad indígena debe ser entendida como una construcción entre *aliados* y por *la alianza*.

Si hay algo que materialmente hace posible visualizar las dimensiones concretas de esta idea de territorialidad construida bajo este principio de la cosmovisión indígena, sin lugar a dudas es la casa. Ello por cuanto “*la casa funciona como el medio por el cual un sistema de cultura es concebido como un orden de acción*”<sup>47</sup>. En el caso particular de los pueblos indígenas habitantes de la cuenca, la casa actúa tanto como marca distintiva de la ocupación del espacio territorial, pero también y sobre todo, como el lugar donde la

---

<sup>47</sup> M. Sahlins (1988), *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, ed. Gedisa, Barcelona-España, p. 43



cosmovisión de los grupos se materializa a través de lo que muy bien podríamos denominar como el *hacer de la cosmovivencia*.

Dicho de otra manera, la casa como construcción social es expresión y al mismo tiempo condicionante de una cosmovivencia que, en su *hacer*, es correspondiente al principio de la cosmovisión que la genera, pues desde su diseño, organización social para su construcción, emplazamiento, disposición interior, ritos de entrada y etiqueta, reiteran consecutivamente la perspectiva de visión del mundo de sus habitantes. Así, ella es la representación material viva de *la alianza* de los hombres con el mundo y, en consecuencia, es imagen y centro de la vida social; lugar del pleno ejercicio del principio de *la alianza* que hace posible y rige la coexistencia armónica de las comunidades. En este sentido podríamos decir junto a Sahlins que, efectivamente: “*La casa de la sociedad es su cultura*”<sup>48</sup>.

Por esta vía, la casa deja de ser únicamente el lugar de resguardo y protección frente a las inclemencias del tiempo atmosférico, una mera solución a una necesidad material; sino que ella se hace con todo, la materialización de la visión del mundo de la sociedad que así la construye y habita; la que es guiada en su *hacer* por el principio que les es fundamental para el logro del mayor estado de bienestar posible. En otras palabras, la *vida buena* que toda cultura busca alcanzar, como bien dice Bachelard: “*Los verdaderos bienestares tienen un pasado. Todo un pasado viene a vivir por el sueño, en una nueva casa*”<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> M. Sahlins, ob. Cit., p. 41

<sup>49</sup> G. Bachelard, *La poética del espacio*, p. 35.

En este sentido, este pasado de bienestar está estrechamente vinculado al proceso de conformación de la cosmovisión del grupo, la que se pone de manifiesto y rige la vida de la comunidad a través de, entre otras cosas, su materialización en la casa, que a partir de ese momento se constituye en marco y determinante para el ejercicio de la misma mediante particulares formas de organización y funcionamiento social que le son del todo correspondientes y que, finalmente, renueva constantemente en la memoria de la comunidad a partir de la construcción de cantos y relatos que oralmente transmite en función, no sólo de la persistencia de un saber, sino sobre todo, como mecanismo de reafirmación cíclica del principio de *la alianza* que sabe, determinante para su existencia en el mundo. A fin de cuentas, la casa constituye el lugar preciso que la cultura crea en virtud, y en función de expresar y ejercer constantemente el *hacer* de su cosmovivencia.

Lo anterior podría ser discutible sobre la base de la existencia de poblaciones nómadas para quienes la casa no pareciera referir la importancia que aquí le estamos dando. Sin embargo, resaltamos el hecho de que en las culturas de la cuenca del lago y el resto de Venezuela, no existe el nomadismo absoluto por así llamarlo. Para algunos autores como Alfredo Jahn, Johannes Wilbert<sup>50</sup> entre otros, el desplazamiento de pueblos como los barí y los wayuu, se trata más bien de lo que ellos denominan como *nomadismo restringido*; es decir, de un desplazamiento continuo sobre un espacio territorial definido y nunca sobrepasado, al mismo tiempo que demarcado de manera particular por el emplazamiento en los lugares de una construcción (casas) que permite definirlos como locaciones propias del territorio de una comunidad determinada.

---

<sup>50</sup> A. Jahn (1973), *Los aborígenes del Occidente de Venezuela*, Monte Avila Editores, Caracas; J. Wilbert, *Los wayuu*, en: *Los Aborígenes de Venezuela*, Fundación La Salle, Tomo II, Caracas.

Pero aún en aquellas culturas catalogadas como propiamente nómades, como es el caso de los kawéskar (¿desaparecidos?) de la costa chilena, los estudios refieren que éstos cargaban en sus canoas tanto sus armas de cacería como las piezas de madera y cueros con las que en determinados momentos, levantaban una casa en la que se asentaban temporalmente en la costa. Así:

*Cuando querían establecerse en tierra, construían un toldo: “De forma cupular, con una planta circular o ligeramente elíptica, su estructura era sencilla: unas cuantas varas distribuidas regularmente en el perímetro y que se enterraban por la parte más gruesa, y que luego eran curvadas hasta unirse entre sí por sus otros extremos. Sobre esta armazón se colocaban cueros de lobos, cortezas y ramas si faltaba, dejándose una pequeña entrada por el lado más protegido, y a veces una opuesta, y en la cúpula una abertura para la salida del humo. (...) En el centro de la base se encendía el fuego y en su alrededor se distribuían los moradores, sobre un piso de ramas pequeñas y musgo, y también pieles, que daba alguna comodidad y permitía aislar a las personas de la humedad del suelo. La estructura no se desarmaba, únicamente de tanto en tanto se reemplazaba alguna rama o vara podrida o rota, y quedaba así disponible para ulteriores recaladas de otros indígenas”.*<sup>51</sup>

Como puede apreciarse, para este grupo la casa no representaba demarcación territorial sino provisionalidad de permanencia en el lugar. Lo que en modo alguno está en relación a su conocimiento de lo que pudiera entenderse como su territorio. Sin embargo, la propia forma de construcción y emplazamiento descrita, refiere la perspectiva de visión que los kawéskar poseían acerca de su territorio, reflejo de su cosmovisión, y que se expresa en esa particular cosmovivencia plasmada en la ágil provisionalidad de construcción de sus casas.

---

<sup>51</sup> Mateo Martinic B., Historia de la Región Magallánica, Universidad de Magallanes, Punta Arenas 1992, Vol. I, pág. 96, citado en: [www.pueblosindigenas/kaweskar.html](http://www.pueblosindigenas/kaweskar.html)

Creemos posible decir que, ya desde su configuración arquitectónica y diseño, la casa tiende a poner en evidencia la relación entre cosmovisión y cosmovivencia que en definitiva, es lo que define y diferencia a una cultura pues como señala Sahlins:

*“el isomorfismo entre las categorías arquitectónicas y cultural en general constituye algo más que una analogía pintoresca. En la medida en que la casa es sometida a esa división simbólica, llega a ser la estructura de una diferenciación de conducta comparable. Un “modelo de” sociedad y un “modelo para” la sociedad”<sup>52</sup>.*

En este orden de ideas, la casa palafítica de los añú, por ejemplo, es particularmente demostrativa de este isomorfismo entre categorías arquitectónicas y culturales en la medida en que, tanto su diseño como elaboración, son correspondientes al principio que para esta cultura resulta fundamental, esto es, el *cortar/compartir* mediante el tejido de una red de *alianzas* matrimoniales que sirven de soporte y reproducción de la familia en particular y de la comunidad cultural en general. Pero asimismo, el palafito constituye la materialización de la imagen de aquello que la cultura entiende como el *hacer del mundo*: el tejido constante y persistente que une a todo lo presente como una totalidad viva e indivisible.

Decimos esto porque, ¿qué es el palafito sino la fiel configuración de la imagen que ofrece el mundo a la perspectiva de visión de los añú y desde la cual observan y se movilizan dentro de lo que representa su espacio territorial?: un tupido tejido en el que confluyen selvas de manglares a las que armónicamente y en un mismo diseño, se acoplan eneales y pastizales de majagua, todo dispuesto y emergiendo desde la profundidad de las aguas hacia una superficie que resulta inasible plataforma de vida.

---

<sup>52</sup> M. Sahlins, op. Cit., p. 43.

La casa añú es concebida y construida a partir del corte del mangle en sus diferentes grosores y dimensiones que luego, son armados en un sólido tejido que comienza enclavado en la tierra bajo las aguas y posteriormente, se levanta en una plataforma de varas de mangle tejido como piso a un metro y medio aproximadamente, por encima de las aguas y en una entramada estructura que se convierte en una especie de cuerpo óseo de la casa palafítica. Luego, el férreo tejido de la enea y la majagua conforman sus paredes y techo, y aún las llamadas escolleras o chinampas que algunas familias gustan de construir como parte de la casa de la madre principal, no son sino el resultado de un laborioso tejido en el que se combinan las varas de mangle enclavadas en el agua y que terminan por encuadrar un espacio, que luego es rellenado en un nuevo tejido en el que se entrelazan una y otra vez, capas de sedimento del fondo del río y conchas de coco de manera sucesiva, hasta lograr construir un solar de tierra sumamente fértil en el que levantan sus pequeños huertos familiares.<sup>53</sup>

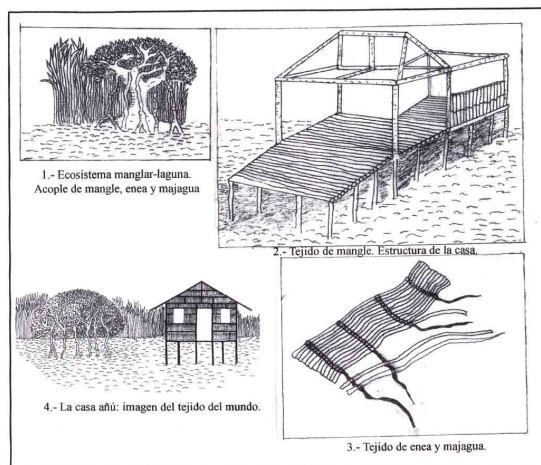


Imagen N° 2: Secuencia del tejido de la casa añú

Comentario [JAQW1]:

<sup>53</sup> Un análisis más profundo y detallado de la casa palafítica añú, lo hicimos en nuestro trabajo: *Pensamiento y Tradición oral de los hombres de agua: El pensamiento añú en su lengua y literatura*. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos. UNAM, México 2005, pp. 173-197.

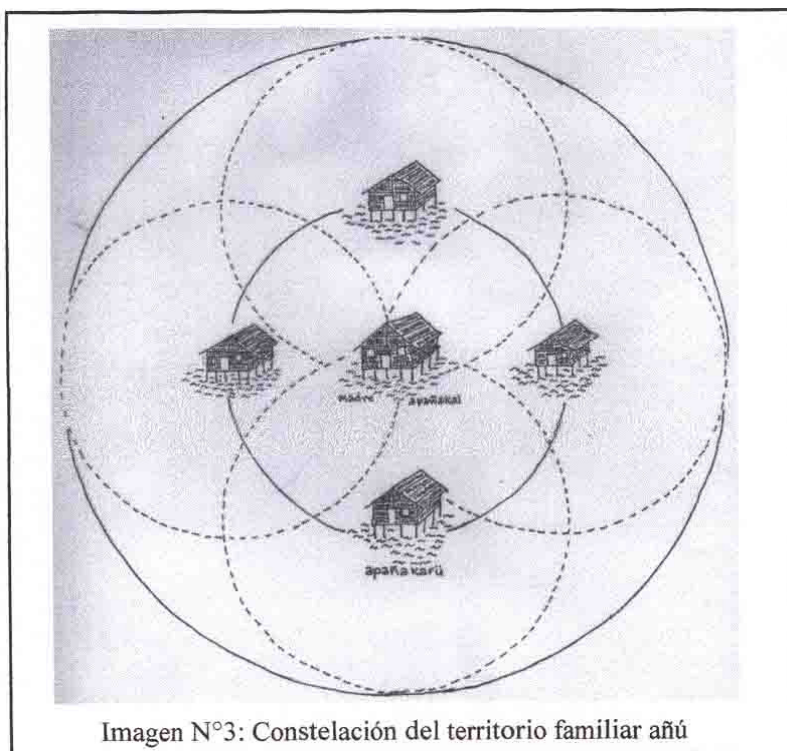


Secuencia N° 1: El mangle como imagen de la casa. La enea y la majagua, su corte y preparación para la construcción del palafito. La comunidad de la Laguna de Sinamaica. Fotos y dibujo tomados de: G. Gasparini y L. Margolies: Arquitectura indígena de Venezuela.

Por otro lado, a pesar de que las casas son ciertamente unifamiliares, su emplazamiento se realiza siguiendo un orden que las conforma como una totalidad comunitaria por y en función de *la alianza*. Estas se van levantando en una especie de desplazamiento que imita a las manecillas del reloj, girando alrededor de la casa de la madre principal, de tal manera que las casas de las hijas casadas, prácticamente van tejiendo una suerte de constelación en expansión que así representa y se constituye en ejercicio efectivo de las alianzas por las cuales se produce la comunidad familiar centrada matrilineal y matrilocalmente.

Puede decirse entonces que, el espacio o lugar habitado por una familia añu en particular, se va conformando a partir del tejido que circularmente las casas de las hijas

casadas van trazando como constelación que gira alrededor de la casa de la madre principal. La constelación tiende a la expansión por cuanto el mismo proceso se repetirá cuando las hijas de las hijas, se enlacen matrimonialmente y levanten sus casas alrededor de la casa de sus madres respectivas.



Sin embargo, es justo decir que esta expansión tiene sus límites, los que están determinados por la expansión de las constelaciones que, al mismo tiempo, van tejiendo las familias vecinas con quienes es compartido el espacio total de la laguna. De tal manera que en un momento determinado de su crecimiento, un *corte* se produce en la constelación familiar, y que consiste en el desprendimiento de una madre principal y algunas familias aliadas con el propósito de crear, en un nuevo espacio, una nueva comunidad.

Hemos dicho que este tejido de la comunidad familiar entre los añú tiene un carácter matrilineal y matrilocal. Ahora bien, éste tejido no sería posible sin que se produzcan las necesarias alianzas entre las diferentes familias que, ora serán donadoras de hombres, ora serán receptoras de hombres, con quienes las mujeres de una u otra familia se unirán matrimonialmente y, por esta vía, arrastrarles hacia su particular constelación familiar que de esta manera, se expande con el necesario levantamiento de una nueva casa. Es así que se materializa lo que constituye una especie de *corte* de hombres pertenecientes a un tronco familiar pero, asimismo, se hace posible el *compartir* (por medio de *la alianza*) entre las familias involucradas lo que no representa otra cosa que el ejercicio en la cosmovivencia, del principio central de la cosmovisión que la origina: el *cortar/compartir*.

De manera que, si se nos exigiera una definición acerca de este proceso en la cultura de los hombres de agua, muy bien podríamos decir que el espacio habitado por una comunidad familiar añú, constituye el resultado de un laborioso tejido de *alianzas* que se realizan bajo la guía del principio del *cortar/compartir*, y que se materializa con el levantamiento de las casas de los enlaces matrimoniales que, de esta manera, conforman la constelación familiar que así se expandirá hasta abarcar en sus límites lo que vendrá a ser la totalidad de su espacio habitado.

Por supuesto a esta configuración del espacio habitado que se elabora en virtud del *hacer de la cosmovivencia*, corresponderá como parte de este mismo *hacer*, un orden de funcionamiento interno así como un orden en sus relaciones con el resto de las constelaciones familiares que, en su conjunto, representan el orden, digámoslo así, *civilizatorio* de los hombres de agua. De forma que como vemos, un *orden civilizatorio* responde en lo fundamental a un proceso que incluye no sólo técnicas de producción y



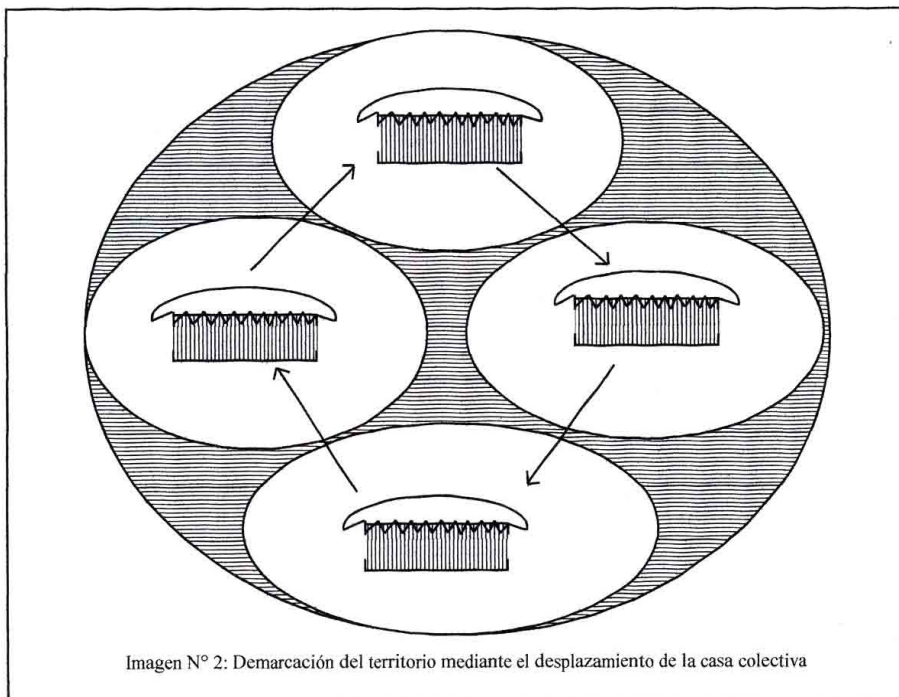
subsistencia, sino también y sobre todo, una perspectiva de visión desde la cual se generan y ordenan las relaciones con la naturaleza, entre los hombres, y en las que priva una organización del espacio que en definitiva, es lo que hace visible y presente el orden civilizatorio como una totalidad viva.

Algo muy parecido ocurre con la cultura barí. Ya en páginas anteriores hicimos referencia al hecho de que, dentro de un mismo espacio territorial, tanto los barí como otros grupos indígenas de la cuenca del Lago ubican sus lugares a partir de una condición que es determinada por un particular *hacer* que tiene lugar en periodos de tiempo igualmente determinados; lo que les lleva a un cíclico desplazamiento en el proceso de habitarlos. Este desplazamiento y ocupación hace necesario que en cada uno de estos lugares del territorio, la comunidad deba construir una casa que, no sólo es marca de su ocupación del lugar, sino que durante todo el periodo correspondiente será el espacio donde desplegará su cosmovivencia, es decir en su *hacer*, el respeto a *la alianza* con el mundo, lo que no es sino el fundamento de su cosmovisión. Es por ello que “*los barí tienen, en efecto, varias casas y viven ora en una, ora en otra, según el ritmo de las estaciones, las cosechas y sus propios caprichos*”<sup>54</sup>. Así, el espacio total de una comunidad está demarcado por la presencia de las casas, las que se levantan en una línea de trayectoria por la que, cíclicamente, la comunidad se desplaza.

---

<sup>54</sup> R. Jaulin, *La paz blanca*, p. 47.

Una imagen aproximada de lo dicho se graficaría así:



Como se puede observar, las casas se levantan como centros desde los que la comunidad abarca todo un espacio de producción que las rodea. Éstos corresponden a los conucos que los miembros de cada familia aliada trabajan y en los que siembran yuca, piña, plátanos y batata morada. Sin embargo, también es posible que éstos correspondan a lugares de cacería o para la pesca y, aún, lugares para el esparcimiento. Es necesario recalcar que la imagen que presentamos representa una aproximación de lo que constituye la construcción del territorio total de una comunidad barí, demarcado en su totalidad por el emplazamiento en cada uno de los lugares de una casa que, hasta muy recientemente, era

colectiva<sup>55</sup> o mejor dicho, de una dimensión tal que permitía su ocupación por la totalidad de las familias aliadas que constituyen la comunidad. De tal manera que, todas las casas de nuestra gráfica, corresponden a casas colectivas emplazadas en locaciones parte del territorio total de la comunidad, pero con particulares *haceres* y ocupadas en periodos determinados de tiempo en los que tales *haceres* se despliegan.

Generalmente su ubicación es próxima a un río o manantial, así como también se considera la proximidad de árboles de palma con las que precisamente las casas son construidas. Igualmente, la presencia más o menos cercana de plantas de caña brava con las que los hombres elaboran sus flechas es considerada. En fin, para la ubicación de la casa los barí toman muy en cuenta la presencia de todos aquellos elementos que les son necesarios para la subsistencia en el perímetro del lugar y que en su totalidad, son compartidos entre los diferentes aliados durante el tiempo de ocupación del sitio.

Ahora bien, el proceso de construcción de la casa constituye al mismo tiempo el proceso de configuración interna de la comunidad de aliados. Así, *“El arquitecto o el que dirige la construcción de la casa comunal o el que hoy funda una nueva comunidad es el jefe, el ñatubay. Los otros hombres se agrupan de acuerdo a otros jefes que desempeñan determinadas labores en la estructura de la vivienda”*<sup>56</sup>. Vemos entonces que el ñatubay adquiere ese título por constituirse en la energía originaria de la casa colectiva. Recordemos el principio de vida que representa para los barí la presencia de ñan-

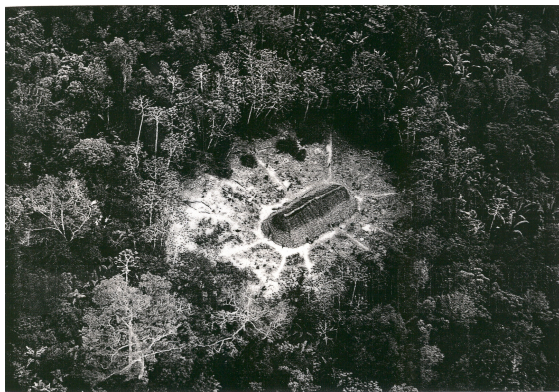
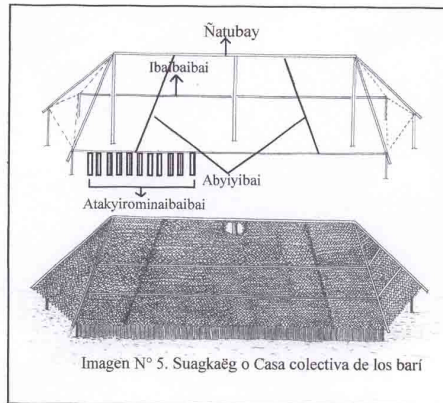
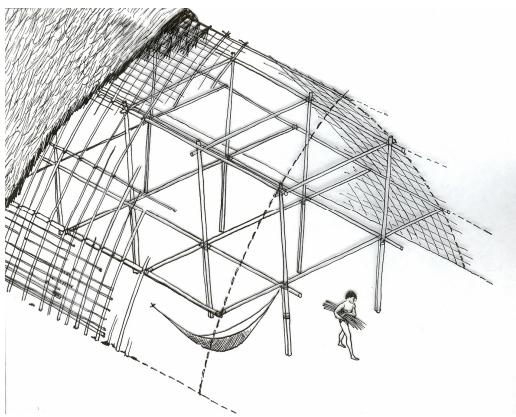
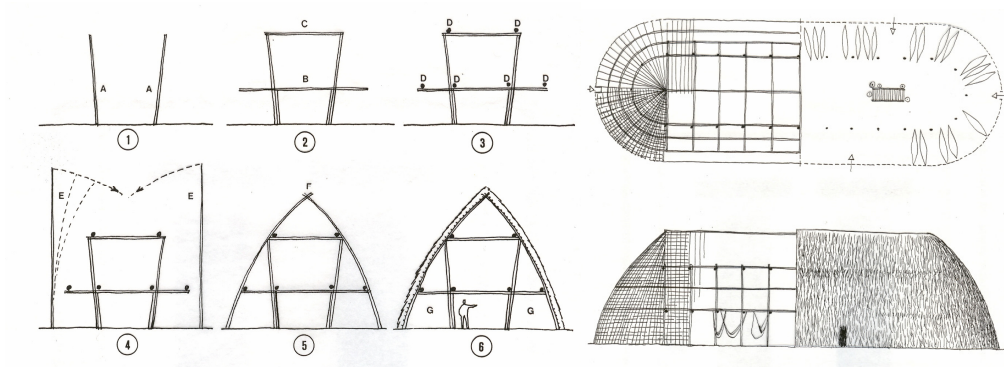
---

<sup>55</sup> Es conveniente decir que la invasión y guerra petrolera en territorio de los barí, así como la presencia efectiva de las misiones católicas, acabó de manera violenta con la casa colectiva barí. Sin embargo, en la actualidad, las comunidades se estructuran a partir de casas unifamiliares independientes, pero que se ubican siguiendo los principios de distribución espacial de la antigua casa colectiva.

<sup>56</sup> L. Portillo y A. González, *La enfermedad y la muerte en los barí*, p.17

En este sentido, la labor del ñatubay se materializa en la responsabilidad de ubicar la viga principal o palo que sirve de eje central que soportará toda la estructura de la casa. Sin embargo, es necesario decir que socialmente el ñatubay difiere totalmente de lo que occidente entiende por “jefe”, pues tal como su nombre lo sugiere, el ñatubay es la luminosidad o la energía que hace posible la casa colectiva, lo que ejerce a través de la búsqueda permanente del consenso entre los aliados, de forma que no son posibles los beneficios personales y sí el logro de la *vida buena*; lo que a su vez, sólo resulta posible a partir del respeto a las decisiones colectivas, por lo que más bien actúa como un subalterno de lo social y lo colectivo y no con la imposición inherente a la idea occidental de jefatura.

No obstante, el ñatubay selecciona a sus aliados y de entre ellos, aquellos que participarán en la construcción de la casa colectiva. De esta manera, tenemos que el abiyibai será aquel que se encargue de ubicar los palos que sostienen los laterales de la parte superior de la casa. Por su parte, el ibaibaibai se ocupa de ubicar el palo que sostiene las partes laterales más pequeñas. Le sigue el atakirominaibabai, quien se dedica a ubicar los palos laterales más abajo y, finalmente, el akschayirominibaibai, quien coloca los palos que rodean la casa por dentro y que es la estructura donde se cuelgan las hamacas.



Secuencia: N° 2: La construcción del Suagkaëg. G. Gasparini y L. Margolies: Arquitectura indígena de Venezuela.

Una vez concluida la casa colectiva a cada uno de estos aliados le corresponderá un lugar específico dentro de ella, en el que se ubican junto a su familia y del que son responsables. En este sentido, al ñatubay le corresponde ocupar el primer sitio a la izquierda de la puerta de entrada. El abiyibai se ubica justo en el primer lugar a la derecha de la entrada. Al ibaibaibai le corresponde el sitio inmediato al lugar del ñatubay. Así, siguiendo el orden de cada responsable y su particular tarea de construir la casa se irán distribuyendo en su interior todos los aliados.

Como es de apreciar, cada familia tiene un lugar en el que activamente ha participado en su construcción, pero tal vez lo más importante sea lo que muy bien observa Jaulin cuando dice que:

*“El bohío reúne a familias cuya relación fundamental es la de la alianza y no la del parentesco; es decir, que la casa colectiva no es propiedad de un grupo de familias equivalentes entre sí, pues, en ese caso, se definirían como parientes, con lo que no habría propiedad colectiva”<sup>57</sup>.*

Como hemos señalado previamente, la comunidad humana sólo es posible entre aliados diferentes tal como evidencian todas las comunidades de seres presentes en el mundo. Por otra parte, la comunidad humana no puede ser desligada de la casa colectiva en cuyo interior se reproduce y se ejerce el *hacer* de la comunidad, el cual se rige por el principio de la alianza que de esta manera los constituye como comunidad; así como también la alianza entre ésta y el resto de comunidades de seres con las que el espacio es compartido.

---

<sup>57</sup> R. Jaulin, op. Cit., p. 47.

De lo anterior se desprende la imposibilidad de separar tanto casa colectiva como comunidad y lugar, pues todo ello converge en el mismo sentido significativo de unidad cósmica. Por lo que bien puede decirse que,

*“la casa y su territorio ofrecen una imagen ejemplar del microcosmo (...) En este pequeño mundo de la autarquía, la reproducción social y material de cada familia aislada sólo puede realizarse de una manera realmente armoniosa (...) con la condición de excluir la acumulación y de minimizar las tensiones necesariamente engendradas por el trato con los otros”*<sup>58</sup>.

Dado entonces que al interior de la casa colectiva la familia vecina siempre será un aliado y nunca un consanguíneo, las relaciones se dan sobre la base de la discreción, pues todos los aliados son parte de la misma unidad fundamental: la casa. De igual forma, las relaciones de la comunidad humana con el espacio territorial se dan en los mismos términos. Así, la discreción será la guía para el uso y usufructo del lugar, en tanto que el lugar no es sino otro aliado y, además, en él coexisten otras comunidades de seres del mismo rango. En fin, *“La cultura motilona (barí) y la estructura de la casa expresan ese genio de la discreción y el respeto tanto por la individualidad como por la familia”*<sup>59</sup>.



Foto N° 6. Casa Bari actual. Comunidad de Kumandá. Angel Oroño.

<sup>58</sup> P. Descola (1988), *La Selva Culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, ed. Abya Yala, Instituto Francés de Estudios Andinos, Quito, p. 147.

<sup>59</sup> R. Jaulin, ob. Cit., p. 57-58.

### 3.2.2.- El espacio habitado: lugares de producción.

**E**n 1986, en las instalaciones de la Facultad de Ciencias de la Universidad del Zulia, tenían lugar las *Jornadas sobre Pueblos Indígenas* de la región. En ellas, científicos sociales de diferentes disciplinas (Antropólogos, Sociólogos, Lingüistas, entre otros), intentaban dar cuenta de las problemáticas culturales y sociales de estos pueblos. Sin embargo, el estricto carácter teórico de sus planteamientos se puso en terrible evidencia cuando, sin invitación alguna, hizo acto de presencia en el auditorio de discusión, Manuel Arostomba, con la urgencia de un problema real de su pueblo: el barí. Arostomba, miembro de Bakúgbarí en el piedemonte de la Sierra de Perijá, había llegado hasta allí guiado por gente común de la ciudad que, al escuchar su relato le había sugerido que la Universidad y los estudiantes universitarios eran, sin duda, el lugar y la gente indicada para su búsqueda.

En fin, llegó Manuel Arostomba y expuso su problemática:

Un hacendado, se había apropiado con apoyo del Estado de los territorios indígenas en la Sierra. Aprovechando la ausencia de la gente arrasó con uno de los espacios de producción pertenecientes a la comunidad de Bagkúbarí y al que éstos denominan Bolibó. En el lugar, plantaciones de plátano, yuca y batata morada, así como la casa que demarcaba el espacio como propio de la comunidad antes nombrada fueron destrozados con tractores para luego construir un potrero de pasto para reses. Posteriormente y, ante el reclamo de los barí, el finquero señaló en su defensa que tal lugar era tierra de nadie, pues en él no había gente, era un lugar vacío y por tanto, legalmente podía ser usufructuado por el poderoso en base al llamado Estado de derecho venezolano.



La comunidad Bakúgbarí sufría así, y por enésima vez, una nueva reducción de su territorio ya de por sí bastante minimizado durante todo lo que fue el periodo de guerra contra las petroleras, auspiciadas por el Estado y apoyadas en sus fines por el Ejército venezolano. De tal manera que en esta oportunidad no estaban dispuestos a ceder, pues ello significaría una nueva pérdida territorial y como consecuencia directa, la condena a un periodo de hambre para todos sus miembros.

Bakúgbarí había decidido luchar por ese espacio, sólo que esta vez, entendían que el enemigo (*el hacendado*) no era representativo de todos los labaddó, sino que se trataba de uno perteneciente a esa clase entre todos los labaddó existentes; que habían otros labaddó susceptibles de ser solidarios con su lucha, y con quienes era posible congeniar o construir una alianza en la defensa de sus tierras. Pues en la búsqueda de esa alianza llegó Arostomba. Tal fue la tarea que le asignara la asamblea comunitaria.

El relato, dramáticamente real y que, en efecto, significó nuestra vinculación concreta y desde entonces con el pueblo barí de la Sierra, lo traemos a colación por cuanto nos permite recalcar el punto al que ya hemos hecho referencia en páginas anteriores; a saber: el territorio de una comunidad barí no se determina por la presencia humana efectiva en cada uno de los lugares que lo constituyen, sino por la presencia en el lugar, no sólo de los cultivos en él plantados, sino de una casa colectiva que así demarca y hace efectiva la presencia humana, es decir, de la comunidad en el mismo.

De igual manera, el caso es propicio para lo que constituirá nuestro fundamento en la segunda parte de nuestra tesis, ya que pone en evidencia la profunda contradicción entre lo que se entiende como *Estado de derecho* y las *cosmovisiones indígenas* que, sin lugar a dudas, nunca han sido consideradas en el proceso de elaboración del mencionado estado de

derecho, pues, hay en efecto una radical diferencia en las perspectivas de visión de lo que el Estado nacional considera como propio; es decir, “razonable”, “legal” y hasta “justo” en la construcción de la propiedad (privada por supuesto), y lo que las comunidades consideran como la manera armónica de construir, en virtud de su alianza con el mundo, lo que entienden como su territorio.

En este sentido, es necesario remachar que los espacios de producción de una comunidad dentro de la totalidad del espacio de su territorio, se definen y establecen de acuerdo al *hacer* que le es propio al lugar y no por la voluntad de sus ocupantes. La actividad de un espacio dentro del territorio de una comunidad dada se determina por la posibilidad y capacidad de producir de dicho lugar durante un periodo de tiempo determinado. Por otra parte, la comunidad entiende que, tanto posibilidad como capacidad están sujetas a un tiempo que es propicio para lo que constituye el *hacer del lugar*; por tanto, la presencia humana en el mismo está igualmente determinada y delimitada. Por último, todo lo anterior implica que la no presencia humana en el sitio corresponde al cumplimiento de los términos de una alianza con el lugar, lo que ha de respetarse, pues desde su perspectiva la comunidad sabe que ésta no debe ser violentada sino a riesgo de la pérdida del lugar y, en consecuencia, su desaparición como comunidad, lo que sin duda está vinculado a un conocimiento real de las propiedades y alcances de los espacios constituyentes de su territorio.

De tal manera que los espacios de producción dentro del territorio comunitario son tratados en virtud de su condición de sujetos de una alianza, y no como propiedades objetos de explotación. Así, la noción de *recurso* es exiliada en estas cosmovisiones, pues a pesar de que efectivamente la tierra se trabaja en función de la obtención de los frutos que

garantizan la sustentación material de la cultura, este trabajo y aprovechamiento se orienta bajo el criterio de una relación intersubjetiva entre la comunidad humana y la tierra como madre, y entre la comunidad humana y las comunidades de seres con quienes la tierra es compartida.

Por esta vía, el desplazamiento sobre un territorio delimitado en el que se van levantando los diferentes lugares o espacios de producción, no sólo está vinculado al hecho objetivo de la necesidad de recuperación bioecológica de los mismos en función de mantener su capacidad reproductora en niveles óptimos para el sustento material; sino que tal conocimiento se inscribe en una concepción que entiende al mundo como ente vivo y que, tal como los hombres, requiere de su propio proceso de recuperación de vitalidad en función de poder mantener su diálogo con la humanidad.

Por otro lado, dentro de lo que los barí consideran como espacios de producción se encuentran aquellos donde no es posible la construcción de conucos, sino que se mantienen intactos, pues constituyen los lugares de reserva de proteína animal que obtienen a través de la caza. Se trata de grandes espacios de selva y bosque en el que las diferentes especies de fauna silvestre y avifauna crecen y se reproducen, lo que para la cultura constituye el *hacer* propio de tales lugares. Con estos espacios, la alianza funciona a partir de que la comunidad humana tiene la posibilidad de captura de especies que el lugar otorga. Asimismo, en respeto a esa alianza, la comunidad humana entiende que no debe excederse en el número de especies capturadas, muy a pesar de su abundancia.

Por mencionar un ejemplo, la cacería de la danta o tapir se realiza siguiendo el criterio que establece la captura de una sola pieza cada dos o tres años, además, con la prohibición estrictamente cumplida, de que debe tratarse de un macho y nunca de una

hembra de la especie. El mismo régimen se establece para la caza de especies como el caimán, dado que se trata de especies de muy lenta reproducción y crecimiento. Pero aún para especies abundantes como los monos, los guacamayos y los báquiros (cochinos salvajes), la comunidad sabe que no ha de excederse en el número de piezas a capturar para el sustento de la comunidad, pues violar esta normativa significaría irrespetar la alianza con el lugar.

Por el contrario, para los finqueros todo espacio de montaña, de selva, es considerado como tierra baldía o disponible para su apropiación, deforestación y ocupación con potreros cercados de pasto para sus reses. Es incalculable la cantidad de bosque, parte del territorio barí, arrasado por las haciendas. Datos aproximados sugieren que de 1945 a 1970 (periodo de mayor expansión de las haciendas en esta región de la cuenca), se produjo una reducción en más de un millón de hectáreas del territorio total del pueblo barí, pues se calcula que, de un millón 600 mil hectáreas que los barí poseían según registros elaborados en 1910, para 1970 éstas pasaron a ser apenas unas 400 mil hectáreas entre Venezuela y Colombia<sup>60</sup>. Ahora bien, si tomamos en consideración<sup>60</sup> que los espacios de cacería dentro del territorio siempre son mucho más amplios que los destinados a la construcción de conucos, podemos sostener que en esta reducción territorial el 70%, aproximadamente, correspondió a sus lugares de cacería.

Finalmente, no es posible dejar de mencionar que dentro de estos espacios de producción debemos considerar aquellos en los que la comunidad se dedica a labores de otro tipo, como por ejemplo, la elaboración de chinchorros (hamacas), arcos y flechas (los

---

<sup>60</sup> L. Portillo, *Los proyectos carboníferos amenazan la demarcación de las tierras de los indígenas*, <http://www.soberania.org>

hombres), así como a hilar y tejer faldas; sombreros de paja y elaboración de ollas de arcilla (las mujeres). Se trata, igualmente, de lugares en los que no necesariamente se levantan conucos, sino más bien de sitios en los que la comunidad se dedica a labores manuales y domésticas pero, sobre todo, al esparcimiento.

Se entiende entonces que en los periodos de tiempo que una comunidad se ha desplazado a alguna de las casas y lugar dentro de su territorio, el resto de los lugares y sus respectivas casas se encuentra ocupado por las otras comunidades de seres o, sencillamente, en periodo de autorecuperación, pero nunca los lugares están solos y mucho menos vacíos.



Foto N° 7. Laguna de Sinamiaca. Sonia Quintero

### 3.2.3.- El espacio habitado por “otros”: los espacios simbólicos.

Cuando alguien muere entre los añú (y también entre los wayuu), su nombre deja de ser mencionado. Se entiende que el outikai ha desaparecido de nuestra visión pero vive en una especie de estado límite y, sólo ha iniciado su camino a a'inmatualee (según los añú) o, hacia jépira (según los wayuu), por lo que mencionar su nombre podría provocar la confusión del nikii (*sufriente*), provocando su regreso al lugar de los vivos, lo que sin duda podría atraer catastróficas consecuencias para la familia y la comunidad.

Así, tanto a'inmatualee como jépira corresponden al lugar de los indios muertos<sup>61</sup>. Ahora bien, a pesar de que éstos no pueden ser precisados objetivamente en los espacios geográficos ocupados por ambas culturas, tales lugares forman parte del conjunto total del territorio de ambos grupos. Es decir, si se nos ocurriera preguntar acerca del exacto punto donde se encuentran, la respuesta en ambas culturas será la de señalar a una distancia indeterminada hacia el horizonte de poniente.

Debemos aclarar que no se trata de lugares destinados a los cementerios familiares los que, dicho sea de paso, tienen su propia ubicación dentro del territorio de cada grupo, sino de espacios que por su imprecisable ubicación cada una de éstas culturas (añú o wayú), estima su existencia en el límite demarcado por el horizonte al que alcanza la vista desde el epicentro de su comunidad familiar. Esto es así, por cuanto se trata de aquel espacio al que tanto Sol como Luna, penetran en el momento en que se ocultan a la visión de los vivos. En

---

<sup>61</sup> Para mayor comprensión de este aspecto ver: M. Perrin, *El camino de los indios muertos*, Monte Avila Editores, Caracas, 1973; Jean Guy Goulet, *El Universo social y religioso del Guajiro*, Ediciones de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1978.

todo caso, son lugares que existen y que forman parte del conjunto total del territorio que ambos grupos asumen como propio.

Así, la existencia digamos, “objetiva” de estos lugares, viene dada o es determinada precisamente por su existencia simbólica. Su importancia reside en que constituyen espacios fundamentalmente significativos para el *corpus total* de estas cosmovisiones. Ellos orientan de manera singular las relaciones de las culturas con su espacio territorial en particular, ya que los delimitan vital y geográficamente hablando; pero también las relaciones sociales internas en cada una de estas culturas por cuanto *descentran*, por así decirlo, la importancia del mundo de los vivos.

Vale decir, la consideración de que aún los muertos *viven* en un espacio territorial que les es propio, determina de alguna manera una orientación ética que se manifiesta en un tipo de organización social y unas relaciones sociales que le son correspondientes. Es en este sentido que tales lugares están cargados de una sacralidad que les convierte en una especie de campo que delimita las acciones de los hombres sobre el espacio, orientando el sentido ético de sus relaciones como comunidades humanas con su entorno geográfico y ecológico.

De igual manera, aunque en un sentido menos amplio espacialmente hablando, debemos señalar la existencia de otros lugares simbólicos que son parte importante en la definición del territorio para los añú y wayuu. Nos referimos a *wannulee* (para los añú) y *wanülü* (para los wayuu). Ambos constituyen lugares en donde habita o que pertenece, a un *espíritu* o ser invisible. Así, en *wannulee* habita un *wannu*, mientras que en *wanülü*

habita un yolujá<sup>62</sup>. En todo caso, para ambos términos se trata de espacios que no pueden ser tocados por las comunidades humanas, es decir, deben permanecer libres de su acción, lo que se convierte en una disposición celosamente respetada, lo que implica que para ambas culturas el mundo no se rige por leyes antropocéntricas, sino que es compartido entre todas las comunidades vivas sean éstas visibles o invisibles.

Cuando decimos que wannulee y wanülü no adquieren la dimensión de a'inmatualee y Jépira es porque, en efecto, los primeros están referidos a espacios al interior del espacio territorial de las diferentes comunidades en ambas culturas, mientras que los segundos están referidos a espacios límites o, que están en los límites u horizontes del territorio total en ambos pueblos. De tal manera, que siempre a'inmatualee y Jépira serán señalados como límites del mundo de los vivos, mientras que wannulee y wanülü pueden encontrarse en cualquier punto dentro del espacio territorial de las diferentes familias o comunidades de familias en ambas culturas. En fin, se trata, de lugares dentro de un territorio y no de horizontes del territorio total del grupo.

Por otro lado, la condición simbólica de determinados lugares no sólo se relaciona con el origen, la muerte o los espíritus, pues es posible que determinados sucesos o hechos históricos considerados trascendentes, sean capaces de generar una significación simbólica a los mismos. Así por ejemplo, la llamada boca de la Barra de Maracaibo (espacio geográfico en el que se encuentran varios islotes como lo son: Isla San Carlos, San Bernardo y Zapara), se ha constituido en uno de los lugares más importantes para la cultura

---

<sup>62</sup> Una traducción para ambos términos (Wannu y Yolujá) podría ser la de *espíritu* el que, no necesariamente es maligno de por sí pero que, en efecto, si el humano vivo le provoca interviniendo en su espacio, éste puede actuar terriblemente sobre el mismo, provocándole enfermedad y muerte. Es interesante observar que la palabra wannu entre los añú ha sido asumida para designar a los ayouna (*extranjeros*) como *enemigos*. Para aclarar mucho más este punto recomendamos ver el capítulo "Etnohistoria añú desde su lengua" de mi tesis de maestría: "*Pensamiento y Tradición oral de los hombres de agua*", UNAM, México, 2005.



añú y cuyo poder simbólico, fue obtenido a partir de sucesos históricos que han motivado su configuración como lugar símbolo y, por ende, la elaboración de textos orales que hoy por hoy, forman parte de la memoria y tradición oral del grupo.

Así por ejemplo, uno de los capítulos del Gran Canto de a'inmatualee considerado por todos los narradores añú como el más significativo entre todos los episodios que lo conforman, es el que cuenta que:

Paraoute, el más importante outiwe (*nuestro piache* o *shaman*) entre los añú, tuvo dos hijos: Tou'lee y Nigalee. El segundo, en tiempos en que los europeos se instalaron en la cuenca se convirtió en *paje* de Alonso Pacheco, el así llamado fundador de la colonia española en la cuenca del lago. El hecho fue que, posteriormente, Nigalee terminó siendo el líder de una sublevación que logró, mediante la acción en guerrillas, paralizar totalmente el comercio español desde la cuenca del lago hacia Cartagena, La Habana y Veracruz, pues la entrada y salida por la Barra de Maracaibo se convirtió en una verdadera trampa para los europeos<sup>63</sup>.

El hecho es que según el relato, Nigalee habló con Luna pidiéndole ayuda para enfrentar a los blancos ayouna convertidos en wannu. Luna entonces envió a tres grandes Madres de Agua<sup>64</sup>, las que se encargaron de tragarse a toda aquella embarcación que por ese lugar atravesara. Así, todo galeón español que por allí pasaba era engullido por las Madres de Agua. Pero, una vez que los españoles se percataron de tan temible enemigo,

---

<sup>63</sup> Parte de este canto en versión bilingüe lo presento en mi texto: “*Tradición oral y construcción de la historia*” en: *El camino de las comunidades*, ed. Redez, México, 2005, pp. 55-59.

<sup>64</sup> Serpiente marina, concretamente se trata de una serpiente pitón (llamada por nosotros como “Traga venados”) la que generalmente, cuando en tierra ha alcanzado una dimensión mayor a los 3 metros de longitud busca estabilidad de movimientos en el agua. A partir de ese momento vive en las profundidades de las pozas de los ríos y lagunas. En algunos países como el Brasil y toda la región amazónica la llaman Anaconda.

decidieron no transitar más por el lugar; de tal manera que, dado que no había *wannu* que tragarse, las Madres de Agua (animales al fin), terminaron tragándose a los *añú* que se atrevían a transitar la misma ruta.

Volvió entonces *Nigalee* a hablar con Luna para pedirle ahora que se llevara a las Madres de Agua, pues ya no había españoles a los que enfrentar y, por el contrario, ahora eran los *añú* las víctimas de aquellas enviadas a defenderlos. Luna entonces le dio a *Nigalee* el secreto para acabar con las Madres de Agua pero -eso sí- le advirtió que: “*Cuando acabes con mis mensajeras, estarás solo frente a tus perseguidores*”.

*Nigalee*, usando el secreto otorgado por Luna, logró deshacerse de dos de las madres de agua. Sin embargo, la tercera escapó a su poder huyendo desde entonces sumergida en las aguas, ocultándose bajo las movedizas tierras de Zapara y San Bernardo que, luego del conjuro de *Nigalee*, de los cuerpos muertos de sus hermanas emergieron como islas en el lugar hoy conocido como la Barra de Maracaibo. Dicen los *añú* que, por eso Zapara y San Bernardo se mueven, nunca están quietas, pues por allí desanda la Madre de Agua sobreviviente, encargada de proteger a todas las especies que en ese justo lugar, van a tener sus crías en paz para beneficio de los *añú* siempre protegidos por Luna.

Finalmente, lo que nos interesa destacar es que un hecho histórico (como lo fue el enfrentamiento de los *añú* a la dominación europea y la activa presencia de *Nigalee*), puede transformar significativamente el espacio o lugar en el que, se presume, ocurrió el suceso trascendental para la continuidad de la cultura. Es esta transformación significativa la que debe ser considerada como el origen de lo que estamos denominando como *espacios simbólicos*. Es decir, espacios cuya importancia significativa nada tiene que ver con su aprovechamiento material sino más bien, por sus contenidos y representaciones semióticas.

Para finalizar este punto, podemos decir que los sucesos históricos a los que nos referimos no sólo están vinculados a los tiempos de la conquista y colonización, pues este tipo de transformación significativa continúa dándose en tiempos presentes; tal es el caso del sitio que en territorio wayuu ha sido designado como el *lugar del Oustre*<sup>65</sup>, historia de la que no vamos a dar cuenta porque lo que queremos dejar en claro es que el lugar no puede ser desligado del acontecimiento y por tanto, de la significación del hecho en el lugar. Así, todo suceso acaecido en un lugar lo impregna hasta su raíz, al punto que éste adquiere su propio sentido y significación en la cosmovisión y cosmovivencia de la cultura.

---

<sup>65</sup> *Oustre* (*que sale del desierto, que emerge de la arena o, también: perro del desierto*). El *Oustre* liderizó a los clanes wayuu más pobres, quienes se vieron obligados a enfrentar al clan más rico en una guerra que produjo más de 100 muertos dentro del mismo pueblo. La guerra dio inicio cuando el clan rico impuso condiciones al comercio de contrabando que fueron inaceptables para el resto de los clanes. Así, el *Oustre* dirigió esta guerra hasta su muerte (o su *mítica* desaparición), pues, para los clanes pobres entre los wayuu, el *Oustre vive*. El poder del clan al que el *Oustre* y sus aliados se enfrentaron (y que no mencionamos por razones obvias), se originó en históricas alianzas de este clan con representantes del Estado y el gobierno venezolano en los años 50 del siglo pasado y que se mantienen hasta el presente, al punto que eso ha significado que algunos de los actuales diputados indígenas presentes en la llamada Asamblea Nacional (Congreso de la República), lo que dicho sea de paso ha sido visto como muy *revolucionario* por algunos intelectuales latinoamericanos desconocedores de nuestras culturas indígenas venezolanas, no son sino la continuidad de esta alianza y poder de este clan que, así ha heredado de sus abuelos y padres su relación y alianza con el Estado *alijuna* pero que para la mayoría del pueblo wayuu en particular e indígena venezolano en general, nunca serán reconocidos como sus genuinos representantes comunitarios.

### 3.3.- Conclusiones a la Primera Parte.

**E**n toda esta primera parte de nuestro trabajo hemos pretendido demostrar que, existe una profunda vinculación entre lo que es el proceso de configuración de las cosmovisiones y el proceso de territorialización o construcción del territorio de la cultura por parte de los pueblos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo. Hemos tratado de puntualizar -no sabemos sí con suficiente éxito-, el hecho evidente de que la construcción de la cultura, mejor dicho, de su identidad, corresponde en lo fundamental a dos instancias que resultan inseparables y como formando parte de un mismo proceso: la configuración de la cosmovisión en el transcurso de construcción del territorio.

En este sentido y en primer lugar, la perspectiva desde la cual estos pueblos construyen su visión del mundo no se corresponde en modo alguno con las nociones de mera ocupación, dominio y explotación de la naturaleza o de un espacio territorial, es decir, de un lugar que es determinado exclusivamente en función de resolver estrictas necesidades materiales, sino que en la misma dimensión y tal vez, orientando todo el proceso, se trata del ejercicio de un *diálogo* entre la comunidad humana y el mundo en general, así como con el espacio a ocupar como territorio particular. Ello por cuanto sólo es posible asumir un lugar como sustento material de sus vidas sí y sólo sí, éste es igualmente capaz de representar lo mismo en términos de significación simbólica, lo que se determina mediante este *diálogo* con el lugar y el mundo. Por esta vía, las cosmovisiones de los pueblos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo parecen configurarse estrictamente a partir de esta relación dialógica y, por tanto, ello implica que éstas al igual que otros pueblos originarios de América Latina, parten de la consideración de que el mundo y todos sus

elementos constituyen verdaderos sujetos con quienes la comunidad humana se relaciona intersubjetivamente.

De lo anterior se desprenden dos cuestiones fundamentales. Lo primero es que la condición de *sujeto* del mundo y todas sus presencias supone que tal existencia no puede ser “objetivamente” deslindada en sus dimensiones espacio-temporales; esto es, todo aquello que está presente en el mundo y, el mundo mismo es por cuanto se constituyen en una única dimensión espacio-temporal que así determina su *presencia-existencia* como *sujeto*. En segundo lugar, esta relación espacio-temporal constituyente del lugar y el mundo se manifiesta de manera concreta mediante un *hacer* que no es sino el lenguaje a través del cual se comparte dialógicamente con las comunidades humanas y no humanas presentes en el mundo. Es a ésta condición a la que hemos estado denominando como *hacer del mundo* y/o *hacer del lugar*, la que sólo es observable en periodos de tiempo concretos que, a su vez, condicionan el *hacer* de la comunidad humana como representación y expresión de su cosmovisión, así como concreción correspondiente de su cosmovivencia.

Ahora bien, el *hacer* de las comunidades y el *hacer de los lugares* constituyentes del espacio territorial se configuran y al mismo tiempo configuran lo que permite a estas culturas; por un lado, autodefinirse y por ese mismo camino, orientar todo aquello que tiene que ver con su organización social y funcionamiento comunitario en su cotidiana cosmovivencia, que se hace presente a través de un particular. nombrar al mundo y a sus lugares. De tal manera que no es posible la configuración de la cosmovisión de la cultura sin que, al mismo tiempo, se produzca una cultura del lugar.

Así, la forma en que se localizan y son ocupados los lugares dentro de lo que termina siendo considerado como territorio de una cultura dada, está en estrecha relación

con los anteriores principios. Sin embargo, los mecanismos sociales y construcciones que la evidencian en la realidad, pueden variar de una a otra cultura o pueblo correspondiendo con la perspectiva de visión que, de esta manera, se configura y se manifiesta en la lengua y muy especialmente, en la tradición oral que en buena parte orienta la vida cotidiana de cada uno de estos pueblos.

Tal vez, una de las expresiones más contundentes de la diferencia de perspectiva de visión del mundo manifiesta en las culturas de la cuenca del Lago y, en contradicción radical con la llamada cultura mayoritaria occidentalizada, sea precisamente la concepción, ubicación y construcción social de la casa comunitaria. No queremos decir con esto que la casa sea elemento único y definitivo en la expresión concreta de las cosmovisiones, pero sí es posible sostener (creemos), que para los pueblos de la cuenca del lago la casa constituye una contundente manifestación tanto de sus particulares cosmovisiones como de su concreción social, lo que es imposible desvincular de su construcción y ubicación espacial.

Esto es así en tanto que, la casa comunitaria no sólo se constituye en marca fundamental del espacio ocupado sino que ella se construye a partir de otro de los principios fundamentales de estas cosmovisiones, a saber: la alianza entre los diferentes. De tal manera que para los casos añú y barí, la construcción comunitaria o de la comunidad, se asienta sobre la base de las relaciones de alianza, las que parecen establecerse como esencial fundamento del (como diría Lenkersdorf) *nosotros comunitario*, por encima y aún desplazando las relaciones de parentesco o de consanguinidad. En otras palabras, la *comunidad nosótrica* se construye entre aliados y ésta (la alianza), se evidencia y despliega en el mismo proceso de construcción espacio-territorial de la comunidad como un *hacer nosótrico*.

Finalmente, hemos pretendido establecer el punto según el cual, ninguna cultura es sin territorio, pues es a través de su proceso de territorialización como se va configurando su propia visión del mundo; es decir, en la medida en que los pueblos van estableciendo territorialidades, en esa misma medida van desplegando en sus cosmovivencias las nociones y principios que les guían y orientan en la construcción de sus respectivas culturas.

Para decirlo con las palabras auto-definitorias de los dos principales grupos a los que hemos hecho referencia: para los añú el *wakuaipawa* (*nuestro hacer que nos hace*), es a un mismo tiempo, manifestación de su principal actividad de producción material que les define como pueblo; es decir, como expresión de su identidad, pero que igualmente se constituye como el concepto con el que se especifica el proceso de construcción de su espacio territorial, lo que a su vez consideran como sólo posible de lograr mediante una relación intersubjetiva con el mundo y las comunidades de seres que lo conforman.

Por su parte el *chiyi barikaëg* (*nuestra comunidad*) de los barí, no sólo se refiere a la expresión de su identidad basada en la construcción de la comunidad, sino que ésta es inseparable de la construcción de la casa colectiva, la que al mismo tiempo, sólo es posible de ser elaborada entre aliados que así se unen, no sólo para ocupar un espacio, sino para conformarse en un *nosotros* que representa una extensión del *nosotros cósmico* construido por medio de su alianza con el mundo y con todas sus comunidades vivas.

## **Segunda Parte.**

### **Lengua, cosmovisión y resistencia.**



#### IV.-Lengua, territorio y resistencia indígena en la cuenca del Lago de Maracaibo.

##### 4.1.- El *nosotros comunitario* del territorio en las poblaciones indígenas de la cuenca.

Igtá, como creemos haber mencionado anteriormente, es el término con el que los barí designan a la tierra como *mundo*. Más específicamente se refieren a la tierra como: *chiyi abama igtá (Nuestra madre tierra)*. Con ello expresan que ella como madre, sostiene a todas las comunidades de seres que la habitan, por tanto, nadie está en la condición o tiene la cualidad como para apropiarse de sus espacios, sino que está obligado; por una parte, a mantener con la tierra una relación marcada por el respeto, por cuanto es ella quien propicia o hace posible la subsistencia de todo aquello presente en el mundo y, por la otra, a sostener una permanente actitud y lazos de convivencia complementaria con todas las comunidades de seres, puesto que la condición generada por la idea según la cual todos somos hijos de la tierra, empareja o iguala a la totalidad de comunidades de entes que en el mundo estamos.

Por esta vía, tal como señala Lenkersdorf para la filosofía tojolabal, la condición de objeto que por lo general se asigna a los elementos de la naturaleza se borra, produciéndose en cambio, una antropomorfización de todo lo existente; por tanto, son entendidos como elementos vivos o mejor, como sujetos hermanados con las comunidades humanas. Así:

*“el agua, el suelo y la tierra, el aire, el petróleo, el gas subterráneo, y tantos elementos más, llamados recursos no renovables, pertenecen al concierto polifónico de la hermandad cósmica que incluye a los humanos. Convertirlos en mercancía, así como hacen muchos gobiernos, pudientes económicos y militares, resulta una irresponsabilidad y ceguera frente a la comunidad cósmica”<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> C. Lenkersdorf (2004), *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, ed., Plaza y Valdes, México, p. 55.

Esta idea de emparejamiento entre las distintas comunidades de seres presentes en el mundo y que a muchos puede sonar idílica o paradisíaca es, sin embargo, aún hoy una práctica que, podemos confirmar, ejercen comúnmente las comunidades indígenas en la cuenca del Lago de Maracaibo. En este sentido, quisiéramos presentar un ejemplo de ello resultado de nuestra propia experiencia:

En una oportunidad llegamos hasta la comunidad de Bakugbarí en la Sierra de Perijá. Al tomar asiento para conversar en el lugar destinado a las asambleas comunitarias, nos dimos cuenta que entre los niños presentes, un báquiro<sup>2</sup> (cochino salvaje) retozaba con los pequeños, quienes disfrutaban en rascarle la panza al animal. Viendo esto, se me ocurrió preguntarle al ñatubay Antonio Ashibatri por qué no aprovechar la oportunidad que ofrecía la evidente docilidad del animal para encerrarlo e iniciar con él una cría de esta especie que, ciertamente, forma parte de la dieta proteínica de la comunidad. No bien terminé de hacer la que, evidentemente, apareció como una idea descabellada a la visión de los barí, cuando visiblemente asombrado por mis palabras, Ashibatri me respondió: “¡No! No se puede hacer eso. Él está de visita”.

En efecto, el animal no sólo disfrutaba su juego con los niños sino que ante cualquier acción traviesa de alguno de ellos (jalarle fuerte las orejas, por ejemplo), las madres reprendían verbalmente al niño, exigiéndole respeto para con el animal. En otras palabras, el báquiro, tal vez por su presencia voluntaria<sup>3</sup> en la comunidad, así como por la atención que los niños le prodigaban y, hasta por el hecho mismo de formar parte de la

---

<sup>2</sup> **Báquiro:** *pécari tayassu*.

<sup>3</sup> Una de las características de estos animales es su condición gregaria. Generalmente, se desplazan en bandas no menores a cinco de estos elementos los que, juntos y como autodefensa, se presentan como agresivos ante cualquier amenaza; por lo que, era un hecho extraordinario la presencia solitaria de este ejemplar y, además, socializando con la comunidad.

reunión comunitaria, impedía su visualización como pieza de caza, sino que por el contrario, reafirmaba su condición de miembro de una de las comunidades de seres con las que, saben los barí, comparten y se complementan en el mundo. Por tanto, el báquiro se antropomorfizaba en visitante merecedor de las mismas atenciones y respeto con el que en ese mismo momento, nosotros éramos atendidos.

Nos debe quedar claro entonces, que entre las comunidades de seres presentes en el mundo: humanos, animales, seres animados o inanimados, se produce un emparejamiento, pues todos están horizontalmente relacionados en virtud de una condición de origen: todos somos hijos de la tierra. El hecho de que algunos de ellos constituyan en momentos un elemento para la subsistencia de otros (hombres u otros depredadores), no coloca a ninguno de ellos en posición de superioridad o inferioridad con respecto a su convivencial complementario. Esta idea se nos mostró claramente cuando le preguntamos a Ashibatri:

- Pero, ¿qué pasa cuando el báquiro se vaya al monte y no esté en la comunidad como visitante?
- Si salimos a cazar, pues lo cazamos. Él sabe entender que también lo necesitamos.

En fin, por lo que vemos, se trata del reconocimiento y su consecuente proceder en el que cada comunidad sabe que requiere de su complementariedad con otras y, que ello está estrictamente vinculado a la relación de pertenencia de todas las comunidades a la tierra, que dada su condición de madre, es quien por esa vía iguala y obliga al emparejamiento complementario de todas las comunidades que la ocupan y habitan.

Se puede decir entonces que, concebir a la tierra como chiyi abama igtá, dirige por así decirlo, no sólo la acción ética de los hombres, sino su construcción social en la acción cotidiana concreta. Por ello, la configuración de la cosmovisión barí se ve orientada por la

perspectiva que hace de la tierra, madre de todo lo presente en el mundo y, en consecuencia, dentro de su cosmovivencia, particularmente en la lengua.

Esto último pudiera ser corroborado al indagar en torno a la definición barí de sus espacios territoriales. En este sentido, al inquirir acerca de la forma barí de enunciar sus territorios, obtuvimos la expresión: *inchikaba*, que pudiera ser traducida genéricamente como: “*Nuestra tierra*” o también, “*Toda nuestra tierra*”, pues ésta se refiere a la extensión territorial de una comunidad en particular pero, a veces, también a la totalidad de las tierras o territorio total del pueblo barí en general.

Esta aparente dualidad significativa que, como veremos, se debe a que para los barí es imposible separar el *nosotros* comunitario del *nosotros* como pueblo, ello muy a pesar de que pueblo y territorio se encuentren a ambos lados de la frontera colombo-venezolana. Vale decir, cuando decimos: *inchikaba* sólo el contexto permite tener claro si el hablante se está refiriendo a la totalidad del territorio correspondiente a una comunidad barí en particular o, si se trata de la totalidad del territorio de los barí como pueblo.

Ahora bien, nos interesa llamar la atención sobre este término, pues en él, se hacen presentes dos marcadores que consideramos claves en la definición del territorio así como de la cosmovisión que la sustenta y que, por supuesto, se va a manifestar en una organización y funcionamiento social que le es del todo correspondiente. Así, es bueno saber que la palabra-frase se construye mediante:





*lugar*. Así por ejemplo, los espacios destinados para el cultivo de la yuca se definen como: *inchikandaro mashuchiyaaba*; los dedicados al plátano en sus diferentes especies, se nombran como: *inchikandaro borohbachiyaaba*, y así. Éstos pueden traducirse como: “*Nuestros conucos de toda nuestra yuca*”; “*nuestros conucos de todos nuestros plátanos*”, respectivamente.

Ahora bien, como puede observarse en todas estas construcciones verbales definitorias de los espacios y de la acción cultural de la comunidad, el énfasis recae sobre el *nosotros*, ya que se habla de *nuestros* conucos con la totalidad de *nuestra* yuca ó, de *nuestros* conucos con todos *nuestros* plátanos y, por esta vía, podríamos seguir con el cultivo de la piña, la batata morada y todos los demás cultivos desarrollados por esta cultura. Sin embargo, como para borrar cualquier duda sobre las implicaciones del *nosotros* en la cosmovisión, decidimos someter al criterio de los hablantes las siguientes expresiones generadas por nosotros. Tales fueron: *kandaroaba (conuco/total)*; *kandaro mashuaba (conuco/yuca/total)*; *kandaro borohba aba (conuco/plátano/total)*, en las que evidente e intencionalmente eliminamos el *chi/chiyi* de las construcciones originales. Inmediatamente éstas fueron rechazadas y señaladas por los barí como imposibles de decir o, como sumamente incorrectas. Al preguntar acerca del por qué de la imposibilidad de nuestras expresiones, la respuesta que recibimos nos pareció contundente: “*no hay conuco sin nosotros*” (*kandaro ahkaba chiyi ahkaba*).

No obstante, insistimos con nuevos ejemplos contruidos adrede, pero sustituyendo el pronombre de primera plural (*chiyi - nosotros*), por el de primera singular: *yo-mi-mío (naina)*. Así, propusimos las frases: *nainakandaro nainamashuaba (mi conuco de toda mi yuca)*; *nainakandaro nainaborohba aba (mi conuco de todo mis plátanos)*. Esta vez,

la respuesta consistió en decirme que “*sólo hablaría así una persona muy mezquina con la que nadie haría alianzas*”, pues todo el mundo sabe que el trabajo de construcción del conuco para cualquiera de los cultivos no es el resultado de una acción individual, sino que es realizado por y entre aliados. De allí que no sea posible la pertenencia individualizada ni del conuco ni de sus frutos: “*Quien así hable nunca logrará aliados, definitivamente, no duraría mucho en la Sierra*”<sup>4</sup>.

Dicho de otra manera, la sobre-vivencia está estrechamente sujeta a la capacidad de construcción de alianzas, que no son posibles sin su consecuente proceso de fusión en un *nosotros* que se edifica y configura en la solidez de la casa; así como en la fundación de los espacios territoriales correspondientes que, a su vez, se asientan mediante una alianza con las otras comunidades de seres, pues, en última instancia, todos los frutos: yuca, plátano, piña, etc., sólo se diferencian de los hombres en que, por su *hacer*, se constituyen en sustento alimenticio de las comunidades humanas, pero de igual forma, ellos son hijos de la tierra. En este sentido, podemos aseverar efectivamente, que:

*“El nosotros indica una particularidad fundamental (fundacional), diferente de la sociedad dominante. La sociedad se organiza alrededor del Nosotros y no del Yo. Y además, (...), el mismo Nosotros no sólo se refiere a la sociedad (...) humana, sino al cosmos que vive y dentro del cual los humanos representan una especie entre muchas otras”*<sup>5</sup>

Finalmente, para dejar bien asentada la idea anterior, al comparar los términos referidos a los espacios de cultivo con las expresiones destinadas a detallar los espacios territoriales dedicados a la cacería y a la pesca, nos encontramos con que tales lugares se definen, ya no por una acción *nosótrica* propia de la comunidad humana, sino que ésta

---

<sup>4</sup> Benito Askerayá. Comunidad de Karañakaëg. Conversación sostenida durante la visita que realizáramos entre julio y septiembre de 2006.

<sup>5</sup> C. Lenkersdorf, ob. Cit., p. 143.



recae en el *nosotros* de *los otros*; vale decir, se trata del *hacer* perteneciente a los lugares en sí mismos, y a las comunidades de seres que los habitan.

Así, al territorio de cacería se le dice: *iramba sakairi*, genéricamente traducido como “*montaña*”, espacio montañoso que por su conformación, hace posible *ir a cazar en él* (*sakairi*). En todo caso, se trata de aquel espacio territorial que para su configuración como tal, no interviene la comunidad humana, ya que su presencia y acontecer corresponde a las comunidades animales, vegetales y otros seres que lo *hacen* y lo habitan y, al que la comunidad humana sólo puede y debe incursionar, durante precisos periodos estacionales para la búsqueda y captura de aquellas especies animales que forman parte vital de la dieta proteínica de la comunidad.

Por su parte, el lugar para la pesca se denomina: *kirohba kigkeidi*, genéricamente: *represa*, definido no en base a la acción humana aplicada para la construcción de estos cortes de agua en las corrientes del río, sino por lo que se entiende como el *hacer* propio de las piedras en el espacio del río. Así, el lugar para la pesca no es como pareciera evidente, el río en toda su extensión, sino aquel en el que las piedras pueden, efectivamente, convertirse en cortes de agua que cierren el paso a los peces. Se trata pues, del *hacer* de las piedras y no de los humanos, quienes sólo las apilan en los lugares propicios, por demás ofrecidos por el río (*bogyi*).

Como se observa, hay una evidente ausencia del *chi/chiyi* correspondiente al *nosotros* de la comunidad humana. En su defecto, los términos se construyen a partir de lo que se entiende como acciones realizadas o *haceres* particulares de los *otros*; es decir, es el *hacer* de la comunidades de plantas, árboles y animales los que *hacen* que exista la montaña; ésta a su vez, *hace* posible la presencia-existencia de piezas de cacería necesarias

para la vida humana; igualmente, la acción o el *hacer* de las piedras, es el que hace posible la pesca; por tanto, sus designaciones en la lengua hablan más bien del *nosotros de los otros*, por así decirlo. En todo caso, tanto los espacios territoriales establecidos con los cultivos, como los dedicados a la pesca y la cacería, resultan todos hechuras de acciones *nosótricas*, ya de las comunidades humanas, ya de las *otras* comunidades de seres presentes y con las que necesariamente, el mundo es compartido.

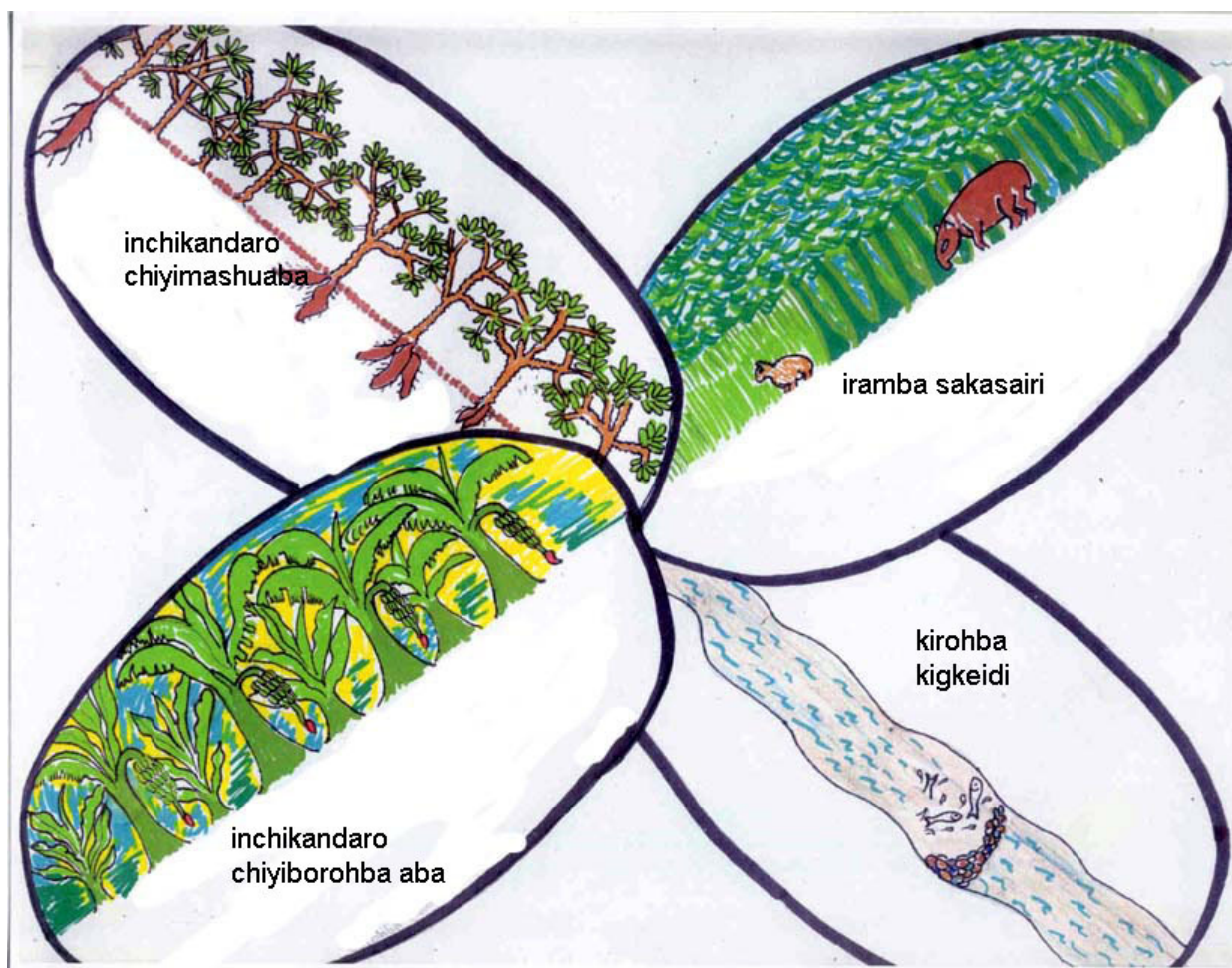


Imagen N° 6. Distribución del espacio territorial barí: inchikiaba

Por su parte, entre los wayuu (tal como hemos señalado), está presente la idea de ser hijos de la tierra e igualmente, ésta es punto de partida para su fundación territorial,

expresada en su lengua. Ahora bien, dadas las características geográficas y ecológicas de sus territorios, gran parte de ellos signados por una escasa pluviosidad que dificulta la labranza de conucos; la fabricación de casimbas receptoras de agua para el consumo humano y animal les hace depender de forma estricta de las lluvias. Es por ello que los wayuu están obligados a un permanente desplazamiento en persecución de las mismas.

Lo anterior evidencia la imposibilidad de comprender el proceso de construcción territorial de los wayuu, sin incorporar este desplazamiento como parte primordial del mismo. Así, el desplazamiento de este pueblo responde a condiciones propias del espacio ocupado o por ocupar; es decir, se hace constituyente del proceso de *territorialización* wayuu por lo que en modo alguno ello equivale a un abandono definitivo de los antiguos lugares y de sus implicaciones significativas para el universo social, cultural, económico y hasta político de los wayuu. Son territorios a los que siempre se regresa, particularmente cuando Juyá en su eterno viaje, los toca con su agua divina.

De esta forma, los lugares momentáneamente abandonados se convierten en centros orientadores del desplazamiento. Ellos representan una referencia histórico-geográfica del origen y devenir en la existencia del *nosotros* que conforma a cada uno de los clanes que organizan a los wayuu como pueblo. Vale decir, para cada uno de los clanes existe un punto de origen o nacimiento al mundo como resultado del parto de la *madre tierra*. Desde este centro histórico-geográfico, los miembros de un clan van dando forma a su territorio de acuerdo al desplazamiento, resultado de la permanente persecución del padre cósmico de todos: Juyá (*el lluvia*).

Ahora bien, la frase que expresa este desplazamiento en wayuunaiki (*palabra de la gente, lengua de la gente*), es wale'kú má. En ella es posible precisar que se habla de un

*desplazamiento de nosotros por la tierra ó por nuestra tierra.* Así, el desplazamiento al que hace referencia nunca es individual sino colectivo, referida sobre todo como perteneciente a un clan familiar y sus aliados. Esto es deducible, por cuanto la frase se construye a partir de los siguientes términos: **Wale'**, el cual constituye un vocativo traducible como *amigo*, *primo* o, *primo hermano*. En este caso, debe traducirse como: *nosotros primos* o *nosotros hermanos*, pues, el pronombre de primera plural **wa/wayá**, se apocopa ante la homóloga presencia de la sílaba inicial **wa-** de **walé**. Podríamos decir que, una regla común en ésta y otras lenguas indígenas de la cuenca del lago de Maracaibo, es la aparente impropiedad en repetir sílabas homólogas consecutivas en una misma frase o expresión, de allí que la tendencia es a elidir en la enunciación, a la primera homóloga. De esta manera, no es considerado como correcto por los hablantes del wayuunaiki decir, por ejemplo: **wa-walé** para significar *nosotros primos* ó, mucho mejor: *nosotros aliados*; sino que lo común es reducir el primer **wa-** correspondiente al *nosotros*, pues se supone, está sobre-entendido o implícito en la continuidad del término como expresión absoluta<sup>6</sup>.

Por otro lado, es importante decir que **wale'kú má** se refiere a un *nosotros primos*, *nosotros hermanos* o *aliados*, como parte del proceso de conformación de una comunidad poblacional determinada; por lo que en modo alguno privan en la misma las relaciones consanguíneas que sin duda, no pierden su importancia, pues como es reconocido para los wayuu “*El asentamiento (...) típico consiste en un conglomerado de viviendas cuyos habitantes están relacionados entre sí por vínculos de consanguinidad o afinidad*”

---

<sup>6</sup> M.A. Jusayú (1977), *Diccionario de la lengua Guajira. Guajiro-Castellano*, Universidad Católica “Andrés Bello”, Caracas, p. 570.

*reconocidos públicamente.*”<sup>7</sup>. Sin embargo, cuando se trata de precisar estrictamente las relaciones consanguíneas, la frase se debe construir como: *wale’ wayá* (*nuestros primos*) que, como vemos, se trata de una forma gramatical muy diferente.

Finalmente, el resto de la frase se compone de: *kú / má*, en la que: *-kú-* corresponde al verbo *andar* o, mejor: *caminar rápido; desplazarse rápidamente de acá para allá* y, por último, el sustantivo: *-má* (*tierra*). Así, la expresión *wale’kú má* nos habla de un *andar nosotros de acá para allá sobre la tierra*, que ciertamente hace evidente el necesario y periódico desplazamiento como parte esencial del proceso de territorialización en la vida del pueblo wayuu.

Los asentamientos así levantados son denominados: *máima píichi wayá*, que puede traducirse como: *la tierra de nuestras casas*, aunque también se designan como: *píchipala: lugar para las casas*, alrededor de los que se construyen los conucos. Estos asentamientos “*suelen tener una vida corta; los habitantes se desplazan a menudo en busca de pastos para sus animales...*”<sup>8</sup>, es decir, se produce un nuevo *wale’kú má* o desplazamiento del *nosotros*. Se trata pues, del *nosotros comunitario* wayuu que, dadas las condiciones de su espacio geográfico y ecológico, está obligado a perseguir las lluvias que por periodos, hacen posible la construcción de sus conucos de yuca, maíz, patilla, melón, frijoles y demás plantas para el consumo y uso. Asimismo, hace crecer la hierba para nuestros animales: chivos, ovejos y burros, y, finalmente, llena las cuencas de las casimbas que previamente, *hemos* construido para almacenar las aguas del padre Juyá. Y es así que, durante un tiempo, y hasta su próxima visita, calman la sed y el hambre las familias wayuu, así como

---

<sup>7</sup> B. Saler, *Los Wayuu (Guajiro)*, en: W. Coppens y B. Escalante (Coord.), *Los aborígenes de Venezuela*, Fundación La Salle, Caracas p. 55.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p.56

las *otras* familias con las que se comparte la vida: animales y plantas. Sólo de esta manera, tales lugares terminan siendo: *woumain*: *nuestra tierra de dónde emergemos*, es decir, *nuestros espacios territorializados* por el clan y sus aliados. Es por eso que, a pesar de que familias miembros de un clan determinado decidan desplazarse en direcciones a veces, hasta opuestas, cuando llega Juyá y...

*“los lechos secos se colman de agua y las tierras bajas se inundan (...), por lo general los wayú se regocijan (...). El ganado engorda y muchos wayú que trabajan en Maracaibo o en otros lugares regresan a La Guajira con sus parientes para sembrar, ayudar en el cuidado de los animales y para participar en una vida social más intensa, característica de los buenos inviernos”*.<sup>9</sup>

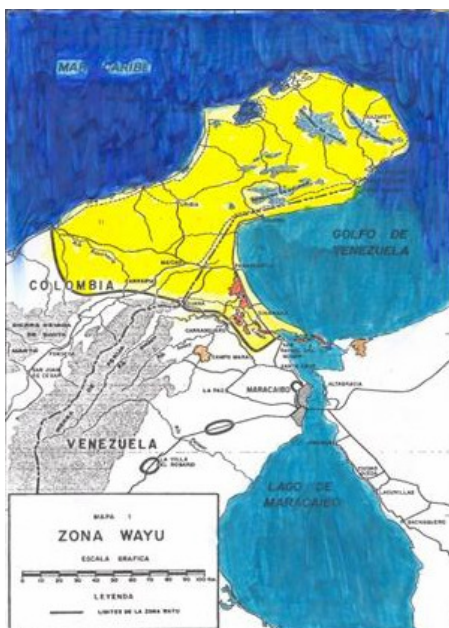
En última instancia, lo que hila y orienta la labor desarrollada por cada una de las familias en los lugares que construyen socialmente, es lo que en *wayuunaiki* se puntualiza como: *eirruku* (*la carne*). Con este término se define la condición de pertenencia al clan, lo que se relaciona con una especie de marca que, se supone, la tierra madre desde el origen inscribe sobre cuerpos y corazones de aquellos que nacen dentro de una misma filiación o lugar. De tal forma que, entre otras cosas, el *eirruku* determina que las realizaciones logradas por alguno de sus miembros siempre sean consideradas no como labor o logro individual de aquel que lo hace, sino como realización marcada por el *eirruku* comunitario y, por eso mismo, perteneciente al clan y sus aliados.

Por esta vía, los conucos y sembradíos construidos por una familia para su sustento constituyen igualmente sembradíos pertenecientes al resto del clan y aliados que, en su conjunto, conforman la comunidad. De la misma forma, los pastizales para el pastoreo tampoco pertenecen a nadie en concreto y son de libre uso para los animales de todos los miembros de la comunidad pues, a fin de cuentas, tales espacios ahora propicios a la vida

---

<sup>9</sup> Ibid., p. 41.

han sido el resultado del siempre maravilloso acontecer de *mmaleeiwa*: el sagrado momento en que Juyá bajo uno de sus nombres (*liwa*) llega al lugar, se posa con sus aguas sobre *má*, *la tierra*, y la convierte en madre de todos los wayuu que, por esa vía se hacen una sola *carne* (*eirruku*) en el *nosotros* comunitario.



Mapa N° 5: Territorio Wayuu.



Imagen N°7: Vista general de una comunidad wayuu en territorio de Venezuela.

Por su parte los añú, también hemos dicho, se definen como *hijos de las aguas* y, por eso mismo, como sus eternos habitantes y tal como los barí y los wayuu, establecen una relación de pertenencia, en este caso, a las aguas. De esta manera, lo que muy bien podríamos denominar como *territorialización* de los espacios de agua lo realizan en base a lo que consideran un principio fundamental para su existencia como comunidad humana: el *wakuaipawa*. Se trata de todo lo que de alguna manera forma parte de un *su hacer* que, configura y expresa lo que ellos son en el espacio del agua.

Entre las manifestaciones del *hacer que hace* a los añú hemos hecho énfasis en dos de ellas, pues ciertamente las consideramos esenciales a la presencia y persistencia de este pueblo, sin lugar a dudas, el más antiguo de la cuenca del Lago de Maracaibo. Ellas son: la pesca (*wookotiwuinkan*) y la construcción de la casa palafítica (*wa'piñá*), que como bien puede observarse, se trata de actividades vinculadas a la solución de necesidades materiales de la comunidad humana pero que, como creemos haber demostrado, tales soluciones implican complejas elaboraciones simbólicas que los añú suelen expresar en su lengua y tradición oral.

En este sentido, el *nosotros cortamos/compartimos aguas* (*wookotiwuinkan*) como expresión del *pescar*, corresponde a una noción orientada desde la significación profunda del *wakuaipawa* añú, según la cual, ésta no sólo refleja la actividad económica de la pesca como tal, sino que por encima de todo, manifiesta la subyacente visión *nosótrica* por esa vía *compartida* del espacio en el que la actividad cultural ocurre. En efecto, el *cortar aguas* supone que no hay lugares fijos ni estáticos para su ejecución, pues al momento de la pesca, los añú saben que deben considerar los niveles de crecimiento, fluidez de las corrientes y profundidades alcanzadas por las aguas como forma regular más o menos segura de alcanzar el éxito en una incursión. De tal manera que, muy a diferencia de la construcción y establecimiento de conucos o sembradíos en tierra, la pesca implica siempre un desplazamiento mucho mayor y regular sobre espacios considerados territorios de la comunidad.

Por otro lado, si es prácticamente imposible fijar permanentemente lugares para la pesca, mucho menos parece posible precisarlos como particulares o como propios de alguien en específico. Es a lo que la lengua trata de dar cuenta con la otra implicación



significativa asignada al término –ookoto- que, como ya hemos mencionado, está referido a un particular *cortar* pero también y, muy especialmente, a un *compartir* lo cortado. Vale decir, las aguas a *cortar* por su extensión, variabilidad y particularidades temporales, nunca podrán ser de nadie como propiedad privada, sino que ellas en sí mismas y por su *hacer*, obligan a ser *compartidas* por todos los que de ellas viven o pretenden vivir.

Lo anterior quiere decir que, ningún grupo añú que sale a pescar tiene precisado de antemano el lugar de captura. Ello no implica en modo alguno que en *su hacer* prive el azar por encima de una *racionalidad* que sólo el conocimiento del espacio prodiga; por el contrario, se trata de que ese conocer orienta al grupo en su desplazamiento por el espacio de las aguas y en la búsqueda de las especies. Es el conocimiento de las aguas del lago en sus diferentes dimensiones, con lo que los añú zarpan cada madrugada a pescar con una mayor o menor certeza de éxito en su captura. En fin, la vida fundamentada en la pesca se basa en el conocimiento del espacio de las aguas, tanto para el desplazamiento sobre ellas como para la búsqueda del alimento, lo que ciertamente reduce la contingencia.

Ahora bien, el conocimiento del que hablamos es correspondiente a un proceso de construcción colectiva (*nosótrico*) que aún persiste. Ello, por la fuerza de una permanente transmisión y particular entrenamiento entre generaciones. Así, tal como describiéramos en una oportunidad<sup>10</sup>, la acometida de pesca siempre es realizada por un colectivo de hombres, es decir, *cortar aguas* es un *hacer* imposible de ser realizado por una individualidad por muy capaz o significativa que ella sea, sino que con todo es una acción comunitaria realizada por un grupo de aliados que, en un número no menor a cinco como tripulación se

---

<sup>10</sup> Sobre la organización comunitaria de la actividad de pesca entre los añú y sus diferentes especializaciones, ver: *Pensamiento y Tradición Oral de los Hombres de Agua: El pensamiento añú en su lengua y Lietartura*. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos. UNAM, México, 2005.

constituyen en la representación de la *gran mano comunitaria* capaz de *cortar las aguas* para luego *compartir* sus frutos.

Vale decir, tanto para la definición del espacio territorial como para la realización de su principal *hacer* sobre el mismo, los añú entienden que en las aguas nada les pertenece; por tanto, todo es y debe ser compartido. Ello supone que lo compartido (el espacio de las aguas), sólo es posible porque previamente ha sido cortado por la acción consecuente de la comunidad. En última instancia, las aguas en su condición de gran madre universal son inabarcables, indetenibles e imposibles de cercar.

Finalmente, pudiéramos concluir que la relación que los pueblos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo han establecido con sus espacios territoriales están signadas por un *nosotros* comunitario que les permite orientar y cohesionar sus vínculos internos, así como también las relaciones entre pueblos y culturas diferentes que, se sabe, a lo largo de miles de años con sus altas y sus bajas, han compartido este espacio. Así, el *nosotros* comunitario no sólo ha orientado el proceso de territorialización de cada una de estas culturas, permitiéndoles sostener sus economías de subsistencia en espacios que han requerido de un minucioso conocimiento y un muy delicado manejo; sino además, generar todo un sistema convivencial correspondiente a esa visión *nosótrica* del territorio y por ello, a pesar de haber estado sometidas a las más singulares y terribles presiones (actualmente llevadas al límite por parte de la cultura dominante), los pueblos indígenas de la cuenca han sabido persistir y resistir, sosteniéndose en el *nosotros* comunitario de sus cosmovisiones, orientador de sus cosmovivencias.

## 4.2.- Desterritorialización y memoria indígena en la cuenca del Lago.

### 4.2.1.- *Cuando no habían los blancos: genocidio y despojo territorial barí.*

**E**stando en Bakugbarí, acompañado por el cineasta Augusto Pradelli, se me ocurrió pedir al ñatubay Antonio Ashibatri que contara una historia. Era de noche. Buena parte de la comunidad: mujeres, hombres, ancianos y niños, nos encontrábamos reunidos en un salón de la escuela. Antonio no se negó al pedido; sin embargo, no comenzó de inmediato sino que pidió a su madre lo acompañara y ambos salieron del lugar.

No mucho tiempo después regresaron. Antonio se había despojado de las ropas labaddó, lo mismo había hecho su anciana madre y, ambos se presentaban ante todos con sus trajes verdaderos: él con su taparrabos y la cinta de paja tejida como corona sobre su cabeza; por su parte, la madre vestía la típica falda de las mujeres barí y mostraba su torso desnudo. De un pequeño bolso que terciaba en su pecho, Antonio extrajo una diminuta tapara que, de inmediato comenzó a tocar. A su soplo, el breve instrumento emitía una silbada música que resonaba, escapando, como en hilos por la ventana del salón para luego perderse en la oscuridad de la montaña. La melodía se sostuvo por unos minutos, pero en un brusco corte, Antonio dejó de tocar y con su madre al lado, comenzó a contar:

*Cuando no habían los blancos, los barí tocábamos música.  
Los ancianos nos dijeron que venían los blancos dispuestos a pelear,  
como ya lo habían anunciado nuestros saimadoyi.  
Venían a matarnos. Venían con armas, armas, armas, muchas armas.  
Venían a matarnos.  
Desde entonces, guardamos los instrumentos musicales*

*y comenzamos a pelear....*<sup>11</sup>

De esta forma dio inicio al largo y pormenorizado relato de todos aquellos sucesos que, por vividos, sufridos y resistidos, han sido cronológica y debidamente memorizados por el pueblo barí. En ellos se da cuenta del curso de los mismos, partiendo de ese primer contacto con los *labaddó* hasta los más recientes acontecimientos de nuestros días. Se expresa tanto la relación de los hechos en sí, como lo que éstos han significado para este pueblo que, podemos decir, sólo en términos de espacio ha implicado la pérdida de cerca del 80 % del total de sus territorios.

Sin embargo, antes de pasar a comentar el relato nos interesa llamar la atención sobre algunos elementos extra-texto que, junto a la historia misma, constituyen la totalidad de lo que se considera el ejercicio de la memoria, su debida narración y transmisión, a efectos de su precisa y consciente internalización *nosótrica* en el corazón de todos los miembros de la comunidad.

Antes de dar inicio a la narración de lo que considera la memoria histórica de su pueblo, Antonio y su madre se retiraron para despojarse de una vestimenta que parecía resultarles impropia al acontecimiento y, en su lugar, regresaron vistiendo sus trajes verdaderos: los de la comunidad. Este hecho que pareciera intrascendente, implica un aspecto fundamental para la comprensión del relato en su más profunda dimensión, pues pensamos que la evidente necesidad de usar sus prendas originales al momento de narrar la historia está vinculada, por lo menos, a dos importantes aspectos a considerar ya que forman parte de lo que diversos autores han denominado como *ejercicio de la historia oral*.

---

<sup>11</sup> Relación oral de la historia barí según versión de Antonio Ashibatri, ñatubay de la comunidad de Bakugbarí. Existe video-grabación realizada por Augusto Pradelli. s/f. Al final, presentamos como Anexo el texto completo de la traducción al español que hicieramos con la ayuda de José Antonio Arostomba.

En primer lugar, dado el hecho que el contenido del relato a narrar es representativo y propio del pueblo barí; vale decir, de la memoria del *nosotros* comunitario, su exposición amerita no sólo la propiedad y justeza del lenguaje con que ha de ser narrada el fondo de la historia sino que también implica que la forma externa con la que el narrador la presenta, ha de ser correspondiente al espíritu del relato mismo. Y, dado que en este caso la historia narrada se constituye en la versión histórica del *nosotros* de la comunidad, aquel que la cuenta se muestra tal como ha sido y es el *nosotros* original o verdadero. Es por lo que, entre otras cosas, el uso de una vestimenta *no verdadera* sea considerado como inapropiado a la verdad del *nosotros* que el relato expresa. Hacerlo, implicaría restarle importancia y/o trascendencia a lo narrado lo que, por irrespetuoso, no sería posible o permisible cuando de narraciones de esta naturaleza se trata.

En segundo lugar, el uso de vestidos *labaddó* las mujeres, y camisa y pantalón los hombres, indiscutiblemente es el resultado del proceso de penetración e imposición de la cultura dominante sobre la cultura barí; no obstante, es bueno decir que estos objetos culturales fueron asumidos por la comunidad en un principio, como una deferencia hacia aquellos con quienes en ese momento los barí entablaban un proceso de paz. Más tarde, la vestimenta occidental se fue imponiendo en la misma medida y éxito con que la cultura dominante ha ido inyectando en el pueblo el sentimiento de vergüenza étnica. Sin embargo, a pesar de que la presencia de la vestimenta *labaddó* dentro del pueblo barí es ya un hecho innegable es posible corroborar la resistencia que, a esta imposición y vergüenza la comunidad ofrece, es lo que explica que aún hoy día muchos son los barí (mujeres y hombres), que visten como *labaddó* sólo frente a extraños pues, una vez en la privacidad del *nosotros* comunitario, gran parte de ellos se despoja de los ropajes *no verdaderos*.

Es en correspondencia con esta resistencia cultural como debemos entender el hecho del cambio de vestimenta por parte de Antonio y su anciana madre antes de dar inicio al relato de su historia. Lo que además pudiera ser interpretado como el lógico rechazo al traje labaddó como representación material de la misma historia de confrontación y dominación sufrida y, por lo mismo, resulta no sólo inapropiado sino sobre todo totalmente ajeno a la ceremonia que tiene lugar al momento en que la comunidad se dispone a hablar de su memoria.

Por otro lado, no es posible dejar de destacar la importancia de la ejecución del instrumento musical previo al inicio del relato. Ello por cuanto no sólo intenta cumplir la importante función de llamado de atención al público, sino fundamentalmente, porque se constituye en una especie de melodiosa preparación de los oyentes para su ingreso al mundo de una palabra que, con todo, debe ser considerada como sagrada.

En este sentido, es harto reconocido el uso de este tipo de recursos en casi todas las tradiciones orales del mundo. En lo que se refiere a la cuenca del Lago, podemos hacer referencia tanto a la cultura wayuu en el momento de la interpretación de los jayeechi, así como también a los añú durante el canto de sus areei. En ambos casos, la introducción al cuento se produce, no por la melodía de un instrumento musical, sino mediante una especie de grito inicial que el narrador emite, indicando con el mismo que dará comienzo al canto; al mismo tiempo, éste gemido le permite colocar al público justo en el umbral a lo que será sin duda, el extraordinario relato de su historia.

Ahora bien y, entrando al contenido mismo del relato, debemos señalar en primera instancia que Ashibatri lo divide en cuatro momentos históricos perfectamente delimitados. En primer lugar, precisa la llegada de los blancos armados y dispuestos a matarlos. De este

arribo, sentencia, ya habían sido advertidos por los *saimadoyi* (*los más antiguos barí*). La mención a los *saimadoyi* busca, por una parte, contextualizar la historia en el primer momento de la invasión europea a la cuenca del lago de Maracaibo que, en una primera etapa, fue realizada en las tierras bajas de la costa occidental del mismo lago. Pero también el augurio se corresponde con una especie de condición, digamos, mítica de los personajes, ya que es sabido que los *saimadoyi* resultan ser los descendientes directos de la piña en el origen del mundo, de allí su antigüedad y por lo que habitan uno de los espacios en las cumbres del mundo. Su sabiduría y conocimiento es, evidentemente, correspondiente a la de seres de una muy elevada condición, a pesar de eso, no necesariamente son considerados como *dioses* o *divinidades*.

Sin embargo, nos interesa destacar el hecho de la contextualización histórica del relato, puesto que ciertamente, la primera invasión *labaddó* a territorio *barí* se produce cuando Ambrosio D'alfinger enviado por los Welser (banqueros alemanes que, en el siglo XVI, habían obtenido de parte del rey de España derechos de explotación sobre toda la región de la cuenca), establece su campamento en el lugar que tanto para los *wayuu* como para los *añú*, era la tierra de *marakaaya* (*lugar donde hay mucha maraca o serpiente cascabel*), hoy ciudad de Maracaibo. Las incursiones de D'alfinger se dirigieron primero hacia las pequeñas islas ubicadas dentro del mismo lago (Toas, Maraca, Zapara y San Carlos), lugares donde se encontraban nutridas poblaciones *añú*; posteriormente, buscó penetrar hacia los alrededores inmediatos del sitio fundado, espacios que en su dirección norte estaban ocupados por poblaciones *wayuu* y en su dirección sur y oeste, eran compartidos por agrupaciones *yukpas* y *barí*.

En este sentido, relata Oviedo y Baños en su *Crónica de la Conquista y Población de la Provincia de Venezuela* que, en una de esas incursiones, los hombres de D'alfinger capturaron a un indígena portando un collar con algunas cuentas de oro. Sometido a severo interrogatorio y preguntado sobre el lugar de donde provenían las cuentas doradas, el indio solo atinaba a señalar hacia la región montañosa más occidental, es decir, hacia la Sierra de Perijá. De inmediato, D'alfinger organizó expediciones armadas hacia ese territorio, en una de las cuales cayó abatido por una flecha lanzada por los grupos indígenas que salieron a combatirlo.

No es de nuestro interés hacer un recuento del proceso de conquista y colonización en la cuenca, pero sí nos interesa dejar asentado es el hecho de que desde la llegada de D'alfinger y sus primeras incursiones en territorio barí, así como las posteriores invasiones de conquistadores europeos que le siguieron, los indígenas de la Sierra estuvieron obligados a asumir posiciones defensivas que ameritaron su repliegue hacia las zonas inmediatas a los más grandes ríos. Lo que parece quedar claro cuando Ashibatri dice:

“Bogyibain dabainaba. Bogyibain dabain kokoma; bogyibain baragkai; bogyibain ihki bogyi, bogyibain dabainaba”.

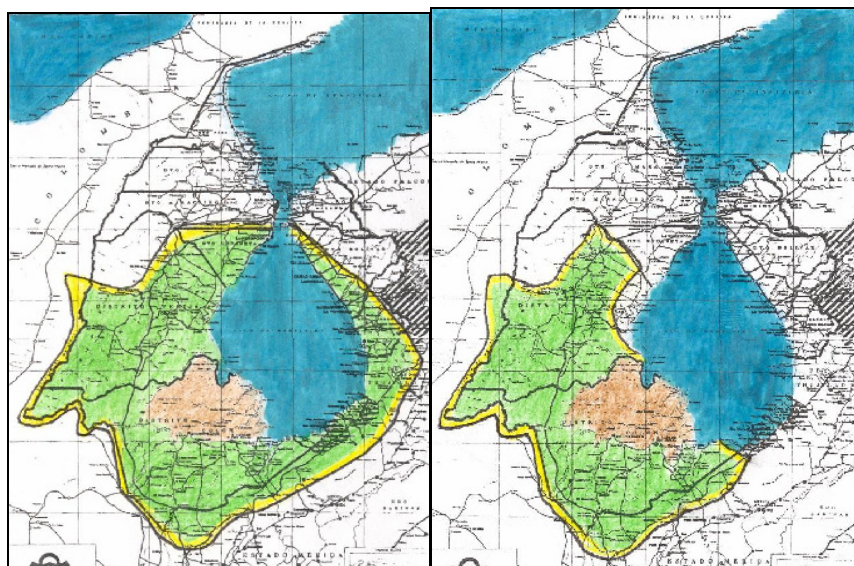
*(Venían ellos por todos los ríos. Venían por el río Kokoma (Santa Rosa); venían por el río Baragkai (Aricuaizá); venían por el río ihki (Catatumbo), venían por todos los ríos).*

Así, en la medida en que el avance de los blancos europeos se producía a través de los ríos navegables (que efectivamente permitieron penetrar la Sierra tanto a D'alfinger como a los que le sucedieron en la conquista), en esa misma medida los barí debían desplazarse hacia los bosques inmediatos a esos mismos ríos, en los que podían establecer posiciones de defensa.



Este desplazamiento, a pesar de que les aseguraba una mejor ubicación defensiva para su ataque “guerrillero”<sup>12</sup> contra los invasores, significaba al mismo tiempo un saldo negativo: el obligado abandono y consecuente pérdida de buena parte de sus tierras bajas, así como las siempre productivas desembocaduras de los ríos en las costas del lago. Fue así que:

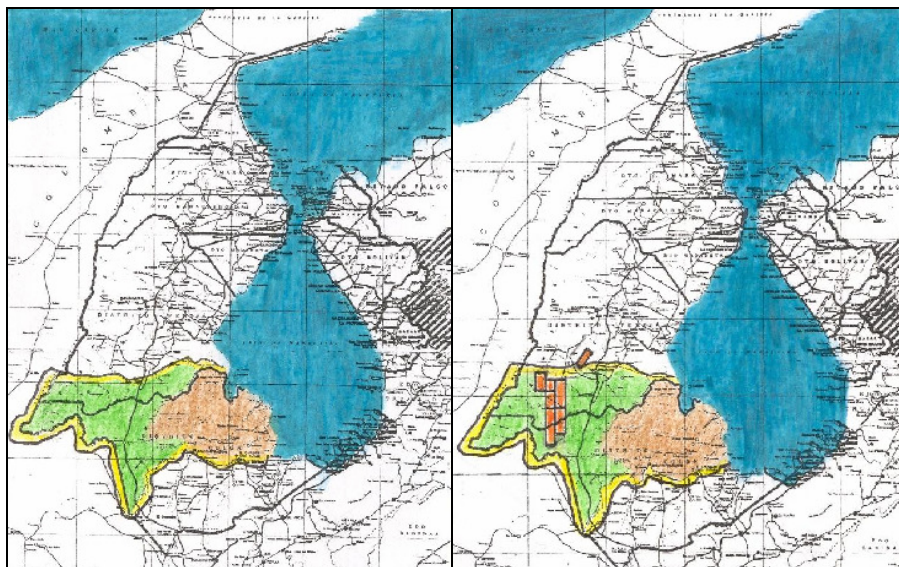
*“el territorio bari, para el momento de la llegada de los conquistadores al Lago de Maracaibo a principios del siglo XVI, tenía una extensión territorial de 33 mil km<sup>2</sup>, para el siglo XVII el territorio era ya de 21 mil km<sup>2</sup> y para 1900 era de 16 mil km<sup>2</sup>”<sup>13</sup>.*



Mapa N° 6: Territorio bari antes de la conquista- Territorio bari antes de la invasión de las petroleras, colonos y hacendados.  
Secuencia aproximada de la pérdida territorial bari, desde el siglo XVI hasta el presente.

<sup>12</sup> Dice el Padre Adrián Setien Peña que: “Los bari nunca presentaron batalla, era una guerra de guerrillas. De pronto aparecen en Perijá: matan, roban y desaparecen. A los dos años aparecen en otro sitio, luego en otro. Aunque sus intervenciones son muy espaciadas significan un terrible problema para el proceso colonizador”. P. A. Setién P., *Los bari*, en, Etnias indígenas de Venezuela, p. 23

<sup>13</sup> L. Portillo, *Los bari, una historia de lucha*. Mimeo s/f.



Territorio barí luego de la invasión petrolera, Hacendados y colonos.

Territorio barí actual. Los recuadros en rojo corresponden a los lotes de minas de carbón cedidas por el Estado a transnacionales para su explotación.

En este punto, Ashibatri hace un corte de tiempo en su narración. Para ello, el recurso narrativo consiste en repetir con énfasis las palabras con que dio comienzo a su historia: “irahbain labaddó ahkaba, barí ahkabañajaa” (*Esto fue cuando no habían los blancos, cuando los barí más antiguos.*), las que así se transforman en frase de transición al nuevo tiempo en el relato y, por supuesto, de los acontecimientos a narrar.

Entonces dice:

“kibí dabain labaddó kúaki. Kibí dabain asárisueisei kariñaajaa bom’ bo, ihbé soñsó soñsó soñ chiyi sári. Labaddó bogyibain dabainaba. Kibí dabain asári sueisei kariñaanajaa barí, labaddó kúakí”.

*(Luego regresaron los blancos que buscaban petróleo. Regresaron con nuevas armas de fuego, que mataban más que las de antes. Los blancos vinieron por todos los ríos. Regresaron para volver a pelear con los barí, los blancos que buscaban petróleo).*

Como vemos, se trata del periodo de las actividades petroleras en la región del lago. Éstas, que habían sido incipientes hacia fines del siglo XIX (1898-1900), se hacen explosivamente masivas -por así decirlo- entre 1910 y 1948, especialmente impulsadas luego del llamado “reventón” del Zumaque I y II y el de Los Barroso, todos éstos, pozos petroleros ubicados en la costa oriental del Lago de Maracaibo en los sitios que hoy constituyen las poblaciones de Cabimas y Lagunillas en el estado Zulia.

El supuesto espacio de silencio histórico que el relato de Ashibatri aparenta dejar, pareciera corresponderse a un similar largo periodo que llega a alcanzar cerca de tres siglos, en los que la región de la Sierra de Perijá en toda su longitud, algunas zonas en el propio lago y sus afluentes y, finalmente, la hoy llamada península de la Guajira, apenas fueron intervenidas por nuevas incursiones de penetración blanca en busca de oro u otras riquezas inmediatas. Sin embargo, esto no debe llevarnos a pensar falsamente que la ambición hubiese desaparecido por el lado de la sociedad colonial ya establecida o, que la confrontación en la defensa de sus territorios hubiera sido cancelada por los pueblos indígenas de la cuenca sino que se trató más bien y, para el caso que nos ocupa (los barí), que muchos de aquellos espacios obligadamente abandonados por las razones ya expuestas, sirvieron para que durante todo el periodo colonial e inicios de la República se levantaran pueblos y ciudades cuya economía de plantaciones de caña, café y cacao y de producción ganadera, giraba alrededor del movimiento comercial generado y sostenido por las actividades del puerto de Maracaibo que por demás, estaba en directa conexión con el circuito que conformaban los puertos de Cartagena de Indias (Colombia), La Habana (Cuba) y Veracruz (México) y de allí, a España y Europa.

En este sentido, las alejadas e inhóspitas regiones de la Sierra de Perijá conocida por la sociedad colonial como Serranía de “Los Motilones Bravos”, así como las tierras de la Península de la Guajira se convirtieron, por así decirlo, no sólo en zonas de poco interés económico sino en lugares de alto riesgo debido a la actitud guerrera de sus pobladores indígenas. De allí que, en ellos sólo se aventuraban algunos desarraigados de la sociedad colonial dedicados en su mayoría, al contrabando en la Guajira o esporádicamente realizando incursiones en la Sierra en búsqueda de un oro inexistente, al cuatreroismo o como asaltantes de caminos.

Así, en la medida en que la economía colonial se asentaba y posteriormente, durante la guerra de independencia y creación de la República, las intromisiones hacia territorios indígenas en la cuenca mermaron, produciéndose una especie de “tregua” tácita que los pueblos indígenas aprovecharon para restablecer en la medida de lo posible sus comunidades. Es el periodo al que parece hacer referencia Ashibatri cuando dice en su relato:

“igbé soñsó barí sári, bagkúyi, igbé obaügbá oraichikan bagdara oraügbá”  
(*mataron tantos barí, que hubo que hacer más niños para que hubiera más guerreros*).

En efecto, la necesidad de esos nuevos guerreros se puso en terrible evidencia en el momento que la supuesta “tregua” es rota por el violento inicio de la era petrolera que, del lado de Colombia se da con fuerza inusitada a partir de 1906 “*cuando Virgilio Barco inicia la explotación petrolera en la línea fronteriza con Venezuela en las inmediaciones del río Catatumbo (...) y en Venezuela a partir de 1910*”<sup>14</sup>. Es cuando transnacionales petroleras como la Royal Dutch Shell y la Creole Petroleum Corporation a través de subsidiarias

---

<sup>14</sup> L. Portillo, *ibid.*, p.1

establecidas en Venezuela y, la Colpet en el lado colombiano, invaden la casi totalidad de los territorios barí en ambos lados de la frontera.

En la cuenca del lago, mediante concesiones territoriales otorgadas por el gobierno de la dictadura de Juan Vicente Gómez (1901-1936), las transnacionales hacen una cuadrícula de todo el territorio del estado Zulia en el que, por supuesto, se incluía todo el espacio del lago de Maracaibo, la Sierra de Perijá y La Guajira, en función de la repartición entre las empresas de cada uno de los lugares dentro de la cuadrícula y, de esta forma, poder impulsar los trabajos de exploración y explotación de aquellos yacimientos petroleros que pudieran ser localizados dentro de los espacios asignados. Pero además, y por si esto fuera poco, dado que el proceso exploratorio de posibles yacimientos petroleros implicaba la apertura de rutas y vías de acceso con el uso de maquinaria así como el establecimiento de campamentos obreros y puntos de enlace y comunicación, un efecto colateral igualmente nocivo se produjo, pues al paso que la penetración petrolera avanzaba, adheridos a ella, se sumaban nuevos colonos y antiguos hacendados que hacían lo propio, aumentando de esta manera el número de tierras indígenas ocupadas por los invasores.

Para el Estado venezolano, la acción de las transnacionales, colonos y hacendados estaba plenamente justificada debido a que, se decía, era una urgente necesidad de la República territorializar para el país esas regiones en las que no sólo se presumía la existencia de yacimientos petroleros y otros recursos minerales que representaban “*la riqueza nacional*”<sup>15</sup> y, por supuesto, fuente de ingresos económicos para el sostenimiento de la nación sino que además, se consideraba necesaria como parte de una respuesta

---

<sup>15</sup> Guerere Añez, V.; W. Riskey y S. de la Plaza (1973), *Breve historia del petróleo y su legislación en Venezuela*, Editores Impresores Grafimica, Caracas, p. 23.

geopolítica al avance sobre la línea fronteriza por parte de la República de Colombia y de paso, a posibles intentonas secesionistas que ya en tres oportunidades se habían manifestado en el Zulia, la última de las cuales apenas había sido recientemente sofocada<sup>16</sup>. Por último, se aseguraba que la participación de colonos y hacendados en función de la ampliación de sus estancias, representara a su vez la ocupación y uso de “tierras ociosas” que de esa manera, se integrarían al “progreso nacional” a través de su contribución al aumento de la producción agropecuaria de la región y el país.

En fin, la invasión y ocupación de los territorios barí y yukpa en la Sierra de Perijá, fue correspondiente a lo que se entendió como el “natural” proceso de territorialización de espacios pertenecientes al Estado y que se encontraban “vacíos” o, en su defecto, ocupados por poblaciones “salvajes” que, a su parecer, no eran asimilables al proceso de modernización al que el país había ingresado por la acción que tanto la dictadura como la industria petrolera por ella *apapachada*, impulsaban.

De fomentar ante la opinión pública estas ideas de justificación a la invasión blanca de los territorios barí, se encargaron intelectuales “progresistas” y voceros gubernamentales a través de los periódicos de la época los que, por demás e insistentemente, se dedicaban a relatar terribles historias, algunas de ellas verdaderas pero que en su mayoría, no eran sino estrambóticos inventos sobre lo que denunciaban como “*salvajes ataques de los motilones*” en contra de indefensos obreros e ingenieros extranjeros en sus campamentos petroleros. Pero lo cierto de todo fue que los barí debieron responder a las acometidas de los invasores

---

<sup>16</sup> La última de las intentonas secesionistas la lideró el General Venancio Pulgar quien declaró la independencia del Zulia en 1900, enfrentándose al ejército de la República en una confrontación que duró algunos meses hasta su derrota y posterior confinamiento en la prisión del Castillo de la isla San Carlos. Una versión histórica del alzamiento de Venancio Pulgar ha sido presentada en forma novelada por Antonio Pérez Esclarín, *Venancio Pulgar, Caudillo del Zulia*, Maracaibo, 1990.

sobre sus territorios los que por el lado sur, eran penetrados en la búsqueda de yacimientos petroleros por parte de las transnacionales extranjeras y, por el norte -región de las más fértiles sabanas- estaban siendo usurpados por hacendados y colonos. Todo ello con el respaldo jurídico, político y militar del Estado venezolano y sus fuerzas armadas, actuando directamente o permitiendo de manera abierta la acción genocida de las empresas y de los hacendados. Así, dice el Padre Setién que:

*“...los barí, deben responder con flechas al bombardeo de los gobiernos, las razzias de los hacendados, la electricidad de alta tensión de las petroleras, la sal envenenada, el fuego, las balas. Hay historias que sólo Dios conoce pero que son terribles”<sup>17</sup>.*

Y más adelante señala:

*“A personas serias he oído contar cómo ellos presenciaron el pago de cinco bolívares por la oreja del barí. En la ranchería de Machiques se hacía esta transacción. Decenas de orejas barí, ensartadas en alambre eran compradas con el cínico fin de propiciar el exterminio barí.”<sup>18</sup>*

La referencia del Padre Adrián Setién es efectivamente corroborada por Ashibatri cuando, en una parte de su relación dice:

*“Cuando yo no existía pero ya existía mi abuelo y mi padre, a nuestro grupo, en su bohío, lo acabaron, los sobrevivientes huyeron y, entonces nació yo. Cuando yo era un niño, fui a visitar un bohío con mi abuelo. Uno que estaba en una montaña: Kirondakaëg. Cuando llegamos estaban todos muertos. Los hombres con disparos en la cabeza y, las mujeres, con estacas metidas en su sexo. Esto fue por los años cincuenta. Esto lo vi yo cuando era niño.”*

Como vemos, no sólo Dios ha sido testigo de los horrores del genocidio cometido contra un pueblo en total desventaja numérica y militar. Antonio Ashibatri, ñatubay de la comunidad de Bakúgbarí ha sido testigo de excepción de esta masacre que continua y

---

<sup>17</sup> P.A. Setién P., Los barí, p.24-25

<sup>18</sup> Ibidem, p. 24-25

sistemáticamente, el Estado venezolano ha venido ejecutando. En todo caso, nos queda claro que,

*“Desde 1910 hasta 1960 los barí, tanto de Venezuela como de Colombia, se enfrentaron a una lucha frontal por la defensa de sus tierras contra las compañías petroleras extranjeras y contra los colonos que venían poblando los espacios aledaños a las vías de penetración e instalaciones petroleras”<sup>19</sup>.*

A fines de los años cincuenta, en el costado venezolano de la Sierra de Perijá, las transnacionales petroleras al no localizar yacimientos lo suficientemente rentables como para instalarse de manera definitiva en esos territorios, terminaron finalmente abandonando las exploraciones, dejando en actividad apenas dos yacimientos que aún en la actualidad continúan en producción, tales son: Campo Rosario y Campo Boscán. Sin embargo, a su retirada, no sólo dejaron una mortandad indígena nunca reconocida por el Estado y mucho menos por las transnacionales petroleras, sino que también y para continuidad de la guerra, dejaron el campo abierto para que hacendados y colonos dieran rienda suelta a su invasión, pues tal como dice Ashibatri:

*“El blanco ha aprovechado lo que el barí siembra: el plátano, la yuca, la auyama y, como nuestras tierras eran buenas, los blancos llegaron con casas y ganado ocupando las tierras que ya nosotros habíamos sembrado. (...). Donde sembraba el barí, ahí llegaban los blancos y se quedaban con las cosechas del barí. Si había yuca, él se quedaba con la yuca. Venían detrás del barí siguiéndole las huellas, hasta que lo conseguía y, luego que lo conseguía, lo mataban. A todos los mataban. Luego, se devolvían por el propio camino de los barí”*

De allí que, al final del proceso de intervención e invasión realizado por las transnacionales petroleras, hacendados y colonos, tanto el pueblo como el territorio barí no podían ser los mismos, ya que la guerra no sólo había ocasionado una drástica reducción

---

<sup>19</sup> L. Portillo, Ibid.,p. 1



poblacional producto del genocidio ejecutado en su contra, sino que sus territorios habían terminado por igual, tajantemente reducidos. Así, de unos 16 mil km<sup>2</sup> que este pueblo poseía para 1900, al momento del retiro definitivo de las petroleras en 1950, el mismo había sido reducido a unos 7500 km<sup>2</sup>, aproximadamente<sup>20</sup>.

Tal como recuerda Ashibatri:

*“Ya para ese momento quedaban muy pocos barí. (...) Entonces vinieron los chibagyi y nos dijeron que hiciéramos la paz con los blancos, fue cuando llegaron los barbudos, los curas. (...) Ahora, nos encontramos rodeados. Blancos por todos lados. La historia se repite y la guerra puede volver a repetirse. (...) Ahora, en la actualidad, puede volver a suceder. (...) Los barí podrían volver a la violencia otra vez, como en los tiempos de antes por lo de las minas, por lo del carbón”*

En efecto, a comienzos de los años 60 sacerdotes de la orden de los Capuchinos lograron entablar relaciones con los barí, quienes agotados, diezmados y prácticamente errantes, ya que la mayoría de sus casas colectivas habían sido quemadas y sus tierras usurpadas y ocupadas por colonos y hacendados, decidieron hacer la paz con *los blancos* a través de la mediación de los religiosos. Sin embargo, este proceso realmente se da inicio a partir del contacto que el antropólogo Roberto Lizarralde logra establecer con ellos. Contacto que bien vale la pena mencionar, pues el mismo se produce por mediación de un importante objeto cultural para los barí.

Así, debemos antes decir que uno de los trabajos más importantes para la cultura barí en el tiempo *cuando no habían los blancos*, era el dedicado a la elaboración de las ollas de barro. Actividad que siendo particularmente realizada por las mujeres, involucraba de manera singular a los hombres, puesto que éstos no sólo se encargaban de viajar hasta los

---

<sup>20</sup> Todas las referencias a las reducciones territoriales sufridas por el pueblo barí, se basan en los estudios realizados por el Antropólogo Roberto Lizarralde quien, tal como relataremos más adelante, se convirtió en uno de los primeros blancos (*labaddó*) con quienes los barí pactaron la paz a comienzos de los años sesenta.

lugares donde se localizan las minas de arcilla, recolectar la suficiente y traerla a la comunidad, sino que mientras duraba el proceso de elaboración por parte de las mujeres, éstas no podían ser tocadas por sus maridos, es decir, las relaciones sexuales quedaban suspendidas, pues, se entendía que las mismas tal como la presencia del periodo menstrual, provocaría la ruptura de la vasija en el momento de su cocimiento en el horno subterráneo que, de igual manera, correspondía construir a los hombres.

Durante este tiempo, las conversaciones entre las parejas se dan con la discreción de una voz muy baja y, a veces, sólo mediante gestos compartidos. Los hombres ejecutan todas las actividades que les corresponden dentro del proceso de confección de las ollas sin necesidad de ninguna orden expresa y, hasta con cierta parsimonia, luego de lo cual, se apartan con delicadeza, dejando en manos de las mujeres la artesanal labor que ellas ejecutan, igualmente, en silenciosa concentración.

De hecho, mientras dura el proceso, los niños son atendidos por la abuela, de tal forma que el recogimiento en la labor que realiza la hacedora de ollas, no pueda ser contrariada, ya que una pérdida de la atención no sólo daría como resultado un utensilio mal hecho e inservible, sino que efectivamente la olla de barro es representativa de uno de los *haceres* más trascendentales a la mujer barí, el arte que explaya en su diseño, el riesgo que asume de acuerdo al tamaño y volumen que su mente y corazón visualizan, lentamente ha de brotar durante su confección como representativa de la solidez con que asume las restricciones establecidas, se constituyen en indicativos de su condición y estima dentro de la comunidad. Vale decir, la olla una vez terminada será la expresión de su creadora, pues en ese momento, ella es la madre que crea y moldea un ser de la tierra misma. En este

sentido, la olla deja de ser una pieza utilitaria, en lo fundamental, cobra vida como un nuevo miembro de la comunidad que con su presencia y figura, habla de su creadora.

Como es posible apreciar, el proceso de elaboración de las ollas de barro amerita, no sólo una cierta cantidad de días de trabajo y una enorme concentración de sus realizadoras; sino también de la participación efectiva y casi ritual de toda la familia en su conjunto; por tanto, es de comprender que su confección sólo sea posible en el contexto de una relativa paz comunitaria. Vale decir, durante todo el periodo de guerra contra la invasión de sus territorios; en medio de la persecución genocida de la que eran víctimas, esta labor quedó totalmente suspendida y, en consecuencia, la olla de barro (objeto de importancia fundamental para la vida familiar), desaparecía en la misma y dramática medida en que desaparecía el territorio y la paz del pueblo barí.

Pues bien, cuenta Ashibatri que “*En este tiempo ya no venían los blancos por el río o por la tierra, sino por el aire...*” Así, en la búsqueda de un contacto pacífico con los barí, el antropólogo Lizarralde y también los sacerdotes capuchinos, lanzaban desde helicópteros en los que sobrevolaban las zonas donde divisaban o, calculaban podían encontrarse grupos barí en desplazamiento: comida, dulces, sal y, sobre todo, ollas de metal.

Fue precisamente la olla de metal, capaz de resistir la caída desde las alturas, el objeto que, de alguna manera, hizo posible el contacto y posterior sello de una paz con *los blancos* que ya los barí buscaban, pues “*los Chibagyí nos dijeron que negociáramos la paz...*”. Y entendemos que esto fue así, puesto que ya lo hemos dicho, para la cosmovisión barí una de las significaciones más importantes de la olla como creación cultural es, precisamente, la de constituir un símbolo de paz y tranquilidad comunitaria que, a fin de cuentas, era a lo que los barí aspiraban retornar a toda costa, ya que no sólo requerían de

una urgente reconstrucción de sus vidas, asoladas, desarraigadas y virtualmente destruidas por, entre otros desastres, la pérdida de sus espacios territoriales; sino también, por elementales razones de sobrevivencia que estaban conscientes, permitirían la persistencia de su cultura y, no es de obviar, la continuidad de su lucha de resistencia.

De tal manera que, la presencia de la olla de metal, lanzada por los labaddó desde el cielo, representó para los barí la palabra cierta con la que *los blancos* expresaban, igualmente, su disposición a la paz. En efecto, según relata Antonio Ashibatri y otros barí que estuvieron presentes en el momento del contacto con el antropólogo Lizarralde (quien dicho sea de paso, se dio a conocer entre los indígenas con el nombre de “Boves”<sup>21</sup>), entre las cosas que los barí llevaron a esa reunión se encontraba, precisamente, una de las ollas de metal lanzadas. Luego de terminada la reunión, algunos barí presentes pidieron a “Boves” que, para el próximo encuentro, trajera consigo más de esas ollas metálicas que en ese momento de reconstrucción comunitaria les eran realmente necesarias. Entonces se hizo la paz.

No obstante, tal como dice Ashibatri: *“Los barí podrían volver a la violencia otra vez, como en los tiempos de antes, por lo de las minas, por lo del carbón”*, pues, en efecto, a partir de los años 80, luego de culminados los estudios sobre los espacios de la Sierra de Perijá, quedó claro que en casi la totalidad de su extensión, desde su entronque al sistema

---

<sup>21</sup> Hasta ahora, no hemos podido comprender el por qué de la decisión del antropólogo Lizarralde, de origen español, en presentarse y hacerse llamar “Boves” entre los barí. José Tomás Boves fue un personaje oriundo de los llanos venezolanos, quien en tiempos de la guerra de independencia, logró organizar un ejército de negros cimarrones y campesinos pobres, con quienes se levantó en contra del ejército patriota de Bolívar hasta derrotarlo. Boves y sus hombres tomaron Caracas, sellando con ello la llamada “derrota de la Primera República”. Sin embargo, Boves enfrentó igualmente al ejército español, de tal manera que para Boves, tanto los ricos blancos criollos encabezados por Bolívar, como también los blancos peninsulares representantes del poder del rey de España, eran enemigos a los que había que derrotar. Para más información sobre este personaje puede consultarse la novela histórica: “Boves, el urogallo” del historiador Francisco Herrera Luque. Monte Avila Editores, Caracas, 1975.

montañoso andino en el sur, hasta su final en la base de la península de La Guajira, el subsuelo de la sierra perijanera a ambos lados de la frontera colombo-venezolana es un gran reservorio de minas de carbón y otros minerales apetecidos por las transnacionales energéticas.

A partir de ese momento y hasta el presente, este mineral es el motivo que impulsa las nuevas ambiciones de “*los blancos*” labaddó, y, por supuesto, el umbral de un nuevo periodo de confrontación que, por sus apetencias, tanto el Estado venezolano como las transnacionales mineras con él asociadas, están dispuestos a liquidar los últimos espacios territoriales bari, en los que precariamente han logrado sobrevivir y, con extraordinario esfuerzo, reconstruir sus comunidades de acuerdo a la reconfiguración de su ancestral cosmovisión y persistencia en su memoria.

Ciertamente a partir de los años 80 los diferentes gobiernos venezolanos, incluido el actual, a través de la Corporación para el Desarrollo del Zulia (Corpozulia) han venido otorgando en concesión los diferentes lotes carboníferos existentes en la región de la Sierra y, que en lo que corresponde al costado territorial bari, cubre aproximadamente el 50% del último reducto de tierras que este pueblo posee en la actualidad. La mayoría de ellas, re-habitadas o recuperadas, pues a lo largo de los años y luego de finalizada la guerra contra petroleras y hacendados, éstos fueron lentamente regresando a sus antiguos lugares, que sin duda persistieron marcados en su memoria a través de la imagen de los destruidos y ahora inexistentes, bohíos o casas colectivas. Dice Ashibatri:

*“De nada le ha servido a los blancos que durante mucho tiempo hayan matado a los bari, pensando que el bari se iría de su tierra. Pero allí mismo donde los mataron, donde mataron a su familia, allí siguen viviendo los bari?”.*

Sin embargo, en esta nueva arremetida contra sus últimos reductos territoriales, las acciones del Estado son mucho más sofisticadas pero no por ello menos letales. Así, si durante el periodo de la invasión petrolera las acciones se ejercían bajo la orientación del directo exterminio; en la actualidad, se trata de una eliminación indirecta, que implica por una parte, el desconocimiento asentado legal y jurídicamente, de los derechos territoriales de los pueblos indígenas del país y, por el otro, que el Estado bajo el argumento de su soberanía sobre los recursos naturales allí existentes, se auto-concede la potestad de apropiarse del territorio de *los otros*, dejando a estas comunidades como única salida, la posibilidad de ser “democráticamente” desplazadas de sus tierras tradicionales.

En palabras de Ashibatri, se trata de que:

*“Ahora Ñayi (el gobierno) está matando al barí de otra forma: negándole la propiedad de su tierra, negándole los documentos sobre la tierra. Negando todo. (...) así lo mata ahora. Antes lo mataban con armamento, ahora lo matan abandonándole, negándole sus derechos”.*

Es claro que la negación de los derechos sobre sus territorios que dicho sea de paso, son previos a la existencia del Estado venezolano, se convierte en la expresión de la negación de la existencia misma de estos pueblos, lo que palabras más palabras menos, no equivale a otra cosa que a su invisibilidad y de allí a su eliminación física y espiritual, no hay nada más que un paso, pues la negación de hecho y derecho del *otro*, lo que pretende es desaparecer la contradicción que impone su presencia-existencia.

Esta visión acerca de los pueblos indígenas, es necesario decirlo, en Venezuela como en el resto de América Latina, ha sido compartida por todas las corrientes ideológicas que dicen representar los diferentes gobiernos que han detentado el poder del Estado. Es así como tanto para gobiernos de corte social-demócrata, como los de orientación demócrata

cristiana y, hasta del actual, autodefinido como “revolucionario” de izquierda socialista, existen según ellos, unos supuestos derechos inherentes al Estado que impone el interés nacional, que siempre ha de ser colocado por encima de las minorías que con su sola existencia, constituyen factores de oposición al “progreso” y “desarrollo” aspirado y apetecido por esas mayorías invocadas como representativas del “interés” mayoritario.

En todo caso, sobre lo que queremos llamar la atención es en el hecho cierto de que, tanto para unos como para otros -aparentemente diferenciados ideológicamente- eso que llaman “interés nacional”, siempre priva por sobre los intereses de los pueblos indígenas venezolanos, quienes por esa vía son convertidos en *enemigos* de ese pretendido interés y, por tanto, les ha de ser impuesto aún a costa de su liquidación como pueblos, lo que por demás, unos y otros dicen defender.

Pero he allí que, la *necia* terquedad en sobrevivir y persistir en su diferencia como pueblos, es lo que nos lleva a coincidir con Antonio Ashibatri al sostener que, en efecto, las condiciones para el reinicio de un nuevo proceso de confrontación en la lucha de resistencia barí por la defensa de sus últimos espacios de vida están severamente planteadas. Dicho de otra manera: el tamaño de la amenaza y sus terribles consecuencias, de alguna forma, impulsa y da dimensión a la resistencia y lucha de los pueblos. En este sentido y, muy a pesar del anhelado deseo barí, los antiguos instrumentos musicales deberán continuar guardados, han de seguir esperando ese tiempo en el que nuevamente puedan cantar a la paz, como *cuando no habían los blancos*.

#### 4.2.2.- *La Leyenda de la madre de agua: memoria añú del despojo de sus aguas.*

**H**abiendo declarado la guerra a los europeos que ejercían su dominio en la región, avasallando a la población autóctona, controlando férreamente la navegación, apropiándose del producto de la pesca y, sobre todo, del comercio de la sal, Nigalee, líder de los añú de la isla *Asaaparaa* (Zapara), decidió hablar con *Amana Keichikarü* (*la Madre Luna*) y pedir su ayuda para poder enfrentar con éxito a los poderosos y bien armados extraños.

Luna escuchó sus súplicas y envió en su auxilio a tres de sus hijas. Fue entonces que en las aguas de la Barra comenzaron a verse tres enormes *Madres de Agua* (*amanawuinkarü*), que con sus grandes cuerpos atacaban a las embarcaciones europeas que intentaban atravesar la Barra para ingresar al lago, golpeándolas hasta voltearlas o haciéndolas encallar. Luego de lo cual, se tragaban enteras a sus aterradas y desesperadas tripulaciones.

La noticia de las Madres de Agua y la desaparición de navíos y tripulaciones completas, obligaron a las autoridades españolas a prohibir el tránsito de sus barcos por esa vía por un largo tiempo. Los añú celebraron su victoria y por algunos años disfrutaron de esas aguas en paz. Sin embargo, transcurrido un tiempo, las Madres de Agua que permanecían en el lugar se habían quedado sin nada que comer, pues ya no había embarcaciones europeas que destruir para saciar su apetito. Entonces, impacientadas por el hambre, aquellas que antes habían sido la salvación frente al dominio europeo, ahora atacaban las pequeñas canoas de los añú convirtiendo a éstos en su nuevo alimento.



Desesperado por el terrible vuelco de los acontecimientos, fue Nigalee a hablar de nuevo con Amana Keichikarü, esta vez para pedirle se llevase a sus hijas. Luna escuchó la petición y decidió dar a Nigalee el secreto con el que podría acabar con las hambrientas serpientes, sus hijas; no obstante, le advirtió que ya no podría volver a pedir nueva ayuda para enfrentar a los blancos. De ahí en adelante y por sí mismos, debían enfrentarlos en su momento. Nigalee, sin más remedio, aceptó. Así, y ya con el poder del secreto, zarpó en busca de las Madres de Agua para acabarlas.

Dicen que encontró Nigalee a la primera de ellas por los lados de isla Maraka y, usando el secreto, la desapareció de inmediato. Luego, buscó y encontró a la segunda por los rincones de isla de Toas y así igualito también acabó con ella. Pero la tercera, al ver cómo Nigalee hizo desaparecer a sus hermanas, velozmente se ocultó en las profundidades de isla Zapara y, de esta manera, logró escapar al conjuro mortal de su perseguidor, siendo así que nunca jamás pudo ser encontrada.

Enterados de la desaparición de las Madres de Agua, los europeos regresaron al lago. Nigalee guerreó con ellos hasta su muerte a manos de un tal Pedro Pacheco. Fue cuando los añú huyeron, internándose en las inmediaciones de Karoo. Según cuentan, este lugar lo hizo la Madre de Agua sobreviviente al cubrir con su gigante cuerpo un hoyo del mundo, formándose así la laguna. Por eso se sabe que, si algún día la Madre de Agua se muda de lugar, la laguna Karoo desaparecerá con todos sus espejos, mudándose al mismo sitio donde vaya la serpiente. Esto cuentan los viejos. Por ellos esto sabemos ahora nosotros.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Versión nuestra sobre el relato de Flor María Luzardo de la comunidad añú de Nazareth, El Moján. 1991.

El relato anterior constituye uno de los tantos episodios que componen el gran Canto de a'inmatualee. Su interpretación, suele ser encadenada por uno o varios relatores a la narración de otros eventos y aventuras, así como de sucesos históricos más recientes, de tal manera que, esta cadena de acontecimientos ejecutados mediante el canto (areei), son los que en su conjunto ha permitido a los añú, llevar el registro que mantiene viva en su memoria lo que muy bien puede ser considerado como la historia general de los hombres de agua.

Ahora bien, el evento en cuestión hace referencia al momento en que al parecer, una ruptura en las relaciones se ha producido entre los añú y los blancos europeos en pleno periodo colonial. El hecho está marcado en el canto con la mención al dominio avasallante por parte de los europeos, evidenciado en el establecimiento por las autoridades coloniales de un férreo control sobre la libertad de navegación, la apropiación de la pesca y el comercio de la sal, todas ellas actividades fundamentales para los añú.

Se sobreentiende que, por un periodo determinado y antes del establecimiento de los controles coloniales antes mencionados, desde la perspectiva añú del *cortar/compartir* las aguas, la presencia extranjera no se había manifestado hasta ese momento como una contradicción que significara un peligro real para su cultura. Esto es así porque, por una parte, el proceso colonizador estaba dirigido, fundamentalmente, al establecimiento de dominios en tierra firme, por lo que en diversas oportunidades los mismos añú y también los wayuu, se prestaron como guías o baqueanos de los europeos, quienes así lograban penetrar territorios que les eran totalmente desconocidos e inhóspitos. Pero también, igualmente hemos dicho, que la idea añú de las aguas como gran madre que no pertenecen a nadie y, por tanto, imposibles de ser sometidas a control y dominio alguno, genera en la

cosmovivencia añú un estado de tolerancia que se constituye de hecho, en expresión concreta del principio del *cortar/compartir las aguas* que efectivamente orienta su cosmovisión.

En este sentido, el relato deja claramente establecido que es a partir de la implantación del poder colonial en la cuenca que los europeos muestran su pretensión de dominio sobre las aguas, es cuando se produce la ruptura del *cortar/compartir*, principio que hasta ese momento había servido de base a las relaciones de los añú con los extranjeros, iniciándose de esta forma el conflicto y la guerra.

Las ideas anteriores pudieran ser corroboradas a través de las noticias de cronistas acerca de la vida misma del personaje central del relato. En efecto, Nigalee, personaje que en éste y otros episodios destacados del canto de *a'inmatualee* aparece liderando la confrontación al dominio extranjero sobre las aguas de los añú, se sabe que siendo niño fue entregado en señal de alianza por sus padres, al Capitán español Alonso Pacheco<sup>23</sup>. Así, Nigalee se levantó en casa del conquistador, entendiéndose como “hermano” de crianza de Pedro Pacheco, hijo de Alonso, pero quien posteriormente, le aprehendería y le daría muerte en la horca por su rebelión<sup>24</sup>.

Vale decir, la rebelión que encabeza Nigalee se produce no sólo en contra de los controles, apropiación y despojo que los europeos hicieran de los productos de su labor: la pesca y la sal, sino más precisamente, por su pretensión de asumirse como dueños de las

---

<sup>23</sup> Aún en la actualidad, es costumbre entre los añú y otros pueblos indígenas de la cuenca, la entrega de uno de sus hijos predilectos a aquellos con quienes se pretende establecer una sólida alianza. La confrontación entre “hermanos” forma parte de otro de los episodios de la Guerra de Nigalee en el canto de *a'inmatualee*. Sobre este capítulo y con partes del canto en traducción bilingüe, se puede consultar mi trabajo: Tradición oral y construcción de la historia en: *El camino de las comunidades*, Editorial Redez, México, 2005.

<sup>24</sup> Sobre la rebelión de Nigalee se puede consultar: Fray Pedro Simón, Noticias Historiales de Venezuela, III Tomos. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1992.

aguas y, por tanto, la demostración de su indisposición a *compartirlas*, lo que ponía en evidencia su irrespeto y violación de la alianza con ellos establecida y refrendada, nada menos que con la entrega del *predilecto o, favorito hijo del lugar*, que es exactamente la traducción de Nigalee en la lengua de los añú.

Por su lado, para las autoridades coloniales en la cuenca, el control de la navegación tanto en las aguas interiores del lago como en las costas del mar Caribe próximas a las ciudades de Coro y Maracaibo, resultaba una cuestión de estratégica importancia. Ello no sólo desde el punto de vista de la necesidad de una estricta vigilancia y administración de la producción económica en una región, que a diferencia de otras partes del continente, mostraba poseer una escasa -por no decir ninguna- riqueza mineral como el oro y la plata, sino que también, para ese momento resultaba fundamental ejercer esa supremacía desde el punto de vista militar ante las continuas y cada vez más atrevidas incursiones de navíos ingleses y franceses en acciones de piratería y contrabando que, sin lugar a dudas, habían estado minando el poder económico y militar de España en la región.

En todo caso, el relato deja claro por una parte lo que desde la perspectiva añú representa y constituye ese particular momento de su historia; pero a su vez, el texto nos permite inferir la radical diferencia de cosmovisiones que se hacen expresas en la singular interpretación que del mismo momento histórico, ambas y diferentes culturas son capaces de producir. Así, lo que para una constituye una ruptura de la alianza establecida sobre la base del *cortar/compartir las aguas*, convicción que se han encargado de refrendar con la entrega al aliado (español) de su *predilecto hijo del lugar* (Nigalee); para la otra, la circunstancia no es más que parte casi *natural* e inevitable de *su* lucha por la hegemonía en el contexto del mercado mundial. Dicho de otra manera, lo que para los añú significó una

ruptura del principio del *cortar/compartir* como sustento de la convivencia local y, por tanto, de la alianza por la que habían entregado a *su hijo favorito*; para la cultura europea dominante y sus autoridades coloniales, no representó sino la urgente necesidad de imposición de *su* hegemonía sobre lo que consideraban *su* espacio conquistado y, por tanto, entendido como indiscutiblemente propio.

Luego de la derrota de Nigalee, los añú se dispersan en diferentes regiones del mismo lago, la mayor parte huye hacia las inmediaciones del río Limón (*Wasaalee*), que en su descenso al lago, forma la actualmente conocida como laguna de Sinamaica (*Karoo*). En este lugar de escaso o ningún tránsito por parte de los europeos, se ocultan, ya que sus espesuras de manglares y eneales, además de la poca profundidad de sus aguas que no permite la navegación sino en canoas o muy pequeños veleros, convierten al lugar en un sitio casi inaccesible. Podemos decir que allí, los añú logran mediante un proceso de etnogénesis, reconstruir sus comunidades, reconfigurándose en su propia cosmovisión y cosmovivencia, sobreviviendo en sus formas de vida y organización hasta el presente.

Por otro lado, durante casi todo el siglo XVIII las incursiones piratas en el lago de Maracaibo se hacen cada vez más comunes y desastrosas para los españoles y blancos criollos de la cuenca. De igual manera, las actividades de contrabando, que tanto indígenas como europeos desarraigados y, aún “ilustres” miembros de las clases pudientes locales realizan con mercantes franceses, ingleses y hasta holandeses, preocupan sobremanera a las autoridades coloniales centrales, las que no encuentran forma expedita de someter a su control a una región que se hace cada vez más ingobernable y autónoma.

Es por esta realidad de ingobernabilidad y autonomía, indirectamente confrontada con el poder colonial central, por lo que puede decirse que, tanto las incursiones piratas

(causa exógena), como las operaciones de contrabando practicadas en mayor volumen y abierta contravención de imposiciones imperiales por blancos criollos de la región (causa endógena), contribuyeron de alguna forma a que los añú lograran una parcial recuperación de sus espacios en las aguas del lago, especialmente las de la boca de la Barra.

En efecto, sus servicios como guías o prácticos de la zona, eran requeridos tanto por piratas como por contrabandistas, pues sólo con la ayuda de los añú, estos filibusteros lograban atravesar la angosta y traicionera Barra, haciendo posible su ingreso a las aguas interiores del Lago para poder atacar los puertos de Maracaibo y Gibraltar. Así, fue este saber de las aguas lo que convirtió a los nativos navegantes añú en elementos claves para las correrías de piratas como Henry Morgan, Sir Francis Drake, El Olonés y otros, que en más de una oportunidad pudieron saquear estas ciudades sin que el poder español tuviera oportunidad de contenerles y, por eso mismo, durante un largo tiempo, éstos fueron capaces de mantener en zozobra a la sociedad colonial de la cuenca.

Posteriormente, ya en el contexto de la guerra de independencia en el siglo XIX, los añú vuelven a tener una destacada participación. Esta vez, en alianza con la flota patriota que comandada por el Almirante Padilla que llegó en octubre de 1824 al lago de Maracaibo para librar la que se constituyó como la última batalla en la guerra de independencia de Venezuela. Nos referimos a la conocida como: Batalla Naval del Lago<sup>25</sup>, en la que la flota española fue liquidada, obligando al General Morillo, última autoridad imperial en el país y quien se encontraba sitiado en la ciudad de Maracaibo, a capitular frente al ejército patriota,

---

<sup>25</sup> Este episodio de la historia general añú, ha sido registrado tanto a través del canto tradicional de a'inmatualee como por las nuevas composiciones de este pueblo, las que han asumido el formato de la décima. Al final y, como anexo, presentamos la Décima sobre la Batalla Naval del Lago de Miguel Ortega (El Indio Miguel), poblador añú de la comunidad de Santa Rosa de Aguas, localidad palafítica muy próxima a la ciudad de Maracaibo.

sellándose con ello el triunfo de los independentistas y la definitiva derrota y expulsión del ejército realista de territorio nacional.

En lo que toca a los añú puede decirse que, fuera a través de alianzas con piratas, contrabandistas y malvivientes desarraigados de la sociedad colonial, así como en alianza con el ejército patriota, este pueblo más que buscar cobrar venganza sobre sus antiguos y visibles opresores, lo que perseguía a toda costa y por cualquier vía, era recuperar el espacio territorial de las aguas del que había venido siendo despojado a lo largo de siglos de conquista y colonización.

Entonces, es de esta manera como para mediados del siglo XIX nos encontramos con que los añú habían logrado volver a navegar libremente, pescar e instalar nuevos poblados palafíticos en lugares, que se supone de acuerdo al canto, la antigua Madre de Agua (sobreviviente al conjuro de Nigalee), había logrado formar con su cuerpo los espacios de agua y tierra de manglares, posibles de habitar tanto en el interior del lago de Maracaibo como en sus ríos afluentes.

Llegamos así a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Momento espectacular para el país pero, al mismo tiempo, terrible para los añú, ya que es el periodo en que se produce la explosión de los más grandes pozos petroleros en la costa oriental del lago y, con ello, la vorágine petrolera del Estado y las grandes compañías en la cuenca del lago. Es en este periodo, ya lo hemos dicho, cuando todo el territorio del estado Zulia (incluyendo muy particularmente los 14 mil km<sup>2</sup> cubiertos por las aguas del lago), es cartográficamente cuadrículado y, casi como las rebanadas de un pastel, sus porciones son entregadas en concesión a las compañías para su exploración y explotación petroleras; por

lo que, de nueva cuenta, los espacios territoriales de agua del pueblo añú pasaban ahora, por disposición del Estado-nación venezolano, a manos y control de extranjeros.

Esta cuadrícula a la que hacemos referencia, al contrario de lo que pudiera pensarse como natural, no se trata en modo alguno de una abstracción o diseño imaginario; sino que se traduce en un fraccionamiento precisado por las dimensiones mismas de cada uno de los pozos petroleros que bajo las aguas del lago, van siendo determinados y, por supuesto, demarcados según la “propiedad” concesionaria. De tal manera que, si bien es cierto no es posible ver linderos marcados con alambres de púa para señalar las fronteras entre los diferentes cuadros o pozos en el lago, muy cierto es que las compañías conocen muy bien sus límites, que de alguna forma van siendo trazados a través de los llamados taladros o plataformas de extracción, las que suelen colocarse sobre lo que constituye, aproximadamente y desde la superficie, el punto central del pozo en cuestión.

Ahora bien, cada pozo así demarcado va generando un radio de seguridad al mismo, espacio que de acuerdo a las normas legales de la concesión se convierte en área protegida de las transnacionales petroleras; en otras palabras, constituyen soberanía de los países de donde las concesionarias sean oriundas. Esto fue así hasta la nacionalización de la industria en 1975. Sin embargo, la normativa sigue estableciendo estas áreas como zonas de interés estratégico para el Estado y, por tanto, corresponde ahora a las fuerzas armadas nacionales garantizar la seguridad de tales áreas. Vale decir, nadie puede transitar (navegar), pescar y mucho menos construir poblados palafíticos dentro de las áreas protegidas o en concesión.

Finalmente, al dominio espacial que la industria petrolera ejerce sobre las aguas del lago, debemos añadir el hecho de que ésta no sólo se compone de pozos en explotación, sino que va acompañada de toda una infraestructura conformada por los puertos de



embarque del crudo; la red de oleoductos; los muelles y atracaderos de las naves para el transporte del personal y, sobre todo, los sitios de anclaje para barcos internacionales que en un volumen considerable y de manera permanente, se movilizan por casi toda la geografía del lago.

Como es posible apreciar, la industria petrolera ha copado la casi totalidad del espacio de las aguas del lago, desplazando de las mismas y casi de forma definitiva a las poblaciones añú y otros pescadores artesanales, de sus tradicionales lugares de captura, los que cada vez son más escasos, pues a este dominio territorial de la industria no hay que dejar de agregar los nocivos perjuicios ecológicos a ella asociados y, que de manera determinante, han venido contribuyendo a lo largo de los años de explotación del crudo, a la significativa reducción de los cardúmenes, así como a la desaparición de especies que otrora constituían piezas importantes del sustento diario añú.

Así, por sólo mencionar dos de los efectos más nocivos y evidentes sobre el ecosistema del lago provocados por la industria petrolera, debemos señalar en primer lugar el drástico cambio en las aguas, impulsado por las acciones de dragado en la llamada Barra de Maracaibo. Esto quiere decir que, dada la poca profundidad de las aguas en la boca de entrada al lago, para permitir el constante ingreso de los numerosos barcos de gran calado hacia los puertos de embarque ubicados en las poblaciones de Cabimas y Puerto Miranda se hace necesario que permanentemente, se realicen trabajos de dragado o desplazamiento de los fondos de arena en esa zona, construyendo una profundidad ficticia que convierte el paso en una especie de pista o carretera acuática, por así decirlo.

El dragado provoca entonces que las aguas del mar, antes contenidas por el mismo lago, penetren ahora libremente hacia su interior, generando con ello la formación de una

especie de cono salino que invade el lago casi hasta su centro, lo que ha transformado de manera casi definitiva las condiciones de sus aguas interiores, que al hacerse saladas, no sólo desfiguran su esencial condición de ser nuestro reservorio de agua dulce, sino que sus aguas han cambiado drásticamente su PH en una magnitud que, consecuentemente, ha provocado la desaparición de especies incapaces de tolerar tal cambio.

En segundo lugar, la red de oleoductos que como una inmensa tela de araña domina las profundidades del lago en buena parte de su extensión, comienza lógicamente a evidenciar su deterioro, luego de más de un siglo de operaciones petroleras. Debido a tal situación, es común que en años recientes ocurran los “accidentes petroleros” (como les llama la industria), y que no son otra cosa que la ruptura de tuberías al interior del lago, provocando con ello grandes derrames de crudo, que inmediatamente, sube a la superficie generando graves daños a la ecología y a la avifauna acuática del lago, pero también a los pescadores añú, puesto que sus artes de pesca son dañadas por estos derrames y, sobre todo, por la inmediata liquidación de sus nichos de pesca, ya que una vez que se produce el derrame éstos desaparecen por un tiempo indefinido, pues las piezas que no perecen por el derrame buscan huir del lugar y no regresan a él hasta que las condiciones del espacio, naturalmente, se restablezcan como hábitat propicio a su existencia.

A estas dos referencias, por sí mismas altamente negativas y, que el desarrollo de la industria petrolera ha propiciado en el lago de los añú, habría que sumar otras no menos nocivas y constantes. Por lo que, a pesar de que no queremos desviarnos del objetivo de esta tesis, consideramos nuestro deber por lo menos mencionar que a la actividad petrolera se le ha de sumar la de la industria petroquímica que, en sus operaciones, ha sido tanto o más perniciosa que la petrolera, muy a pesar de que su presencia en la región es muchísimo

más reciente. Ello, porque la masiva utilización de mercurio en sus actividades y, que luego de convertido en desecho, es sistemáticamente lanzado por sus operadores directamente a las aguas del lago, lo que de acuerdo a algunos trabajos de investigación al respecto, pudiera estar directamente relacionado con la proliferación de nacimientos de niños *anaencefálicos* en la costa oriental del lago y, cuya estadística ha sido tan elevada, que ha colocado a esta región como la primera en el mundo donde se produce el más alto porcentaje de niños que nacen sin cerebro<sup>26</sup>.

Ahora bien, es necesario decir que, si bien la industria petrolera ha copado en gran parte los espacios de las aguas del lago; por su lado la industria petroquímica ha buscado ocupar otros, tal vez más trascendentales a la visión añú. Ciertamente, la llamada Ciénega de Los Olivitos en la costa oriental del lago es el lugar que de acuerdo a la cosmovisión añú, posee un *hacer* que está directamente relacionado con la presencia en el mismo del llamado pato yagüaso, así como de otras especies de fauna y avifauna que, en determinados periodos, se convierten a su vez en impulsores del *hacer* de las comunidades añú, y que es en definitiva lo que induce a que en tales periodos, los hombres de agua hasta esos lugares se desplacen.

---

<sup>26</sup> Entre otros encontramos: L. Pineda del Villar, M. Martínez B., W. Delgado, M. Prieto C. y Y. Villasmil, *Epidemiología de malformaciones congénitas en el Hospital Pedro García Clara. Ciudad Ojeda, Venezuela*, Revista de Investigaciones Clínicas, Instituto de Investigaciones Clínicas “Dr. Américo Negrette”, Universidad del Zulia. Vol. 35, N° 1, Marzo, 1994, Maracaibo; Pineda del Villar L., Cedeño Rincón R., *Epidemiología de malformaciones congénitas. Parte II. Modalidad Caso Control*. III Congreso Latinoamericano de Genética, Caracas, 1989.; Sánchez O., Salazar A., Britto Arreaza A., Ramírez N. y Alvarez Arratia M., *Epidemiología de malformaciones congénitas en el Hospital Ruíz y Páez de Ciudad Bolívar: una experiencia de 10 años*. Revista Investigaciones Clínicas, Vol. 30, 1989; H. Moreno Fuenmayor y V. Valera, *Programa preventivo de defectos del nacimiento: incidencia de anaencefalia en Maracaibo. Periodo 1993-1996*, Revista de Investigaciones Clínicas, Vol. 35, N° 4, Marzo 1994; Pineda del Villar L., Navarro Serrano G, *Defectos del tubo neural en el Hospital Pedro García Clara*, Revista de Investigaciones Clínicas, N° 34, 1993; Avila Mayor A., Cardozo J., *Anaencefalia, incidencia en un quinquenio (1984-1989) en el Hospital Adolfo Pons del I.V.S.S. Maracaibo*, Revista de Investigaciones Clínicas, N° 30. Suplemento 1, 1989. Anexamos al final, un extenso reportaje periodístico denunciando este grave problema.



Mapa N° 7. Puertos e Industrias que han provocado el desplazamiento añu en su espacio territorial del lago.

Efectivamente, a diferencia de otros lugares en el lago, sitios como la Ciénega de Los Olivitos se convierten en verdaderos espacios de contienda, ya que si para la industria petroquímica son sólo parajes “idóneos” donde lanzar sus tóxicos desechos de mercurio (lo que dicho sea de paso, implica no sólo su muerte como nicho de especies fundamentales para el ecosistema, sino una expresa condena a muerte del pueblo añú, auspiciada y ejecutada directamente por las industrias del Estado venezolano), como contrapartida, para los añú estos lugares se constituyen en los más defendidos y disputados toda vez que, tal como mencionamos en capítulos precedentes, están estrechamente vinculados a elementos fundacionales de su cosmovisión que esta cultura se niega, abierta y decididamente a abandonar.

En todo caso, es claro que el desarrollo de la industria petrolera y sus aledañas (petroquímicas, de cemento, portuarias, etcétera), ha provocado un sistemático proceso de desterritorialización de los espacios que ancestral y tradicionalmente han pertenecido al pueblo añú. Esto equivale a decir que, la hegemonía como expresión propia del Estado venezolano, se ha venido imponiendo por encima y a costa de las cosmovisiones de los pueblos indígenas de la cuenca. Sin embargo, éstos pueblos, guiados por sus particulares perspectivas de comprensión del mundo, han sabido producir nuevas territorializaciones, es decir, han logrado territorializar nuevos espacios en el mismo contexto de la cuenca, manteniendo -a pesar del desplazamiento- los principios esenciales de sus cosmovisiones en la reconstrucción de sus territorios y que, para el caso añú, esta nueva territorialización se presenta siempre orientada por la idea del *cortar/compartir las aguas*, ya señalado como esencial en la configuración de su pensamiento.

A fin de cuentas, desde la conquista y colonización hasta nuestros días, el desplazamiento forzado ha obligado a los pueblos indígenas de la cuenca del Lago a territorializar nuevos espacios en los que, de alguna manera, buscan reconfigurarse en sus cosmovivencias con los reacomodos que con rigor el tiempo les impone, permitiéndoles reproducir y mantener su ancestral cosmovisión.

Es a este proceso al que algunos autores denominan como re-territorialización, el que no sólo implica la ocupación material de nuevos espacios, sino también y sobre todo, la etno-génesis de la cultura; vale decir, la compleja reconstrucción *nosótrica* de la comunidad territorial y cultural, pues toda re-territorialización siempre está unida al resurgir de la cosmovisión que ha dado origen a la cultura como tal en el tiempo y en el espacio.

Pero, al mismo tiempo, los pueblos indígenas de la cuenca del Lago han sabido resistir en la defensa de aquellos otros espacios que consideran irremplazables. Por tanto, su defensa se ha convertido, especialmente para los añú, en punto crucialmente definitorio de su futura existencia. Dicho de otra manera, representa la precisa expresión de lo que entienden como determinantes en la configuración de su cosmovisión y, por supuesto, de su consecuente cosmovivencia. En ese sentido, perder estos lugares significaría no sólo un nuevo desgarre en su espacio territorial, que de por sí atenta contundentemente contra su sustento material, sino que por sobre todo, conllevaría a un abrupto rompimiento de los hilos que unen espacio y memoria colectiva; espacio y *hacer* comunitario; espacio y visión del mundo. La ruptura de estos hilos unificadores que se manifiestan en el *nosotros* comunitario haría imposible una nueva re-territorialización y, por ende, la imposibilidad de persistencia de la cultura, lo que no puede traducirse sino como su definitiva desaparición como *hombres de agua*.

Es por estas razones que, sostenemos, en modo alguno pueden ser separados los espacios de las cosmovisiones de los pueblos que los territorializan. Ello porque el *hacer* mediante el cual se territorializa el lugar es con todo, el resultado de su diálogo con el mundo, con el lugar; vale decir, no se trata de una relación estrictamente material sino del complejo proceso por el que se construyen a sí mismos como *nosotros* comunitario al tiempo que construyen el territorio del *nosotros*. Así, la separación mecánica del espacio del *espíritu* de la comunidad que lo funda y habita corresponde más bien, a la visión que la llamada cultura mayoritaria occidentalizada trata de imponer, hegemónicamente, a los pueblos indígenas de la cuenca y del país, pues según el argumento central de esta mayoría supuestamente expresada a través del Estado-nación, el espacio es fundamentalmente un *recurso*.

Por el contrario, para los pueblos indígenas de la cuenca y, en particular para los añú, los lugares que entienden como propios, no resultan de la unidireccional selección y posesión debido a sus potencialidades económicas, sino al establecimiento de una alianza entre sujetos: los hombres y el mundo. La convicción de la existencia y el respeto por esta alianza con el lugar, es confirmada mediante formas de organización y uso del espacio congruentes a la ética que esta relación entre sujetos es capaz de proyectar, y la que a su vez, es continuamente expresada, refrendada, sostenida y transmitida a través de las relaciones orales con las que estos pueblos dan cuenta de su acontecer y devenir histórico.

Así, según el relato las *Madres de Agua* fueron enviadas por Keichikarü (*la Luna*) luego de su diálogo con Nigalee, confirmando de esta forma la alianza del mundo con los añú para la defensa del territorio. Por la misma razón, Keichikarü es capaz de entregar a Nigalee el conjuro con que puede destruir a sus hijas. Finalmente, la *Madre de Agua*

sobreviviente se convierte en marca del nuevo tiempo, ya que es su propio desplazamiento la marca del arrinconamiento al que fue obligado este pueblo desde ese momento histórico hasta el presente. Dicho de otra forma, al desplazarse la *Madre de Agua*, el lugar de agua y manglar de donde se muda desaparece; pero al mismo tiempo, dondequiera que se allegue de nueva cuenta *hará* nacer un nuevo lugar en el que los añú, por la misma alianza, pueden reconstruir sus vidas. Entonces, mientras la *Madre de Agua* no muera definitivamente, los añú vivirán eternamente, por lo que la alianza hombres-mundo representada en el destino de la enviada por Keichikarü está ligado al de los *hombres de agua*.

Para los añú, la defensa de sus lugares constituye a un mismo tiempo, la defensa de sus espacios de vida material, pero también la reafirmación de su alianza con el mundo, lo que en nuestro canto se expresa a través de la eternidad de vida de La Madre de Agua, símbolo de su persistencia como pueblo y viceversa. Por ello podemos concluir diciendo que, por espacios como éstos los añú y todos los pueblos de la cuenca, siempre estarán dispuestos a morir, ellos saben que aún muriendo, nacerán nuevamente. *Y volverán a morir y a nacer y a vivir nuevamente y, aún seguir muriendo y naciendo, porque en todo caso, para todos ellos, la muerte es mentira.*<sup>27</sup>



Foto N° 8. Comunidad de Senkaëg. Angel Oroño.

---

<sup>27</sup> Fragmento del relato acerca del origen de los Waraos del Delta del Orinoco.



### 4.3. El lenguaje del poder del Estado-nación.

#### 4.3.1. Nombrar el *vacío* o la negación de la *diversidad*.

**L**os nacientes Estados-nación que a mediados del siglo XIX surgen en todo el continente americano, emanan bajo premisas que la sociedad criolla, por una parte, hereda del pensamiento colonizador asimilado y asumido como propio y, por el otro, a partir de los nuevos postulados liberales de la modernidad. Así, por vía de la estructura colonial, se da por hecho que los Estados a construir se levantan sobre espacios territoriales heredados y, por tanto, de su indiscutible propiedad sobre los mismos. Por su parte, las ideas del pensamiento liberal moderno suponen la conformación del Estado como la libre reunión de voluntades individuales mediante un contrato sustentado en el principio de soberanía, expresada en principio a partir del reconocimiento de derechos individuales de los ahora *ciudadanos*; pero también, en la necesaria soberanía territorial sobre el espacio en que el nuevo Estado-nación se erige.

Sin embargo, ambas raíces parecen resultar de una misma originaria negación de la existencia de la diversidad; es decir, de la previa construcción de una noción de *vacío* sobre la cual se levantó todo el discurso de justificación del conquistador para su apropiación y sometimiento de estas tierras y de sus habitantes originarios. De esta manera, desde las primeras impresiones de América recibidas en Europa a través de las *Cartas de Relación* de Cristóbal Colón, aquellos seres con quienes el Almirante se topó en estas tierras eran, a veces, “*desnudos e inocentes*” (el hombre natural), “*buenos servidores*” (el hombre económico), “*de buen ingenio que apresto aprenden*” (el hombre social) y “*fáciles de convertir al cristianismo*” (el hombre religioso). No obstante, pesando por sobre todas ellas

se encuentra una percepción mucho más fundamental según la cual, estos seres que andan y viven “sin vestidos, sin armas, sin hierro, sin aparente religión, sin conocimiento del valor de las cosas, carecen de cultura”<sup>28</sup>. A estas primeras impresiones, aparentemente cargadas de cierta “benevolencia”, se sumarían otras mucho más terribles y justificadoras del genocidio. Así, en 1512 el fraile Tomás Ortiz señala:

*“Estas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades: (...) comen carne humana en la tierra firme; son sodométicos más que generación alguna; ninguna justicia hay entre ellos; andan desnudos; no tienen amor ni vergüenza; son estóolidos alocados. No guardan verdad si no es en su provecho; son inconstantes; no saben qué sea consejo (...) Son bestiales y précianse de ser abominables en vicios (...) No son capaces de doctrina ni castigo (...) No tienen arte ni maña de hombres”*.<sup>29</sup>

De esta manera, los pobladores originarios, a ojos de los conquistadores, eran seres vacíos de humanidad, tanto en su condición de “buenos salvajes” como en su índole *caribe*; en consecuencia, ese estado de *no-ser* que les fue atribuido como intrínseca esencia de razas inferiores les hacía incapaces para fijar propiedad sobre esos espacios que milenariamente, habían territorializado y al que los europeos, fortuitamente, habían arribado.

Es por esta vía de pensamiento, que en su momento Locke llega a decir en su Tratado de Gobierno: “*Let him (the man) plant in some inland, vacant places of América*”<sup>30</sup>, con lo que pretende establecer el supuesto derecho del hombre (europeo) a ocupar y colonizar las pretendidas *tierras vacías* de América, ya que a su parecer, se trata de un territorio que podía considerarse como jurídicamente *vacío* al no encontrarse poblado

---

<sup>28</sup> Citado por J. J. Arrom, *Las primeras imágenes opuestas y el debate sobre la dignidad del indio*, en: De palabra y obra en el Nuevo Mundo I, Imágenes interétnicas, Miguel León Portilla (Compilador), Siglo XXI, España, p. 68

<sup>29</sup> Citado por J.J. Arrom en *ibidem*, p. 71-72

<sup>30</sup> Citado por E. Lander, en: *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*, en: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, UNESCO/FACES/UCV, Caracas, 2000, p. 21

por individuos que respondieran a los requerimientos de su propia concepción, es decir, *a una forma de ocupación y explotación de la tierra que produzca, sobre todo, derechos y, antes que nada, derechos individuales.*<sup>31</sup>

Ahora bien, si a lo anterior le sumamos el hecho de una inimaginable diversidad cultural con la que se topan los europeos en el continente, que en gran cantidad de pueblos y lenguas, encuentran ocupando sus particulares espacios territoriales a lo largo y ancho de la geografía americana, no podían resultar sino en una abominable contradicción a la idea del conquistador, que se sostenía sobre la base de un mundo supuestamente homogéneo o, por lo menos, susceptible de llegar a serlo, bajo la orientación y dominio de una sola religión y un mismo orden económico-político que, se entendía divina y naturalmente establecido a su favor.

En este sentido, podemos decir que el proceso de *vaciamiento* de cultura, y por tanto de humanidad, ejecutado en su momento por conquistadores y colonizadores europeos sobre poblaciones y culturas amerindias, fue la correspondiente respuesta al hecho mismo de la diversidad cultural que confrontaba de manera directa su idea de la universal homogeneidad. Vale decir, ante la presencia de la diversidad, la dominación colonial sólo se auto-justificaba en la medida en que *el otro* era *vaciado* de su ser cultural; por esa vía, desaparecía a su interlocutor/interpelante, o mejor, al desaparecer al *otro* la homogeneidad, aunque ficticia, surge como reanimación de un espíritu en crisis, pues,

*“el concepto cristiano de civilización mundial llevaba implícito el vaciamiento de un Continente. Por un lado significaba comprender programadamente al Nuevo Mundo como Continente vacío de historia, de comunidades reales y de vida; por*

---

<sup>31</sup> Citado por E. Lander en Ob. Cit., p.21

*otro, suponía la instauración en ese mundo vaciado del principio lógico y universal de una identidad trascendente y absoluta: el Yo vacío, el sujeto colonizador”<sup>32</sup>*

Así pues, esta idea del *vacío* y la práctica del vaciamiento de culturas, resultó en una especie de pesada herencia ideológica para el proceso de conformación de las nacientes repúblicas que desde su origen, han sostenido y reproducido esa misma noción con que se levantó el discurso del imperio en su justificación de la conquista, despojo, apropiación y colonización del territorio americano. Es de este modo, que a la hora de la construcción de los Estados nacionales, el discurso con el que éstos se erigieron falsamente como estructuras unificadoras y, por encima de todo, homogeneizadoras de un pretendido *espíritu nacional*.

Por lo que muy a pesar de que la idea del Estado único y homogéneo, resulta una expresión directa del pensamiento liberal moderno, asimismo, puede muy bien ser traducida, en nuestro caso latinoamericano, como la manifestación de una continuidad del pensamiento colonial dentro de la nueva estructura de dominación política. Esto, sin lugar a dudas evidencia lo que Pablo González Casanova ha definido como *colonialismo interno*, ya que nuestros Estados nacionales han mantenido en el discurso y en la práctica, el vaciamiento y negación de la diversidad cultural que, se manifiesta en la existencia de los pueblos indígenas originarios que tercamente insisten en sobrevivir de acuerdo al ejercicio de sus particulares cosmovisiones y en sus propios territorios. Esto, muy a pesar de que ahora se encuentren enmarcados y bajo el dominio político de las clases en el poder de los Estados nacionales como parte de lo que éstos consideran espacio territorial de su soberanía económica y política.

---

<sup>32</sup> E. Subirats (1994), *El Continente vacío*, Siglo XXI Editores, México, p. 30

#### 4.3.2. El discurso del *vacío* en la Constitución Nacional venezolana.

**E**l discurso y la práctica del *vaciamiento* y negación de la diversidad de los Estados-nación liberal-modernos en América Latina, puede ser fácilmente detectable, tanto en la estructura de funcionamiento de los Estados mismos, como en los textos Constitucionales con que han sido fundadas y re-fundadas tales estructuras. Así, en lo que toca a las Constituciones Nacionales sobre las que se ha levantado y legitimado el poder del Estado en Venezuela, una somera revisión de las más importantes nos permitirán demostrar lo que consideramos una continuidad de la herencia de ésta idea original del pensamiento colonial, fortificada ahora por las ideas de la modernidad liberal.

En este sentido, es importante señalar que Venezuela como Estado-nación y, de acuerdo a la cantidad de textos Constitucionales por los que se ha regido, puede muy bien ser considerada como una República fundada y re-fundada en, por lo menos, unas veinticinco oportunidades si consideramos que a lo largo de nuestra convulsionada historia no menos de unos veinticinco textos Constitucionales han sido redactados y/o reformados de acuerdo a los deseos y aspiraciones de líderes que, circunstancialmente, han llegado a detentar el poder del Estado desde la separación de España, la Guerra de Independencia y el desprendimiento del proyecto de la Gran Colombia del Libertador Simón Bolívar.

Es por lo que, en este trabajo, nos referiremos muy particularmente a lo fundamental del contenido de tres de ellas sin dejar de mencionar al resto. Pero consideramos que son las Constituciones de 1858, 1961 y 1999, las que se corresponden a tres momentos históricos que, a nuestro parecer, resultan igualmente trascendentales en el devenir de Venezuela

como Estado-nación. Asimismo, porque tal como ya dijimos, el resto de los textos Constitucionales (así como otras reformas a textos constitucionales ya existentes), correspondieron más bien a alteraciones ordenadas por caudillos que, coyunturalmente, alcanzaron el poder y, por lo mismo, los cambios de contenidos fueron generalmente destinados a la legalización de la perpetuación del líder en el poder, lo que siempre resultó un tiempo breve; de tal manera que tales textos tuvieron una muy escasa trascendencia tanto para la sociedad venezolana en general y, como es de entender, mucho menos incidencia tuvieron para los apartados y diferentes pueblos indígenas del país.

Sin embargo, pudiéramos decir (y no exageraríamos), que en la totalidad de los textos constitucionales que se han sucedido a lo largo de nuestra historia republicana, se ha partido del principio de primacía de los derechos individuales como expresión de la ciudadanía dentro de la sociedad que de esta forma, se estima igualada en el discurso y dando por asentado la imposibilidad de cualquier derecho colectivo o comunitario. En este sentido, los pueblos indígenas estarían obligados a asumir estos mismos derechos individuales, para lo cual y antes que nada, deben renunciar a sus particulares cosmovisiones que por asentarse en principios *nosótricos*, se consideran una negación del individuo y por lo mismo, suelen representar una especie de estadio de *salvajismo incivilizado*. De manera tal que sólo integrándose a la cultura nacional (que en términos del lenguaje del poder del Estado no significa otra cosa que su desintegración como culturas diferentes), es como pueden ser sujetos de derecho y, por ende, acceder a la modernidad.

El propio Bolívar dicta una ley el 4 de octubre de 1820<sup>33</sup>, en la que confirma una idea suya esbozada en la Constitución de 1811, según la cual, al declarar la libertad ciudadana de los indígenas, éstos quedaban exentos de pagar el tributo que era propio a la dominación colonial. Asimismo, mediante la misma ley, las tierras de los antiguos resguardos indígenas debían ser distribuidas entre éstos por familia y como su propiedad individual; por tanto, a falta de ingresos monetarios los ahora propietarios individuales y, por su derecho ciudadano, podían arrendarlas a aquellos productores no indígenas que en igual condición de *libre negociación*, debían pagar en efectivo a su indígena arrendador. De esta manera, los *ciudadanos* indígenas podían obtener dinero como para contribuir a sufragar los gastos del Estado, especialmente en lo que se refería al pago de maestros y párrocos, que dicho sea de paso, continuaban ejerciendo el papel de apoderados de los indígenas.

Para Bolívar se trataba, por una parte, de producir el efecto de ciudadanía en las poblaciones indígenas, lo que intentaba lograr a través de la eliminación del antiguo tributo colonial, pero también mediante la distribución unifamiliar y no comunitaria de las llamadas tierras de resguardo, buscaba generar derechos individuales sobre espacios territoriales, que para las comunidades indígenas sólo existen en tanto son comunitarios, compartidos y en suma, *nosótricos*.

Sin embargo, para el Libertador igualmente correspondía a la genuina expresión del ejercicio de los llamados derechos y deberes ciudadanos puesto que, por esta vía, las tierras adquirirían la propiedad de recurso de intercambio, que para los indígenas se constituía en el único medio capaz de generarle ingresos monetarios suficientes para cumplir con su, ahora, deber ciudadano para con el Estado, pues, con ello estaban obligados a cubrir los gastos en

---

<sup>33</sup> Documento de la Defensoría del Pueblo: <http://www.defensoriadelpueblo.gov.ve>.

servicios de educación y de su representación legal ante la Nación. Dicho de otra manera, la supuesta “igualación” ciudadana de los pueblos indígenas, los borraba (teóricamente) como culturas diferentes a aquella que pretendía constituirse como única y homogénea.

A pesar de que (digamos así, para no herir gratuitamente algunos *patrioterismos*), el pensamiento del Libertador Bolívar seguramente pudo haber estado guiado por los más sanos propósitos, el resultado de su ley fue que en muy poco tiempo los arrendatarios de tierras indígenas terminaron usurpándolas y convirtiéndolas en su propiedad privada. Tal vez fue por esto mismo que luego, mediante un nuevo decreto presidencial, Bolívar deroga su anterior ley y re-establece el pago de tributos a las comunidades indígenas. Ello porque además, la experiencia le había demostrado que sin éstos aportes indígenas, el sostenimiento del naciente Estado resultaba a todas luces insostenible.

Ahora bien, es en 1858 luego del rompimiento de la Gran Colombia, que diputados de las Provincias de Venezuela reunidos en Convención Nacional, producen un texto Constitucional en el que se reafirma el espíritu liberal de su fundación republicana, se prescribe la condición única, unificada y homogénea de la nación venezolana y se confirma la herencia territorial colonial como espacio soberano al nuevo Estado-nación. Por ello, en su título primero se precisa que:

*Art. 3º El territorio de la República comprende todo lo que antes de la transformación política de 1810 se denominaba Capitanía General de Venezuela, con todos sus derechos y pertenencias...*<sup>34</sup>

Y continúa en el mismo tenor:

---

<sup>34</sup> Constitución Nacional de la República de Venezuela de 1858: [www.defensoriadelpueblo.gov.ve](http://www.defensoriadelpueblo.gov.ve)



*Art. 4° Los territorios despoblados que se destinen a colonias, y los ocupados por tribus indígenas, no podrán ser separados de las provincias a las que pertenezcan por los congresos constitucionales y regidos por leyes especiales<sup>35</sup>.*

En otras palabras, la nueva república asume como su indiscutible herencia, todo el territorio conformado por el espacio de las diferentes regiones que habían estado bajo el poder administrativo y político de las antiguas y desaparecidas autoridades coloniales en la llamada Capitanía General de Venezuela. Más aún, refrendan con énfasis la heredad con todas sus pertenencias, que entre otras, sumaba las tierras de los llamados resguardos indígenas incluidos claro está, los propios pueblos indígenas allí ubicados.

No hay duda de que a los fundadores del nuevo Estado nunca les cruzó por la mente la posibilidad de una participación indígena en su proyecto y muchos menos, para la definición territorial. Pero muchísimo menos la oportunidad de rediscusión acerca de la propiedad de los territorios de los que los pueblos indios habían sido despojados por la dominación colonial y que ahora el nuevo Estado se apropiaba. Por el contrario, para los creadores del Estado nación venezolano, los indígenas y sus territorios se contaban como *pertenencias*, como objetos de propiedad, parte de la herencia colonial y nunca como sujetos o posibles participantes del proyecto republicano naciente. En este sentido, si los indígenas antes estuvieron controlados y dominados dentro de los resguardos y, bajo la figura del tributo estaban obligados a pagar al Señor Comendador, ahora el control y dominio, con todas sus implicaciones, era ejercido por la autoridad provincial o municipal de la República a su parecer, como usufructo indiscutible de una legítima herencia.

---

<sup>35</sup> *Ibidem*

Por otro lado, queda claro también que la estructura del Estado es colocada por encima de las condiciones reales de ocupación territorial indígena y aún, de la distribución demográfica de la población venezolana en general, pues lo que se pretendía era controlar los llamados *territorios despoblados (vacíos)*, entre los que se contaban, por supuesto, los ocupados por los pueblos indígenas. Asimismo, se establecía la necesidad de colonizar dichos espacios, tanto como ejercicio de soberanía del Estado sobre los mismos, como parte del ejercicio pleno del derecho de sus libres ciudadanos; por lo que definitivamente, quedaron para siempre sin efecto los antiguos decretos del Libertador y su idea de una ciudadanía para los pueblos indígenas como miembros de la República.

Al texto constitucional del 1858, le sigue el de 1864 en el que se introduce la idea de los indígenas definidos como seres *no civilizados* y, por tanto, sin posibilidad de acceso a los derechos de todos los ciudadanos, hasta que esa supuesta condición no fuera *probadamente* superada. Por esta misma vía transitan las constituciones de 1874 y 1881 en las que además, se llega a distinguir entre *indígenas no reducidos* y los *ya civilizados*. Más adelante, la de 1909 da continuidad a la idea y, por eso llega a dar rango constitucional a la contratación de misioneros capuchinos para que fueran éstos quienes se encargaran de la tarea de “civilizar” a los indios. De esta forma, la condición *salvaje* o *incivilizada* de las poblaciones indígenas va a persistir en todos los discursos constitucionales que se producen en los años de 1914, 1922, 1925, 1928, 1929, 1931 y 1945.

No obstante, es importante mencionar que, aún en vida del dictador Juan Vicente Gómez, se aprueba la llamada Ley de Tierras Baldías y Ejidos<sup>36</sup>, que tuvo la singularidad de permanecer vigente hasta la promulgación de la Constitución de 1961, a pesar de que en

---

<sup>36</sup> Gaceta Oficial del 3 de Septiembre de 1936, <http://www.defensoriadelpueblo.gov.ve>

un nuevo salto de manos del poder en el año de 1947 se produce una correspondiente Constitución Nacional a la medida del nuevo gobierno y, en la que dicho sea de paso, se considera la necesidad de producir una legislación especial para generar la incorporación definitiva de los indígenas a la vida nacional.

Así, la Ley de Tierras Baldías y Ejidos de 1936, en su Artículo 3º, párrafo 3º define como terrenos ejidos:

*“Los resguardos de las extinguidas comunidades indígenas. Respecto a estos terrenos se respetarán los derechos adquiridos individualmente por los poseedores de fracciones determinadas (...) y los derechos adquiridos por prescripción”<sup>37</sup>.*

Se refiere, claro está, a las usurpaciones de territorios indígenas realizados ya por antiguos arrendatarios, ora por nuevos invasores que por la vía de la prescripción judicial o por falta de litigio indígena en su contra, pasaron a convertirse en “legales” propietarios sobre espacios territoriales indígenas. Pero tal vez lo más interesante de esta Ley sea el hecho que, de forma taxativa y contundente, declara abiertamente como *extintas* a las comunidades indígenas. De tal manera, que esta definición sirvió de base para que la mayoría de los tribunales del país no dieran curso a litigios sobre tierras que así reclamaran “supuestos” indígenas, pues en todo caso, no era posible considerar judicialmente demandas presentadas por seres *legalmente inexistentes*. Se trataba de que ahora los pueblos indígenas demandantes, pudieran demostrar fehacientemente que resultaban de raíces originarias anteriores a la creación del Estado nacional vigente. En este sentido, la negación y vaciamiento de las culturas llegaba a su máximo nivel.

---

<sup>37</sup> Ley de Tierras Baldías y Ejidos, [www.defensoriadelpueblo.gov.ve](http://www.defensoriadelpueblo.gov.ve), p. 2

Llegamos así a la Constitución de 1961, que se distingue por producir un cambio importante en la visión del indio y de su lucha territorial en el discurso del poder del Estado nacional. Aunque, pudiera decirse, que en lo substancial la raíz ideológica de la Constitución de 1961 viene a ser la misma de todas las anteriores, en tanto da continuidad a la justificación “legal” y constitucional a la negación de la condición cultural diferenciada de estos pueblos y, por ende, a la supuesta e intrínseca incapacidad para ejercer derechos territoriales; de igual modo, mantiene el criterio de la necesidad de integración (desintegración) indígena al interior de la llamada cultura nacional.

A pesar de lo anterior, la Constitución de 1961 presenta como nuevo elemento una asimilación conceptual de lo indígena a la problemática rural o campesina del país, manifiesta en la terrible existencia de latifundios que, por supuesto, tenían su origen en la herencia colonial, es decir, en el despojo territorial a los pueblos indígenas y en las sucesivas legalizaciones a la usurpación e invasión de sus espacios. Sin embargo, tal caracterización constituirá una muy particular continuidad en el proceso de vaciamiento y negación de la diversidad cultural enmarcada en lo que se consideraba como el nuevo contexto de la modernidad, para el que la presencia de comunidades indígenas persistiendo en sus tradicionales formas de vida y producción, representaban especies de arcaísmos que debían ser superados.

Así, para el nuevo Estado venezolano plasmado en el discurso de la Constitución del 61, los indígenas debían ser conducidos a abandonar su *ser cultural*, lo que de cierto implica la obligatoriedad de dejar en el pasado hasta olvidarlas, sus particulares cosmovisiones y cosmovivencias, al mismo tiempo que se integran de forma definitiva al conjunto de la sociedad nacional. Para el logro de este (des)propósito, lo primero era

producir una definición de lo indígena como parte de un pasado ya superado a través de un supuesto mestizaje que los disolvía en el conjunto cultural nacional, que así se conformaba como una concluida “mezcla de razas”. Por otro lado, la consistente presencia de “algunos reductos” que insistían en asumirse como indígenas originarios se les definía, no a partir de sus irrefutables diferencias culturales con respecto a la cultura mayoritaria, sino por la supuesta proximidad con uno de los sectores integrantes de la sociedad nacional: los campesinos. Por esta vía, para el Estado los pueblos indígenas en todas sus dimensiones pasaban, casi automáticamente, a engrosar las filas del sector de los campesinos pobres o mejor, de los muy pobres, puesto que carecían de tierras.

Lo anterior no puede ser interpretado sino como una particular forma de dar continuidad al proceso de vaciamiento y negación de la diversidad cultural representada por los pueblos indígenas del país; asimismo, como la terca búsqueda de una homogeneidad cultural concebida como vía expedita para el definitivo abandono del pasado *bárbaro* y el irreversible ingreso del país a la moderna civilización occidental. En fin, se trata de lo que muy exactamente describiera Héctor Díaz-Polanco como:

*“la preocupación temprana y reiterada, que en algunos casos alcanza el rango de obsesión política, por el carácter “incompleto” o “inauténtico” de la nación misma, dada la persistencia de los grupos étnicos. Y en segundo término, como corolario de lo anterior, la búsqueda afanosa de las fórmulas que permitan “completar” o “integrar” a sociedades cuyo tejido es socio-culturalmente heterogéneo, esto es, la observación de tal heterogeneidad como un estigma, como un defecto de la nación que debe ser superado”.*<sup>38</sup>

De esta manera, para el Estado-nación surgido en 1961, la cuestión indígena y la lucha nunca abandonada por sus territorios, era considerada como producto de esa heterogeneidad

---

<sup>38</sup> H. Díaz-Polanco (1991), *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indígenas*, Siglo XXI Editores, México, p. 17.

insoportable y, por eso mismo, sólo posible de ser resuelta atendiéndola como parte del mismo nudo problemático anti-desarrollo, y como parte del contexto de los llamados “problemas del desarrollo agrario y campesino nacional”. Es por lo que en su artículo 77 éste declara:

*“El Estado propenderá a mejorar las condiciones de vida de la población campesina. La ley establecerá el régimen de excepción que requiere la protección de las comunidades de indígenas y su incorporación progresiva a la vida de la Nación.”*<sup>39</sup>

A partir de entonces, se establece el criterio que hace posible mediante una especie de mágico acto del lenguaje constitucionalista, transformar al indígena en campesino, lo que ciertamente no se corresponde sino a la continuidad del vaciamiento del *ser cultural* que los conforma como pueblos diferentes y, por esa misma vía, hacer posible, aunque sólo fuera teóricamente, una Venezuela homogéneamente convenida.

A este criterio se buscó además dotarlo de una base “científica” o, por lo menos, sustentarlo en el lenguaje y los recursos teóricos y metodológicos aportados por las ciencias sociales. No en balde, inmediatamente luego de instaurada esta Constitución, el Estado se dedicó a crear diferentes aparatos académicos y científicos destinados a hacer viable la sustentación teórica y práctica de tal principio. En este sentido y, por sólo mencionar al más importante de ellos, correspondió al Instituto Nacional del Folklore demostrar la existencia de un único *espíritu nacional* representado en el personaje del “llanero” que, de esta forma, fue convertido en una especie de arquetipo del buen mestizo, capaz de resumir en su ser a la totalidad del país, culturalmente hablando y secundado en todas sus expresiones folklóricas,

---

<sup>39</sup> Constitución Nacional de la República de Venezuela, 1961: [www.defensoriadelpueblo.gov.ve](http://www.defensoriadelpueblo.gov.ve), p.5

fue transfigurado sin discusión, en la representación simbólica del *ser cultural nacional* ya total e ideológicamente homogeneizado.

Luego de la Constitución de 1961, en Venezuela se incentivó el debate acerca de las *raíces* culturales y la identidad nacional, entre cuyos componentes, la llamada “raza” indígena se considera parte importante de la mezcla, pero que para bien del país, el proceso histórico había logrado disolver definitivamente en lo que se entendía como la identidad del venezolano moderno. No obstante, en su artículo 61 esta Constitución establecía que: “*No se permitirán discriminaciones fundadas en la raza...*” y, en su artículo 65: “*Todos tienen el derecho a profesar su fe religiosa y de ejercitar su culto, privada o públicamente, siempre que no sea contrario al orden público o a las buenas costumbres*”. Como es de apreciar, la idea central del discurso sobre el que se levantó todo el sistema de dominación colonial/imperial permanece intacto en el pensamiento de los modernos constructores del llamado sistema democrático en Venezuela surgido a partir de 1961. Nos referimos a la idea de *raza*.

Y es que no podía ser de otra manera, pues toda la historia posterior de América se estructura de acuerdo a dos procesos articulados: la organización colonial del mundo cuya base la ofrecía el concepto de “raza”, y el de la modernidad, que para ese momento se definía en virtud de la idea del “desarrollo”<sup>40</sup>. Así, en todo el continente fue impulsado, entre otros, el paradigma de la Reforma Agraria como parte esencial del programa general de implantación del llamado Estado de bienestar establecido en el mundo luego de la Segunda Guerra Mundial. Se entendía que esta Reforma representaba uno de los pasos

---

<sup>40</sup> Ver E. Lander (2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, UNESCO/UCV, Caracas.

necesarios para que los Estados considerados como rezagados, producto entre otras causas estructurales, la supuesta débil conformación cultural que les imponía la presencia en el seno de sus sociedades de unas “razas” inferiores y grupos de culturas que, aún persistían en mantener formas “arcaicas” de vida en espacios que de esa forma no dejaban de ser tradicionales, negándose a la modernidad y al progreso. De esta manera, se planteaba como una necesidad del Estado la disolución de estos pueblos y culturas mediante un proceso de integración (desintegración) dentro de las llamadas culturas nacionales. Para ello, su conversión en miembros del campesinado rural permitía por un lado, negar la particularidad de su lucha territorial al tiempo que generaba procesos de supuesta integración interna en función de fortalecer a los Estados nacionales, que por esta vía, serían capaces a su vez de incorporarse sin más retrasos, al moderno e intenso movimiento progresista del nuevo sistema-mundo.

Deberíamos llegar así a la revisión del último de los discursos del Estado venezolano expresado en la Constitución Bolivariana de 1999. Sin embargo, dadas sus vinculaciones al contexto histórico dominado por la renombrada globalización y el resurgir de las políticas liberales en el sistema-mundo, preferimos dejar su comentario para lo que será la última parte de esta tesis. En todo caso y para concluir, es posible decir que, desde el lenguaje del poder del Estado, la negación de la diversidad y el vaciamiento de culturas representan la justificación de una homogeneidad ficticia, resultando una continuidad del pensamiento colonial de despojo al que persisten en resistir desde sus cosmovisiones los pueblos indígenas del país y de todo el continente.



#### 4.4. Re-territorialización y reconstrucción de identidades.

##### 4.4.1.- Desaparición y Reparición añú en las aguas del Lago.

**D**ice el Indio Miguel: *“El wayuu es agricultor y nosotros somos pescadores añú, paraujano. Paraujano quiere decir: pescador de ribera, pescador ribereño, de la ribera del lago pues. Todavía vivimos de la pesca y del mangle (...) Fuimos los primeros venezolanos porque a Américo Vespucio se le pareció esto a Venecia, una Pequeña Venecia y, de ahí nació el nombre de Venezuela. Así que los primeros y verdaderos venezolanos somos nosotros: los añú. La identidad no se ha perdido, seguimos siendo añú”*<sup>41</sup>.

Y luego, como para refrendar sus palabras, canta:

*“Soy hijo de pescador  
de guajiro y paraujano  
como desciende el zuliano  
bajo este cálido sol.  
Aquí forjé mi labor  
de indiscutible rancharo<sup>42</sup>,  
de pescador y manglero*

---

<sup>41</sup> Miguel Ortega (El Indio Miguel), uno de los más populares decimistas añú. La presente conversación fue grabada por estudiantes de la Cátedra Literatura y Cultura Indígena de la Escuela de Letras de la Universidad del Zulia, en la comunidad de Santa Rosa de Aguas, muy próxima a la ciudad de Maracaibo. (1991).

<sup>42</sup> **rancharo**: se refiere a vivir en el “rancho”, nombre criollo de la casa palafítica y, por extensión, de cualquier casa de gente pobre.

*que corta y comparte mano  
pues todos somos hermanos  
en estas aguas de Dios...<sup>43</sup>*

De esta forma, uno de los representantes más respetado por todas las comunidades añú, deja por sentado el por qué de la persistencia de su cultura, muy a pesar de los cambios inducidos por efectos de una dominación a la que, muy bien sabe El Indio, han estado sometidos los añú. En este sentido, deja en claro que la persistencia cultural se sostiene, encima de todo, por la permanencia de una forma de vida que, en primer término, se manifiesta a través de una particular *labor (hacer)* de “ranchero”, es decir, por *el hacer* añú de la casa palafítica y, por supuesto, de vivirla y habitarla en todas sus dimensiones.

En segundo lugar, a *un hacer que lo hace* vivir de la pesca y del corte del árbol del manglar, lo que por demás y en tercer término, requiere de una *capacidad de cortar y compartir mano* con todos aquellos que, de una u otra forma, *se hacen* presentes sobre el espacio de las aguas que por su condición de madre universal por excelencia, a todos hermana mediante *su propio hacer*.

Por otro lado, se entiende que estas manifestaciones del *hacer* añú, resultan de una *labor forjada*, es decir, de una esforzada construcción que por su dedicación está más allá, y supera cualquier definición resultante de una eventual filiación genética. Vale decir, se ratifica que la condición para ser *hombre de agua* es, por sobre todo, el resultado de un impecable ejercicio del *hacer que hace* a los añú; de tal manera, que es por ello que si de definir al *ser venezolano* se trata, serían indiscutiblemente los añú *los primeros y*

---

<sup>43</sup> La estrofa corresponde a una décima muy popular entre las comunidades añú, y que de alguna forma, parece haberse constituido en su “himno” particular, pues ciertamente, define lo que consideran la esencia de su identidad cultural.

*verdaderos* con la cualidad para tal gentilicio, ya que fue por la traducción que los *ayouna* hicieran acerca de su fundamental *hacer*: la casa palafítica, por medio del cual *los otros* pudieron así nombrar el espacio territorial de lo que ahora es el Estado nación conocido como Venezuela.

Ahora bien, es importante señalar que la actual población palafítica de Santa Rosa de Agua, lugar desde donde habla el Indio Miguel, resulta de una refundación realizada por los *añú* aproximadamente hacia fines del siglo XVII, pues como se sabe, ante la presencia de la conquista europea en el siglo XVI, la región de la actual ciudad de Maracaibo, tanto en tierra firme como en las riberas del lago era territorio ocupado tanto por poblaciones *wayuu* como *añú*, quienes ante la arremetida europea se vieron obligados a desplazarse, dispersándose hacia la región nor-occidental del lago. Sin embargo, el poblado de Maracaibo fue fundado y abandonado en dos ocasiones por los conquistadores europeos, esto permitió a las poblaciones autóctonas retornar al mismo. Así, no es sino en la tercera de sus fundaciones<sup>44</sup> que la ciudad de Maracaibo se establece de manera definitiva, por lo que el retorno de los *añú* a sus proximidades sólo se va a producir bien entrado el siglo XVII. De tal manera que la actual Santa Rosa de Agua se corresponde con la estabilización de la última de las fundaciones de la ciudad de Maracaibo, ya bien asentado el periodo colonial en todo el territorio de la entonces Capitanía General de Venezuela. En este sentido es posible decir que, a cada una de sus fundaciones, correspondió a su vez un obligado desplazamiento y un eventual retorno de la población *añú* al lugar, en una especie de reterritorialización del mismo.

---

<sup>44</sup> Ver: Juan Besson, *Historia del Zulia*. Ediciones del Banco Hipotecario del Zulia, 1973; A. Romero Luengo, *Maracaibo...un poco de su historia*, Ed. Comercial Belloso, 1985; R. Díaz, *¿Quién es Maracaibo?*, EdiLUZ, 1984; G. Ocando Yamarte, *Historia del Zulia*, Ed. Arte, Caracas, 1986.

Este fenómeno, sin lugar a dudas ha tenido una continuidad histórica tanto para las poblaciones añú como para otras culturas de la cuenca desde la conquista hasta el presente. En efecto, a mediados de los años 70 nos tocó atestiguar el desplazamiento de una comunidad añú del sitio conocido como Motatán del Lago. Se trataba, según el testimonio de uno de sus habitantes, del tercer abandono de ese lugar donde el río Motatán desemboca en el Lago de Maracaibo<sup>45</sup>. Las causas del éxodo se relacionaban con el restablecimiento de las operaciones de la refinería petrolera de San Lorenzo, lo que indujo a muchos de los hombres a desplazarse hasta ese pueblo en busca de trabajo en la industria petrolera y, con ellos, toda su familia. Y esto porque además, la sedimentación del río había bajado enormemente los niveles de pesca a tal punto, que finalmente todos debieron irse del lugar, quedando solitario y en penitente cuidado de la iglesia palafítica uno solo de sus antiguos habitantes: Manuel Bracho<sup>46</sup>. Sin embargo, una década después, en medio de una incursión de pesca por la zona, pudimos atestiguar el momento en que justo en el mismo sitio una reocupación acontecía. Por supuesto, se trataba de un grupo de nuevos pobladores que, indudablemente y por diferentes vías, estaban vinculados a los antiguos moradores y a su memoria del lugar que ahora estos re-fundaban, luego de una momentánea ausencia.

Todo lo anterior viene al caso que nos ocupa por cuanto, si partimos de la idea según la cual toda cosmovisión conforma una especie de *etnosistema*, que en sí mismo es profundamente relacional, ello implica que cualquier desplazamiento territorial provoca cambios en el ámbito que circunda a la comunidad (*etnosfera*), en el ambiente sociocultural

---

<sup>45</sup> J. Quintero Weir, *Motatán de Agua: el éxodo*, reportaje periodístico, Diario El Zuliano, Maracaibo, 1980.

<sup>46</sup> El testimonio de Manuel Bracho con la memoria de las *apariciones y desapariciones* del pueblo de Motatán del Lago, quedó recogido en mi novela *Axuduara*, editado por Editorial Planeta, Colección Andina, Caracas, 1991.

donde ésta se emplaza, lo que induce a reformulaciones o a reacomodos identitarios. Es a este proceso al que algunos autores definen como de *etnogénesis continua*<sup>47</sup>. Sin embargo, esta etnogénesis opera generalmente dentro de unos marcos conceptuales, simbólicos y hasta prácticos, que la cosmovisión de la cultura provee. En este sentido, muy a pesar de los cambios culturales que efectivamente se producen con regularidad al interior de un pueblo, no menos cierto es el hecho que ante el desplazamiento, la reconfiguración de la identidad sigue la ruta que orienta la necesidad de su sostenimiento dentro de la cosmovisión originaria, que así parece fijar al grupo en cuestión a una particular y permanente reafirmación y persistencia en lo que considera como más representativo de su identidad. De allí que aún en medio del peor de los desplazamientos (el desarraigo de las culturas africanas en América, por ejemplo), la búsqueda de ese lugar, capaz de reproducir en la medida de lo posible la perspectiva de visión originaria de la cosmovisión que lo conforma en su identidad, se convierte en el más complejo y profundo proceso de etnogénesis que hace posible el hecho de la resistencia en todas sus dimensiones, para la persistencia de la cultura.

Consideramos que esto es lo que explica el recurrente fenómeno mediante el cual, unos y otros añu de diferentes generaciones, busquen poblar y repoblar aquellos mismos lugares de los que, ya sea por presiones externas (léase Conquista y Colonización, guerras de resistencia, industrialización petrolera y demás políticas del Estado nacional), ya por condiciones propias de los lugares o por intereses propios del grupo, han terminado por desplazarse de los mismos pero en determinados momentos, retornan a ellos para

---

<sup>47</sup> J. Manuel Cabezas López, *Frontera, territorio e Identidad: los etnosistemas*. Nómada N°8, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, [www.ucm.es/info/especulo/numero25/frontera.html](http://www.ucm.es/info/especulo/numero25/frontera.html)

reterritorializarlos como parte de una, a veces, desesperada necesidad de reconstrucción y reconstitución *nosótrica* de su identidad.

El hecho en sí, es que siempre se vuelve a ellos, ya por vía del imaginario (caso de los africanos en América), ya por reocupación de su espacio territorial tradicional; lo que se traduce en una refundación que por supuesto, estará marcada por las posibles condiciones impuestas por el nuevo contexto histórico y cultural. Pero he allí que es ese el lugar donde el grupo parece sentirse libre de reconfigurarse en los términos de su cosmovisión y, por esa vía, en el ejercicio de su tradicional cosmovivencia, persistiendo de este modo (aún en medio de los cambios asumidos a través de elisiones o adiciones culturales), en lo que considera, asienta la continuidad de su genuina identidad cultural.

Pero, volviendo a nuestro Indio Miguel, en sus palabras se evidencia la intención de reafirmar una memoria que sabe propia de los añú y que él asume como añú. Esto, a pesar de reconocer que apenas podía recordar algunas palabras de su antigua lengua materna. Entonces, con visible esfuerzo, logró pronunciar: *Kepenke (café)*; *Karákar (Pez Carpeta)*; *Jarute (Machete)*; *Meyakarü (Cuchillo)*, hasta darse por vencido al no poder recordar más. Sin embargo, jamás puso en duda su condición de *hombre de agua*, por lo que el hecho del olvido de la lengua materna (cosa que ocurre para todos los habitantes de la comunidad añú de Santa Rosa de Agua), no le impide en modo alguno, asumirse como añú y, aún como “indio”.

Por el contrario, al precisar exactamente lo que considera expresa el *hacer* de los *hombres de agua*, nos está hablando del pleno ejercicio de su identidad, la que no es posible sin *haceres* como la pesca, la casa palafítica y otra que no enuncia pero que se encarga muy bien de ejecutar. Nos referimos al canto interpretado, que a pesar de tratarse de una

composición elaborada en base a una estructura poético-musical de origen hispano como la décima, tanto por su contenido como por la disposición y habilidad para su realización, pareciera responder a la continuidad de otro fundamental aspecto del *hacer que hace* a los añú y que está vinculado a su idea acerca de la otra forma de *cortar lengua* (hablar), es decir: el *atareeinkiite jounükü*<sup>48</sup>. No de balde, hacer y contar historias en la forma de décimas ha convertido a los añú en prolíficos y reconocidos compositores e intérpretes de este género, puesto que este arte revela la resistente reafirmación y defensa del *hacer que hace* a una parte fundamental de su identidad cultural, a su *wakuaipawa*: el *areei* (el cantar).

En efecto, aún cuando la estructura de estas composiciones sea de origen hispano, no hay duda, la misma sufre una especie de, válgase el término, *añuización*, ya que el peso de la cosmovisión de los hombres de agua se impone en el contenido y, aún, en algunos giros verbales que siendo interpretados en castellano evidencian formas correspondientes a la sintaxis de la lengua materna; asimismo, la reiteración de relatos, acontecimientos históricos, leyendas, mitos y hasta eventos de la cotidianidad añú que así se convierten en extraordinarias consejas asumidas y popularizadas, no sólo entre los añú sino también, por buena parte de la población mestiza de la ciudad de Maracaibo.

Es por esto mismo que, podemos afirmar, a pesar de la evidente desaparición de la lengua materna en comunidades añú como las de: Santa Rosa de Agua, Congo Mirador, Ologá, San Timoteo, Ceuta, Motatán del Lago, Moporo y Tomoporo, éstas corresponden a reterritorializaciones relativamente recientes de antiguos espacios, así como de otros

---

<sup>48</sup> Una definición más extensa de este tipo de *corte de lengua* entre los añú, lo presentamos en nuestra tesis de Maestría: *Pensamiento y Tradición oral de Los Hombres de Agua: el pensamiento añú en su lengua y literatura*, UNAM, México, 2005.

lugares de la región donde ha operado una peculiar reaparición de la cultura, motivo por el cual y, tal como recientemente ha reseñado el antropólogo Roberto Lizarralde:

*“La vida de la mayoría (...) se sigue desarrollando sobre el agua (...). El pescado constituye siempre la base de su subsistencia; también lo comercializan cumpliendo un papel importante en su suministro al mercado regional”*.<sup>49</sup>

Y más adelante afirma que, por ello:

*“La población añú actual es el cuarto grupo étnico más grande del país. Esta cifra, que supera ampliamente las anteriormente asignadas a los añú, se logró determinar gracias al operativo preparado para el censo de la población wayuu, el cual barrió en forma sistemática los municipios Mara y Maracaibo –donde los añú se encontraban. En éste se incluía el sector poco conocido de Curarire/Río Palmar”*<sup>50</sup>.

Por si fuera poco, la tan anunciada desaparición de la lengua añú (Jahn en 1927-28; Wilbert en 1954; Patte en 1986), se ha topado con un inusitado re-encuentro de los añú con su propia identidad y, por esa vía, con la necesidad de una recuperación lingüística. De hecho, hemos sido testigos del programa de revitalización lingüística que algunos hablantes ancianos y jóvenes, apoyados por un equipo de lingüistas de la Universidad del Zulia han emprendido en la Laguna de Sinamaica, pero que por intermedio de las alianzas familiares y el regular desplazamiento en las actividades de pesca, se ha ido extendiendo a casi la totalidad de las comunidades añú repartidas en todo el lago de Maracaibo y ríos aledaños. Este proceso es lo que ha llevado al lingüista Esteban Emilio Mosonyi a señalar que:

*“pese a tan nefastos pronósticos, nos vimos recientemente frente a una sorpresa que le dio un nuevo giro muy poderoso a los acontecimientos ulteriores (...). Por un lado, el pueblo añú ha despertado de su letargo cultural con un ímpetu imposible de prever y con toda la disposición anímica y vital de luchar por su total recuperación cultural y lingüística, sin por ello rechazar su inserción, en su carácter de*

---

<sup>49</sup> R. Lizarralde (2003), Los Añú, [http://www.gobiernoenlinea.ve/venezuela/perfil\\_historia6\\_a.html](http://www.gobiernoenlinea.ve/venezuela/perfil_historia6_a.html), p.1

<sup>50</sup> Ibidem. p.1



*ciudadanos venezolanos, dentro de lo que constituye la totalidad poblacional del estado Zulia...*<sup>51</sup>

Las motivaciones para este *despertar cultural*, éste *ímpetu* y *disposición anímica y vital* de los añú no responde, como veremos en nuestra última parte, a cuestiones inusitadas e insospechadas como supone el maestro Mosonyi; sino que por el contrario, se trata de una natural reacción a causas muy concretas, vinculadas a nuevos y definitivos proyectos y procesos de desterritorialización adelantados por el Estado venezolano, y, que a todas luces, representan decisiones mortalmente condenatorias a la persistencia de este pueblo, de allí el reforzamiento de su resistencia.

Sin embargo, conformémonos por el momento con decir, que al contrario de lo que muchos habían venido anunciando apocalípticamente durante las últimas décadas como la inevitable e inexorable extinción de los añú, éstos, a pesar de la palabra de las ciencias, insisten en reaparecer; ya en sus antiguos lugares, de donde fueron en algún momento desplazados; ya en nuevos y desconocidos sitios insospechados por los *censores* del Estado, y en los que tercamente insisten, en medio de los nuevos contextos histórico-culturales en reconfigurar su cultura, la que manifiestan no sólo a través de la persistencia en su forma particular de vida: la casa en el agua y la pesca, sino también a través de medios como las composiciones poético-musicales, que en la forma de décimas castellanas, ya forman parte de *su hacer que los hace añú*, y por medio de las cuales, logran reanimar elementos de su universo nativo, reafirmando de esta forma en lo que constituye su visión del mundo.

---

<sup>51</sup> E.E. Mosonyi y J. Pocaterra (2004), *Experiencias recientes de revitalización lingüística en la Venezuela Indígena*, Ponencia presentada en el Forum Universal de las Culturas, Cataluña, España, [http://www.linguapax.org/congres04/pdf/2\\_mosonyi\\_pocaterra.pdf](http://www.linguapax.org/congres04/pdf/2_mosonyi_pocaterra.pdf)

Y, esto es así porque tal como señala Carlos Huamán a propósito de la música quechua, “*es posible rastrear (en las composiciones musicales) sus visiones del mundo considerando que éstas se han mantenido, aunque con ciertos cambios, a lo largo de la historia y les ha dado cohesión y unidad identitaria*”<sup>52</sup>. Y, además porque, “*las cosmovisiones no se limitan al pensamiento sino que repercuten en todas las facetas de la vida*”<sup>53</sup>, pues como también señala Lenkersdorf: “*(la cosmovisión) se hace presente en las percepciones, en la razón o en la lógica del pensamiento, en la política, la economía, la sociedad y la cultura*”<sup>54</sup>. En definitiva: “*Las cosmovisiones no sólo se piensan, también se viven*”<sup>55</sup>.

De tal manera que aún cuando determinadas comunidades añú han sido una y otra vez desplazadas de sus lugares o espacios territoriales tradicionales, es decir, a pesar de la desterritorialización a la que han sido sometidos, una reterritorialización pareciera seguir a cada una de ellas; la mayoría de las veces, ésta se manifiesta en su refundación en los mismos lugares de los que han sido desplazados. Pero también, y fundamentalmente, mediante su insistencia en reanimar su cosmovisión y cosmovivencia particulares, las que parecen imponerse a pesar de los cambios culturales correspondientes al proceso mismo de desterritorialización/reterritorialización haciendo posible la reaparición de la cultura en aquellos sitios donde se daba por hecho, había definitivamente desaparecido.

Por tanto, finalmente debemos resaltar el hecho de que esta reterritorialización no sólo está vinculada expresamente a la acción de recuperar los espacios territoriales

---

<sup>52</sup> C. Huamán (2006), *Atuqkunapa Pachan: Estación de los zorros*, CCyDEL-Unam, Editorial Altazor, Lima, p. 12 (Los paréntesis son nuestros).

<sup>53</sup> Ibidem, p. 12

<sup>54</sup> C. Lenkersdorf (1998), *Cosmovisiones*, UNAM, p. 12 (Los paréntesis son nuestros).

<sup>55</sup> C. Huamán, ob. Cit., p.12

supuestamente perdidos, sino también con el proceso de reconfiguración de la cultura en todas sus dimensiones, ya sobre un nuevo espacio así territorializado en un contexto histórico-geográfico diferente, o sobre los antiguos lugares reterritorializados bajo el apego y seguimiento de los elementos constituyentes de la cosmovisión originaria del grupo. Es en este sentido que, creemos justo terminar diciendo junto a Huamán:

*“si bien la población sufre un proceso de cambio cultural paulatino, también se observa que un gran sector reafirma su identidad sociocultural, ya sea en sus lugares de origen o en sus nuevos lugares (...); en tal sentido, viajar musical, corporal o mentalmente a la tierra madre, les enciende el “leño” de la memoria”.*<sup>56</sup>

#### **4.4.2.- Memoria del Bohío.**

**C**uenta Mélida, esposa de Antonio Ashibatri de la comunidad de Bakúgbarí, que cuando llegaron los agrimensores de la Comisión de Demarcación de Tierras Indígenas enviados por el gobierno nacional, ella dijo a uno de ellos: *“Vayan a medir El Bohío”*. El hombre, sorprendido, le respondió que eso no podía ser, porque esa hacienda producía mucho queso, mucha leche, mucha carne. Mélida no entendió qué tenían que ver esas razones con la medición de las tierras de la comunidad y, por eso, le insistió: *¡Vayan a medir El Bohío!* Y el hombre que no, que allí se producía mucha leche, mucha carne, mucho queso. Hasta que, dice Mélida: *“Me cansé de que me dijera: Ahí hay mucha carne, mucho queso, mucha leche, ya no aguanté más y, cuando me lo volvió a decir, le di duro por el pecho”*<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Ibidem, p. 30

<sup>57</sup> Conversación grabada en la comunidad de Bakugbarí durante nuestra estancia en la Sierra de Perijá realizada entre julio y septiembre de 2006. En este recorrido fuimos acompañados por el Maestro Lusbi Portillo, catedrático de la Universidad del Zulia y director de la ecologista Sociedad Homo et Natura, que

El técnico, por supuesto, desconocía (y según los jefes de la Comisión no tenía por qué saberlo), que “El Bohío”, hoy una gran hacienda que en efecto produce carne, leche y queso, fue hasta hace muy poco (años 1950), y desde muchísimos años antes de la llegada de los labaddó, el centro desde el cual partían los espacios territoriales correspondientes a la comunidad barí de Bakugbarí.

Allí pueden observarse aún, chamuscados, pero firmemente clavados en la tierra, los palos centrales de lo que fue el antiguo “bohío” o Suagkaëg (*casa colectiva*) de esa comunidad. He ahí que permanecen, mostrando en sus quemaduras, los estragos genocidas cometidos en contra de este pueblo por antiguos colonos que de esta manera, despojaron de sus tierras a sus originarios habitantes. Asimismo, sirven de marca a la historia y memoria de los barí sobrevivientes como Mélida, Antonio Ashibatri, Joaquín Arostomba, el Ataida Domingo<sup>58</sup>, y todos los que no olvidan que se vieron obligados a pelear una guerra atroz y en desventaja contra la invasión labaddó (*entiéndase: gringos, soldados y criollos; en definitiva: blancos*). Pero, sobre todo, los quemados restos del Suagkaëg señalan que, sólo

---

lideriza la lucha de las comunidades wayuu del río Socuy en contra de la explotación de carbón en tierras indígenas de la Sierra. Casualmente, nuestra estancia coincidió con el trabajo de medición de tierras barí, que supuestamente debía realizar la Comisión de Demarcación del Gobierno Nacional, en cumplimiento de la Ley de Hábitat Indígena. En este sentido, tuvimos la oportunidad de constatar no sólo el hecho de que la demarcación realizada por la Comisión estaba sesgada por una decisión previa del Gobierno de reconocer derechos de propiedad a ganaderos que ocupan tierras de estas comunidades y por lo que éstas terminarían perdiendo “legalmente” parte importante de sus tierras; sino que además, se reconocía el mismo derecho a empresas transnacionales sobre espacios territoriales indígenas, por demás otorgados previamente en concesión por el Estado en función de su explotación minera. El encuentro en la comunidad de Kumanda con los miembros de la Comisión, encabezados por el sociólogo Daniel Castro, fue conflictivo y de violenta discusión, al punto que, el acto programado por Chávez para el día 12 de octubre, en el que pretendía en plena campaña electoral entregar títulos de tierras sobre la base de esta medición “chimba” (como le dicen los barí), fue definitivamente cancelado, pues se esperaba una muy fuerte protesta de las comunidades barí. Hasta ahora, toda medición de tierras indígenas ha sido suspendida por parte del gobierno, en una especie de táctica dilatoria para ganar tiempo que permita doblegar a algunos miembros de las comunidades mediante regalos. Sin embargo, el grueso de los barí están decididos a defender sus últimos territorios y, según sus palabras, ésta lucha pudiera llevarlos a una nueva y definitiva guerra con los labaddó.

<sup>58</sup> Ataida Domingo aún tiene y, siempre que lo visitamos nos lo muestra (obligándonos a tocarlo en su, a pesar de la edad, fuerte espalda), el plomo no disuelto de un disparo de rifle labaddó. Y luego que lo tocamos, siempre concluye diciendo: ¡*Labaddó no acaba la guerra, hasta que no se acabe este plomo!*

a partir de allí, la comunidad siempre habrá de entender los límites de su territorio y por lo mismo, es que hoy justamente lo reclaman.

Por su parte, Mérida tampoco podía entender el por qué de la negativa del perito encargado de la medición bajo el argumento (para él bastante sólido), de que en la hoy hacienda “El Bohío”, había *mucho queso, mucha carne, mucha leche*. Por eso, hastiada de escuchar la misma respuesta como negación de lo que considera natural justicia, no soportó más, y le dio “*fuerte, por el pecho*”. Dicho sea de paso, es de imaginar que el golpe ha debido ser terrible para el agrimensor, toda vez que estas mujeres barí son capaces de cargar sobre su espalda y, atados a su cabeza, unos dos racimos de plátano; al tiempo que atados al cuello y colgando sobre sus pechos transportan a sus bebés, algunas -por si esto fuera poco- son capaces de llevar en sus brazos pesados manojos de yuca. Vale decir, se trata de mujeres muy pero muy fuertes.

Sin embargo, lo que tanto Mérida como el técnico encargado de la medición (de quien pudiéramos decir, hipotéticamente, intentaba realizar su trabajo “honestamente” y según lo pautado en la Ley de Hábitat Indígena elaborada y promulgada por el Gobierno Nacional), no sabían, es que a pesar de ellos mismos, ambos en sus respectivas posiciones se soportaban sobre perspectivas de visión e interpretaciones acerca del problema de la tierra, evidentemente, vinculadas a cosmovisiones radicalmente contrapuestas.

Para Mérida estaba claro que se trataba de la justa y necesaria recuperación del territorio perdido, luego de una cruenta guerra en la que la gente de Bakúgbarí estuvo siempre en absoluta desventaja; es decir, luego del asesinato indiscriminado y masivo de sus parientes y aliados. No obstante, una vez sellada la paz, cada uno de los grupos barí regresaron a los lugares de origen de las diferentes comunidades; muchos de ellos, aún

marcados por los restos de sus antiguos bohíos, tal como es el caso de la comunidad de Bakugbarí. Pero allí se encontraron con haciendas establecidas que, mediante la tumba de montañas habían levantado potreros para la cría de ganado. De esta manera, algunos grupos al reestablecerse, quedaron prácticamente atrapados dentro de los potreros de las haciendas usurpadoras de sus territorios.<sup>59</sup>

Por su parte, para el agrimensor se trataba, en el mejor de los casos, de “la aplicación de la Ley” y el llamado “Estado de derecho” que, entre otras cosas implicaba proteger los “derechos de terceros” que el Estado-gobierno, ley de por medio, había asumido como previo a cualquier demarcación de tierras para las comunidades indígenas; en consecuencia, la medición sólo se haría bajo la obligatoria aceptación por parte de los indígenas, de los supuestos derechos adquiridos por hacendados y transnacionales mineras cuya defensa el Estado asumía plenamente.

Por otra parte, en la defensa de los “derechos de terceros” (léase hacendados y transnacionales mineras), el Estado-gobierno se sustenta en dos razonamientos que erige como centrales. En primer término, la noción mediante la cual la tierra, en tanto recurso, es susceptible de ser convertida en mercancía intercambiable y, por esa vía, en espacio objeto de negociación y recepción de inversiones de capital y en capital ella misma, según los intereses del sistema económico nacional; es decir, al constituir la tierra un mero recurso explotable, su delimitación estará regida por sus capacidades productivas y, por tanto, su

---

<sup>59</sup> El caso de las comunidades de Río Negro (Senkaëg) y de Kumanda son emblemáticos de esto que decimos. En efecto, ambas comunidades se encuentran dentro de potreros de actuales haciendas. Senkaëg ocupa dos potreros de la Hacienda “Buena Vista”, mientras que Kumanda vive atrapada en un potrero de la Hacienda “El Edén”. Ambas comunidades viven a expensas de las decisiones de los hacendados que, en el caso de Senkaëg, ha colocado alcabalas (retenes) con hombres armados para impedir el paso de los barí hacia los territorios de pesca y cacería. Por su parte, Kumanda, más aguerrida, ha impedido la continuidad de intervención de la gigantesca hacienda sobre la montaña en defensa de sus espacios de cacería.

adjudicación o reconocimiento dependerá no de la vinculación histórica y cultural de sus habitantes con el espacio territorial, sino de acuerdo a la capacidad de sus poseedores y/o concesionarios en maximizar su producción según el llamado interés nacional. Así, la idea de “productividad” ha sido el baremo definido por el Estado-gobierno como eje orientador del actual proceso de demarcación de las tierras indígenas. Sin duda, esto era lo que el técnico de marras estaba dispuesto a defender a toda costa.

En segundo lugar y aparejado al primero, al entenderse el Estado como una especie de estructura supra-cultural, vale decir, al constituirse como expresión de una supuesta homogeneidad cultural nacional (territorialmente hablando), esta supra-culturalidad se ha manifestado siempre a través de una violenta apropiación de la totalidad del territorio sobre la que el llamado Estado-nación asienta sus límites. Esto lo ha hecho pasando por encima de procesos históricos y culturales que son del todo, previos a su existencia. Asimismo y, como parte del ejercicio de lo que considera su soberanía, el Estado se reserva la propiedad absoluta de los recursos tanto del suelo como del subsuelo, posibles de localizarse en la totalidad de las tierras consideradas nacionales.

En este sentido, la llamada soberanía del Estado sobre los recursos naturales renovables y no renovables le permite a éste separar, en teoría pero también de hecho, a las culturas de sus espacios territoriales. Vale decir, toda cultura minoritaria dentro del Estado-nación, de acuerdo al principio de soberanía del Estado sobre los recursos, puede ser *legalmente* objeto de desplazamiento de su territorio tradicional, pues la supra-culturalidad que lo reviste, le dota además, de la capacidad de definir y decidir cuales son los intereses nacionales, que lógicamente siempre serán colocados por encima de la visión e intereses de las culturas y pueblos minoritarios.

Como prueba de lo dicho anteriormente, sólo mostraremos la experiencia por la que actualmente atraviesan los indígenas Kariña. En efecto, en un reciente acto público (12 de octubre de 2005), en el que el gobierno daba el primer paso de ejecución de la nueva Ley de Hábitat Indígena, el Presidente Hugo Chávez hizo entrega de títulos sobre sus tierras a algunas comunidades Kariña en el oriente del país. Sin embargo, a poco tiempo de haber sido entregados estos títulos, los Kariña se han visto en la obligación y necesidad de impulsar costosas demandas judiciales sobre terceros presentes en los espacios que les fueron reconocidos por el Estado-gobierno. Pero las demandas del pueblo Kariña se han topado con un obstáculo al parecer, jurídicamente insalvable, ya que en el propio título entregado por el Presidente Chávez y firmado por los Kariña se reconoce y se deja claramente establecido que:

*“Los derechos legítimamente adquiridos por terceros y las actividades que en virtud de ello desarrollen, dentro del área demarcada, se ejercerán con estricta sujeción a la Constitución y a las leyes de la República”.*<sup>60</sup>

En otras palabras, es en el propio título de propiedad elaborado por la Procuraduría General de la República en representación del gobierno y, firmado a ciegas por los Kariña en medio de la emoción de creer finalizada su lucha por el territorio, donde el Estado-gobierno somete a los indígenas a aceptar la presencia, intervención y derechos de explotación de sus tierras a terceros. Así, de un plumazo, el Estado-gobierno desconoce e intenta borrar la larga historia de despojo territorial que todos los pueblos indígenas del país han sufrido y, legalizando por esta vía el despojo ancestral.

Por si esto fuera poco, el mismo documento establece más adelante que:

---

<sup>60</sup> Copia del Documento 16, Título de Tierras a la comunidad Kariña de Santa Rosa de Tácata de los sectores Ocopi, Tácata y Carutico. Octubre de 2005. p. 47



*“La explotación y aprovechamiento de los minerales y recursos del subsuelo propiedad del Estado se hará sin lesionar la integridad cultural, social y económica de la Comunidad...de conformidad con lo previsto en la Constitución y en la ley, así como en los convenios suscritos y ratificados por la República”.*<sup>61</sup>

De esta suerte, la presencia y permanencia indígena sobre sus propios espacios territoriales queda sujeta a una conveniencia económica y política del Estado en cuanto a la explotación de los recursos mineros presentes en el subsuelo que éste se reserva como propiedad; pero además, vincula la permanencia indígena sobre sus tierras al cumplimiento, por parte del Estado de convenios internacionales, refiriéndose con ello a los contratos de concesiones mineras que ya el Estado-gobierno (tanto los pasados como el actual), han firmado con transnacionales y gobiernos extranjeros y para los que hasta ahora, jamás se consultó a las comunidades indígenas que serían afectadas.

En este sentido, ha de quedar claro que la supra-culturalidad del Estado le permite dar por sentado que, el desplazamiento de las comunidades de sus territorios tradicionales no lesiona en modo alguno su *integridad cultural, social y económica*; ello por cuanto entiende como un hecho natural a todas las culturas, lo que es singularmente propio de la cultura occidental y de la sociedad liberal capitalista, para las que no hay otra vinculación a la tierra que no sea la que deviene de su condición de objeto que sólo sirve de asiento material y de explotación de las sociedades humanas y, por tanto, es susceptible de ser negociada dado el carácter prescindible de la misma.

Por el contrario, para las poblaciones indígenas la reivindicación territorial no sólo está basada en componentes de carácter material como el espacio físico y los recursos naturales presentes en sus lugares tradicionales; sino que, *“hablamos también de unos*

---

<sup>61</sup> Ibidem, p. 47

*elementos inmateriales, de carácter político y simbólico, que son los elementos que realmente distinguen la concepción indígena de la concepción no indígena*<sup>62</sup>. Son estos elementos inmateriales y simbólicos los que dotan a la visión indígena del territorio de su condición *nosótrica* y, por lo tanto, del carácter intersubjetivo de la relación inseparable tierra/comunidad, imprescindible para la supervivencia y desarrollo de la cultura como tal, de allí su profunda ascendencia sobre la configuración y conformación de la memoria. No obstante, estos componentes inmateriales de la visión indígena acerca del territorio, son los que el Estado está en menor disposición de aceptar, ya por falta de comprensión, ya por falta de voluntad pero, sobre todo, por cuanto contradicen y cuestionan las bases ideológicas sobre las que éste ha levantado su condición de ente supra-cultural.

Así, cuando Mérida insiste en exigir la medición de las tierras de “El Bohío”, no lo hace solamente porque las tierras ocupadas por la actual hacienda forman parte del espacio territorial tradicional de la comunidad Bakugbarí, sino porque además, la recuperación del lugar implica la restauración del centro originario de la misma en cuanto espacio vital, pero también, como expresión simbólica y política del *nosotros* comunitario. Dicho de otra manera, Mérida hablaba de “El Bohío” como lugar del Suagkaëg, vivo en su memoria como epicentro de la alianza entre familias y entre éstas y el mundo, origen verdadero de la historia de Bakugbarí como comunidad. Por el contrario, para el técnico del Gobierno la memoria barí sobre el lugar no cuenta, le resulta *vacía* y, por tanto, en nombre de lo que conoce como la verdadera historia, la da por cancelada, pues para él y en consonancia con la visión supra-cultural del Estado al que representa, la historia del lugar comienza en “El

---

<sup>62</sup> M. Berraondo, *El derecho al territorio. Entre los marcos constitucionales, los documentos internacionales y la jurisprudencia del sistema interamericano*. Texto presentado como Clase N° 2 en el Curso de Formación a distancia: Pueblos Indígenas, Globalización y Estado Plurinacional. CLACSO, Aula 564, p. 3

Bohío” como finca ganadera y, por supuesto, con el ganadero como único YO constructor de la misma.

Finalmente, mientras el pensamiento de Mérida se centra en la recuperación de las tierras de “El Bohío” como defensa de sus conucos de yuca y plátano para el consumo de la comunidad; el espacio para la cacería y la pesca, es decir, como defensa de su tradicional forma de vida correspondiente a una cosmovisión en la que la relación con la tierra es expresión de una alianza intersubjetiva; el agrimensor, por su parte, con su negativa está seguro de encontrarse defendiendo los intereses de la sociedad mayoritaria y al consumo nacional, representados en el mercado. Por esta vía, si Mérida piensa en la economía de subsistencia del *nosotros comunitario*, el técnico representante del Estado-gobierno piensa en la economía de la oferta y la demanda, en el capitalismo, al que supone salvaguarda a través de la defensa del supuesto derecho individual adquirido por el YO del ganadero.

He allí, pues, el debate real: Mérida reclama para su comunidad los legítimos derechos sobre las tierras de la ahora llamada hacienda “El Bohío”, y lo hace sustentada en la perspectiva de visión según la cual tal es el punto de origen de su comunidad; el espacio que los define ancestral e históricamente como barí. Por su mente no pasan las toneladas de carne, litros de leche o güacales de queso que el personero gubernamental defiende; por el contrario, ella piensa en la memoria que sostiene su particular historia: la casa comunitaria, el *suagkaëg*; por tanto, su rabia expresada en el golpe dado al agrimensor, es la manifestación de su impotencia en hacerse comprender, la imposibilidad de hacer entender al funcionario del gobierno y al gobierno mismo, que lo que los barí exigen es el respeto a su derecho a ser autónomos, a su dignidad y a la libertad de ser ahora y para siempre, barí. Sin embargo, la decisión del gobierno parece estar tomada y ésta no parece tener nada que

ver con las aspiraciones de Mérida, el resto de los barí y demás pueblos indígenas de Venezuela.

Por el contrario, lo que el Estado-gobierno no dice, es que por encontrarse en casi el 50% del subsuelo del territorio barí las principales minas de carbón del país, éstas tierras ya han sido otorgadas, a espaldas de las comunidades, a concesionarias mineras, en lo que representa la continuidad de una política neo-colonial que ha convertido al país en campo minero-extractivo en beneficio de los grandes capitales; esto, a pesar de estar demostrado que tal política sólo contribuye a destruir nuestras posibilidades futuras de agua, producción agropecuaria, soberanía alimentaria y, en fin, de vida como nación independiente y de los pueblos indígenas como culturas diferenciadas y autónomas.

## **Tercera Parte**

### **Cosmovisiones y lugares contra la hegemonía.**

## V.- Globalización y resistencia indígena en la cuenca del Lago de Maracaibo.

### 5.1.- El retorno de la Madre de Agua.

**E**se día, luego de embarcar en la camaronera (convertida momentáneamente en lancha para transporte de pasajeros), al zarpar de Puerto Cuervito camino al sector de El Barro donde está el palafito de Josefita y su familia<sup>1</sup>; Boris el lancharero que siempre nos transporta cuando estamos en la Laguna de Sinamaica me dijo con la seriedad de quien revela un misterio muy secreto:

- José, aquí están pasando cosas.
- ¿Qué cosas?, ¿qué está pasando? –pregunté intrigado.
- La gente está viendo una Madre de Agua en la Laguna.
- ¿Quién la vio?
- Bueno, dicen que el viejo Santos, el marido de María Sierra. Dicen que él dice que la vio por los lados de Boca del Caño, y que le vio el lomo asomándose por encima del agua. Eso y que se curveó así, cuando se *margüía*.
- ¿De verdad? –dije asombrado.
- Así dicen.

Pedí entonces a Boris torcer el rumbo y dirigirnos más bien a casa de María Sierra para hablar con Santos y que en sus propias palabras, me relatara su visión. Hasta allá llegamos. Como siempre, encontramos a Julio, *apañakai* de esa casa trabajando en la reparación de una embarcación, la que pintaba con asoleados colores. María Sierra y sus hijas estaban en

---

<sup>1</sup> Josefita Medina fue una de las últimas hablantes de la lengua añú con quien tuvimos la oportunidad de aprender la lengua y cultura de la gente del agua. Murió un par de meses después de nuestra llegada a México en 2002. Para ese momento, superaba los cien años de vida. Actualmente sigo visitando a sus hijas.

la cocina. Luego de los saludos de rigor, pedimos ver a Santos a quien fueron a levantar, pues aún dormía luego de una incursión de corte de mangle de la que apenas había regresado amaneciendo ese día.

Al fin salió Santos y de inmediato le interrogamos sobre su visión de la Madre de Agua. Entonces nos dijo:

- La verdaíta José, es que yo en verdad no la vi. Pa'qué te voy a decir mentiras. Pero dicen que quien sí la vio por los lados de La Ponchera fue Miguelorio. Dicen que él dice que fue a buscar un gallo de Rufino, vos sabéis que Miguelorio cuida gallos finos<sup>2</sup>, entonces fue a buscar un gallo de Rufino y cuando venía de regreso y que la vio: enorme, saliendo y marguyéndose<sup>3</sup> por los lados de La Ponchera.

Así, y para no hacer más largo el cuento, pedí a Boris llevarme a casa de Miguelorio para conocer su versión y nuevamente éste negó haber visto lo que decían que vio; pero eso sí, nos señaló que quien sí la había *sentido* bufar por los lados de La Boquita, fue un hijo de Miguel Ángel Paz a quien buscamos y, de nuevo, negó lo que se decía había sentido, aunque afirmó que lo que se le achacaba a quien en verdad le había sucedido fue a Catingo. Al final, por la tarde, luego de haber recorrido toda la Laguna y de escuchar cada una de las versiones negadas acerca de la visión de la Madre de Agua, sólo una cosa nos quedó clara: como dijo Boris, cosas estaban pasando, pues no había duda que todos habían visto a la Madre de Agua, aunque nadie en verdad la viera<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> **Gallos Finos** son los gallos de raza o de lidia, destinados para la pelea.

<sup>3</sup> **Margüür**: verbo que expresa el acto de sumergirse en las aguas inmediatamente luego de emerger.

<sup>4</sup> Esta singular *visión* colectiva de la Madre de Agua, la registramos durante nuestra estancia en la Laguna de Sinamaica en los meses de julio y agosto de 2005.

El hecho, que bien pudiera parecer argumento para la ficción narrativa de cualquier escritor latinoamericano de la llamada corriente del “realismo mágico”, es sin embargo parte de la realidad actual que, con toda su magia manifiesta el evidente tormento vivido auténticamente por la comunidad añú de la Laguna de Sinamaica, la que de alguna manera parece estar haciendo visible y palpable viejos augurios que activan y reviven sus más terribles temores: la mudanza de la Madre de Agua del sitio de la Laguna y, con ella, la desaparición de la misma como *Karoo*, como *lugar de espejismos*; pero sobre todo, como el ancestral espacio de vida y aposento territorial de este pueblo.

Se trata de un hecho que, muy probablemente, cualquier antropólogo o psicólogo social pudiera catalogar como resultado de una elocuente “histeria colectiva”, producto de miedos ancestrales que, suelen reaparecer en medio de una crisis social y de esa manera, son capaces de trastocar la vida cotidiana de culturas *primitivas* como ésta. Por lo mismo, tales aterradoras reapariciones pueden muy bien ser atribuidas a causas relacionadas con una supuesta y “no superada” etapa inicial en la conformación de las cosmovisiones de estos pueblos, para las que aún privan las más subjetivas nociones acerca del mundo sentidas como vivas por sus “confundidos” e “históricos” miembros. Así, se trataría meramente de falsas apreciaciones de la realidad que pueblos indígenas como los añú, son capaces de crear imaginariamente y sostener como producto, entre otras cosas, de una aparente incapacidad cultural en asimilar los cambios históricos y culturales registrados en el mundo.

Lo anterior, que suena como lógico y sustentado en razones provistas por la ciencia, no lo decimos ni remotamente con alguna intención de nuestra parte en someter a discusión lo que supuestamente dictan tales ciencias. Esto por cuanto, las mismas no son de nuestro



particular dominio y mucho menos el objeto de nuestro interés en este trabajo. En este sentido, nos inhibiremos de atravesar el umbral de un complicado debate *jungiano* acerca de las posibles causas e implicaciones psicológicas del acontecimiento que inicialmente narramos y del cual fuimos testigos; aunque de hecho, el comportamiento de la comunidad pareciera estar relacionado con eso que Jung denominó como inconciente colectivo, que en este momento particular de la historia de este pueblo parece estar manifestándose a través de la visión vivida colectivamente de uno de sus mitos.

No obstante, es evidente que tal como nos dijera Boris: *algo está pasando* en la comunidad y, eso que está pasando indudablemente se trata de un hecho real es decir, no imaginario, que efectivamente está afectando la paz emocional y social de los pobladores, al punto de hacer auténticamente vivo el relato presente en la memoria colectiva. En este sentido, es importante decir que la historia de la Madre de Agua como relato y mucho más como canto, es conocida fundamentalmente por las personas más adultas o ancianas, no así por la mayoría de los jóvenes como Boris, quien de cierto, al preguntarle si sabía la historia de las Madres de Agua dijo no conocerla efectivamente aunque ahora, a causa de la situación, dijo estar muy interesado en aprenderla y como él otros miembros de las nuevas generaciones de jóvenes con quienes compartimos en esa oportunidad en la Laguna.

Por tanto, creemos que el hecho puede ser interpretado desde la perspectiva según la cual, la cultura está provista de mecanismos que, como el relato de sus cantos para los añú, se ejecutan en momentos en los que la comunidad siente necesidad de conjurar socialmente un peligro real. Tal es el caso, por mencionar un ejemplo, del canto del Rayo y el Trueno que sólo es interpretado en tiempos de tormenta. Así, cuando el cielo anuncia tempestad, las ancianas reúnen a sus hijas y nietas a quienes obligan sentarse en sus hamacas sin tocar

el piso con sus pies; mientras, ellas narran o cantan la historia que cuenta que hubo una vez en que a la comunidad llegó un hombre negro muy alto buscando muchachas para casarse y una madre que tenía una hija en encierro se negó a entregarla. El hombre negro utilizó un poder para adormecer a la vieja y así raptó a la joven. Entonces, hombre negro y vieja añú entablaron una batalla cósmica. El hombre lanzaba rayos y centellas con sus truenos y la vieja soplaba al aire tal como el padre **Joute'i**, hasta que el viento soplado por la vieja logró llevarse lejos el peligro de la tormenta y rescatar a la muchacha.

De la misma manera, la vivencia colectiva de la visión de la Madre de Agua como anuncio de su posible mudanza del lugar y, por tanto, como condena a desaparecer la vida añú en la Laguna, pareciera formar parte del mecanismo activado por la cultura en su búsqueda por conjurar un peligro que sienten, representa una real y seria amenaza a la sobre-vivencia de la comunidad. Lo que a su vez potencia los elementos que cohesionan la cosmovisión, haciendo posible su activación como manifestación de resistencia y defensa de su propia persistencia.

En este sentido podemos decir que, el retorno de la Madre de Agua como visión viva no sólo es una clara demostración de la persistencia añú en interpretar los fenómenos sociales y sus circunstancias históricas de acuerdo a la cosmovisión que los conforma, sino que ella se ha puesto en marcha como mecanismo fundamental en su resistencia frente a una realidad que de cierto, amenaza la continuidad de su existencia como pueblo.

## 5.2.- Puerto América y la mudanza de la Madre de Agua.

**E**n efecto, al mismo tiempo que la visión de la Madre de Agua siembra el desasosiego en la comunidad añú de la Laguna de Sinamaica, un gigantesco proyecto de infraestructura que apenas una década atrás sólo era conocido por las transnacionales mineras, los técnicos y los *country manager*<sup>5</sup> representantes del Estado-gobierno quienes, lenta pero sostenidamente lo habían venido impulsando. En la actualidad, el proyecto ha dejado de ser mero rumor o tema de pláticas académicas y se ha convertido en una siniestra realidad ante los ojos de las comunidades añú y wayuu, quienes sienten el inminente riesgo que el mismo conlleva a su posibilidad futura de vida, ya que éste supone el obligatorio desplazamiento de las poblaciones indígenas de sus lugares originarios, al tiempo que el sitio previsto para su emplazamiento implica la desaparición de espacios de vida y reproducción de especies marinas y lacustres con las que tanto añú como wayuu sustentan su dieta diaria y comercio; de tal manera que ambos pueblos se ven severamente amenazados por el mencionado proyecto. Nos referimos concretamente a la programada construcción del que primero fuera denominado como “Puerto de Aguas Profundas” y, más recientemente, como “Puerto América”.

Sin lugar a dudas, dicho proyecto constituye la última y más contundente de las acciones de desterritorialización a la que jamás hayan sido sometidos los pueblos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo durante toda su historia. En este sentido, por sus

---

<sup>5</sup> El anglicismo lo tomamos de Gian Carlo Delgado Ramos, quien lo utiliza para designar a una clase gerencial que en el caso venezolano, se ha colocado por fuera y por encima de cualquier filiación ideológica en los diferentes gobiernos, ello por cuanto se trata de supuestos propietarios de “saberes científicos y gerenciales”, y, por lo mismo, se convierten en los más fieles representantes y permanentes defensores de todos aquellos proyectos desarrollistas que impulsan, tanto del Estado-gobierno como los grandes capitales transnacionales y ambos en unidad inclusive.

extraordinarias dimensiones, sus estrechos vínculos a propósitos globales de grandes capitales y, sobre todo, por su correspondencia con planes de sustentación en el tiempo de fuertes poderes imperiales que de concretarse “Puerto América”, resultará en unos efectos tan desproporcionadamente nocivos que hará imposible cualquier tentativa de estos pueblos por reterritorializar otros lugares y, de esa manera, lograr sobrevivir.

Para los añú esto representa ni más ni menos que el definitivo cumplimiento de aquélla antigua sentencia presente en uno de sus más importantes mitos fundacionales y, según el cual, la decidida desaparición de la última Madre de Agua (que según su memoria logró escapar al conjuro de Nigalee *su hijo predilecto y defensor*), redundará en una concluyente desaparición de los añú como pueblo. He allí, pues, el real sentido de la visión que todos los añú ven y sienten en la actualidad, aunque a fin de cuentas nadie pueda ver ciertamente.

Ahora bien, creemos que el Proyecto “Puerto América” no puede verse en los términos que tanto los *country manager* nacionales como extranjeros pretenden mostrar, esto por la sospechosa persistencia de sus argumentos a través del tiempo. Efectivamente, es de hacer constar que ya sea dentro del contexto de gobiernos socialdemócratas o democristianos, pasando por el actual autocalificado como de “izquierda”, una y otra vez se ha decidido dar fiel cumplimiento a su ejecución.

En efecto, “Puerto América” no representa un plan de infraestructura diseñado por y en función de un programa de desarrollo económico e industrial autónomo para la región del Zulia y de Venezuela como nación soberana, sino que por el contrario, este responde a programas de intervención masiva diseñados por el gran capital y el poder transnacional para todo el continente, particularmente en función del dominio y posesión transnacional de

aquellas áreas ricas en recursos minero-carboníferos y de energía de gas y petróleo que, lamentablemente, la mayor parte de ellos se encuentran en el subsuelo de los que hoy constituyen los últimos espacios territoriales indígenas de la cuenca del lago, así como en otras zonas de pueblos indígenas del país.

Es decir, “Puerto América” no solamente es un atracadero, sino toda una gigantesca red en el que convergen varios proyectos que incluyen líneas férreas para el transporte de carbón, así como otros puertos menores como el llamado “Puerto Gabarrero”<sup>6</sup> que será construido próximamente en la boca del río Catatumbo en el sur del lago y que servirá de punto de recepción del carbón proveniente de las minas ubicadas en la parte baja de la Sierra de Perijá cercanas a la población de Casigua “El Cubo” (territorio barí) y, la producción de las minas colombianas del Norte de Santander, actualmente transportada por vía terrestre. Por otro lado, se proyecta una vía férrea que implica entre otras cosas, el desplazamiento de la comunidad añú de Nazareth de El Moján, pues el trayecto de la misma se estima incluyendo el espacio total de esta comunidad. Pero además, a los puertos gabarreros en el lago y a la vía férrea hay que añadir el nuevo puente de comunicación entre las dos costas del lago, proyecto que el gobierno nacional cínicamente ha nombrado como “Puente Nigale”, usando al personaje más importante en la lucha de resistencia añú como parte de un programa que, precisamente, les condena a desaparecer.

Sin embargo, del conjunto de obras de infraestructura que conforman este programa, el peor de todos en cuanto a sus nocivos efectos sobre la población añú es el propio “Puerto

---

<sup>6</sup> Una **gabarra** es una plataforma flotante, generalmente arrastrada por una embarcación remolcadora. Estas gabarras son totalmente descubiertas, de tal manera, que es imposible el control del polvillo de carbón que siempre se desprende durante su transportación. Actualmente, estas gabarras se están utilizando para trasladar el carbón proveniente de la región del Guasare, desde el llamado Puerto de Santa Cruz de Mara, hasta el punto de anclaje de los grandes barcos, ubicados en aguas del lago de mayor profundidad y que están fuera del mencionado puerto.

América”, ya que según el proyecto, éste sería levantado justo en la boca de entrada al Lago, en el exacto punto de encuentro de las islas de San Carlos, Zapara y el islote de San Bernardo. Tal ubicación se ha pretendido justificar *vendiéndolo* a la opinión pública como la solución expedita para detener el proceso de deterioro del lago de Maracaibo<sup>7</sup>, ya que según sus proyectistas, con el nuevo puerto en ese lugar se evitaría el permanente dragado en La Barra para el ingreso de las grandes embarcaciones a los actuales puertos interiores, contribuyendo con ello a reducir la penetración de las aguas saladas del mar al interior del Lago de agua dulce, así como una reducción del tráfico interno y con esto, los permanentes riesgos de accidentes petroleros<sup>8</sup>. Así, el plan maestro presentado por la empresa contratada para realizar los estudios de factibilidad del puerto señala en su introducción que:

*“The Puerto América project has a combined objective: to rehabilitate the natural environment of the lake by stopping dredging of the entrance; and to provide a deepwater port facility by shifting the port system to outside the lake area”<sup>9</sup>.*

Ahora bien, aunque nos hemos propuesto evitar en lo posible desviarnos demasiado de lo que es nuestro interés en esta tesis, no podemos por ello dejar de atender algunos de sus detalles técnicos pero sobre todo conceptuales claramente presentados en su Master Plan, ya que por sus implicaciones socio-culturales y eco-ambientales consideramos

---

<sup>7</sup> Los llamados estudios de factibilidad de Puerto América fueron elaborados para los gobiernos nacional y estatal, por la empresa Alkyon Hydraulic Consultancy & Research y presentados el día 26 de abril de 2002. Todas las referencias técnicas y mapas que mostramos son extraídos de ese informe: General Masterplan for Puerto América. Draft Final Report dados a conocer por el Gobernador del Zulia, Manuel Rosales en acto público en el que estuvo acompañado por representantes del ejecutivo nacional.

<sup>8</sup> El último de estos accidentes fue el registrado en 1990, cuando el barco Nissos Amorgos de bandera egipcia, encalló en La Barra quebrando su estructura, dejando escapar miles de barriles de petróleo que se esparcieron por todas las playas de la costa nor-occidental del lago. Los añú y su ecorregión fueron, por supuesto, las indiscutibles víctimas de este desastre.

<sup>9</sup> *“El proyecto Puerto América ha combinado los objetivos de: rehabilitar el ambiente natural del lago deteniendo el dragado de la entrada; y proveer un puerto de aguas profundas trasladando el sistema de puerto fuera del área del lago”.* AHC & Research, Masterplan, p. 2 (La Traducción es nuestra)

sumamente importante cuestionar el proyecto en su conjunto para sentar las bases del necesario debate sobre su pertinencia. Para ello, recurriremos en lo fundamental al saber añú y al propiamente nuestro de la zona en cuestión, pues, tenemos claro que en el terreno del lenguaje y saber técnico-científico en que éste ha sido elaborado, son inevitables nuestras desventajas puesto que según sus propios términos, aparenta estar armado sobre las bases de una supuesta e incuestionable solvencia técnica que definitivamente, no estamos en capacidad de cuestionar.

No obstante, y a pesar de lo dicho anteriormente creemos nuestro deber señalar en primer lugar que, es del conocimiento de todas las comunidades añú y por su vía el nuestro, que el mencionado sitio seleccionado para la construcción de “Puerto América”, en modo alguno puede ser considerado como de aguas profundas, es decir, no se corresponde (salvo mediante una manipulación lingüístico-técnico-política), con las exigencias de un Puerto de Aguas Profundas.

Por el contrario, este lugar siempre se ha caracterizado por sus bajas profundidades por lo que, en determinados periodos y durante la bajamar, llega a sedimentarse por el retiro de sus aguas lo que provoca un espacio de tal magnitud que, momentáneamente, el espacio abandonado por las aguas llega a unir por tierra a las islas y, a éstas con tierra firme en las dos costas del lago. Por lo mismo, antes de “Puerto América” y su aldeaño “Puente Nigale”, otro proyecto de vía alterna al actual Puente sobre el Lago de Maracaibo entre las dos costas llegó a ser considerado en virtud y como aprovechamiento de estas condiciones naturales, lo que hacía factible el que fuera denominado como “Puente Alterno” o más concretamente, “Paso Litoral del Lago”.

De tal manera pues, es falso que el lugar seleccionado para la instalación del nuevo puerto sea un espacio de aguas profundas y, es del todo cierto que para la construcción y posteriores operaciones, Puerto América requerirá del dragado de la zona en dimensiones muy superiores a las que actualmente se realizan casi a diario para el mantenimiento de la ruta de ingreso y salida de los grandes tanqueros petroleros.

En segundo lugar según plantea el proyecto, “Puerto América” funcionará en una parte mediante el uso de esclusas tipo canal de Panamá, única forma posible para que puedan atracar y zarpar embarcaciones de gran tamaño como los denominados barcos Post-Panamá (que llegan a tener entre 25 a 30 pies de calado a partir de su línea de flotación), por lo que requieren de una profundidad no menor a los 40 pies como espacio suficiente para su desplazamiento una vez que han sido cargados. En este sentido, si sabemos que tales profundidades son inexistentes en la zona donde se ubicaría el puerto, es de imaginar la cantidad de playa que será necesario remover mediante dragado, así como la gigantesca hondonada que habrá de crearse artificialmente para que pueda ser operativa la mencionada estructura. De hecho, el Master Plan supone que:

*“During the first 5 years sea vessels must still be able to reach the ports inside the Maracaibo Lake. The depth of the inner channel will therefore be maintained at the existing depth of 42 feet. The outer channel will be deepened to a level in the range of 48 to 62 feet.”<sup>10</sup>*

Es decir, el estudio admite que para los primeros cinco años de Puerto América, será necesario mantener el actual dragado para producir la profundidad de 42 pies en su canal interior, pero además estima que para el canal exterior ésta deberá ser aumentada hasta un rango de profundidad que la llevaría a un nivel de 48 a 62 pies. Vale decir, se ratifica que:

---

<sup>10</sup> Ibidem, p. 10



1) es falsa la caracterización de la zona como de aguas profundas; 2) es falso que “Puerto América” evitará la entrada de las aguas del mar al lago de Maracaibo y, finalmente 3) es falso que “Puerto América” vaya a sustituir a los puertos petroleros al interior del lago, por lo menos (y según sus impulsores), ello no será posible en los primeros años de operaciones del nuevo puerto. Todo esto sin que entremos en otro importante aspecto del Master Plan en el que se somete a estudio el proceso de sedimentación natural que ocurre en la zona y por lo que sus autores ratifican la necesidad de mantener el actual dragado, lo que abiertamente contradice lo que plantean como objetivos de origen en su proyecto de puerto.

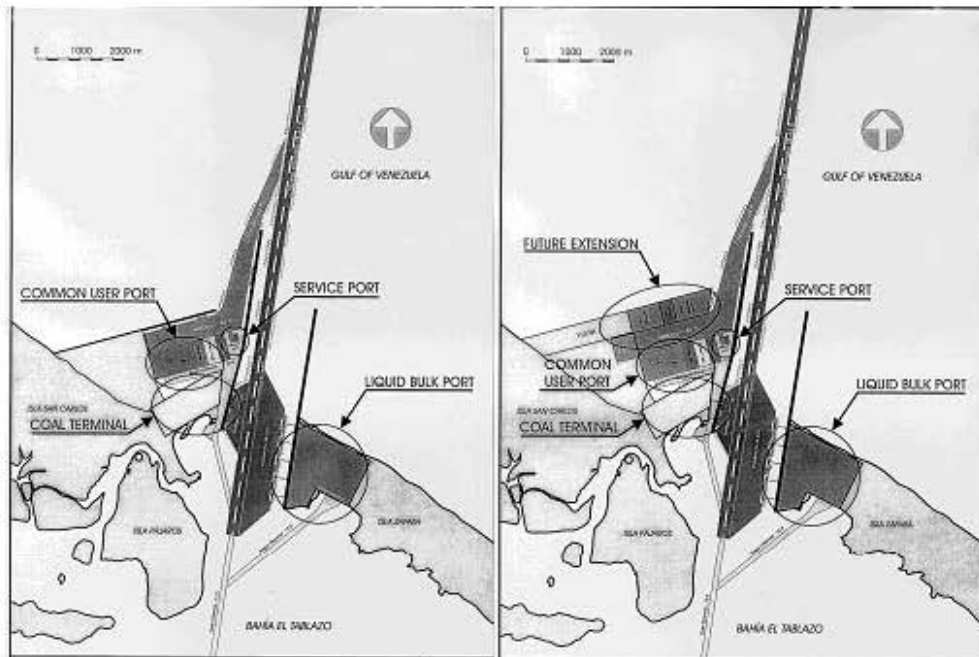
En tercer lugar y, tal vez lo que más importa mencionar, es que este Master Plan de “Puerto América” se trata de un estudio en el que la factibilidad del mismo es determinada sobre la base de la obligatoria y radical intervención del espacio seleccionado, donde la medición de sus consecuencias se hace en virtud de lo que éstas significarían en términos económicos para sus operadores. Para nada, en las más de cien páginas del estudio se hace mención a las implicaciones que las estimadas alteraciones físicas del espacio generarán en la ecología de la región y, mucho menos, de sus terribles consecuencias para la población humana aliada a este sistema ecológico. Dicho de otra manera, se trata del más ortodoxo y rancio uso de *la ciencia como hija del capitalismo*<sup>11</sup> para el dominio de la naturaleza y en función de la maximización de las ganancias económicas de sus financistas, lo que supone por supuesto, su radical separación ética de la vida de las poblaciones humanas que, por esa vía, terminan siendo mortalmente condenadas.

---

<sup>11</sup> La aseveración la tomamos de Inmanuel Wallerstein en: *Después del liberalismo*, Siglo XXI Editores, México, 2003.

De allí que el Master Plan no haga ninguna mención al masivo desplazamiento poblacional que la construcción de “Puerto América”, en ese preciso lugar, obligadamente producirá para las islas de San Carlos (la mayor de todas) y Zapara en lo fundamental, pero también como hemos mencionado en Nazareth de El Moján y finalmente, en el islote de San Bernardo, muy a pesar de que ésta última es apenas utilizada por pescadores aún como lugar de estancia temporal y nunca de habitación permanente, pues su presencia sobre las aguas depende exclusivamente del movimiento de las mareas; vale decir, se trata de un islote no estable geológicamente hablando. Pero asimismo, su importancia para el pueblo aún viene dada material y simbólicamente por su papel durante el periodo de desove de especies que, como la cangreja, el camarón y un gran número de peces acuden a las aguas tranquilas que el islote genera, aprovechándolas para cobijarse en sus remansos durante el periodo de reproducción y primeras etapas de crecimiento de los alevines.

En este sentido, el levantamiento de una estructura de las características de Puerto América en el mencionado lugar traería como inmediata consecuencia, la desaparición del mismo como sitio de reproducción de las principales especies que, en buena parte, hacen posible la vida del pueblo aún; por tanto, esto se traduciría en una consecuente desaparición de la pesca y por lo mismo, en una liquidación del sustento material de los aún y de su forma de vida, pero también se trata de la desaparición del lugar como espacio simbólico, constitutivo de su territorio y fundamental a su cosmovisión como pueblo.



Mapa N° 8: Puerto América en sus dos fases de construcción según el Masterplan-Draft Final Report.

Como es de apreciar en el diseño, el puerto se concibe en función de necesidades de exportación del carbón, no en balde el financiamiento de los estudios técnicos así como su futura construcción corren en parte, por cuenta de la transnacional Inter American Coal, empresa que espera elevar sus niveles de extracción y exportación del mineral para lo que los actuales puertos ubicados al interior del lago son espacialmente insuficientes y del todo poco rentables especialmente si como se espera, la explotación pasa de los 8 millones de toneladas métricas actuales a los 36 millones que, tanto las transnacionales como el Estado-gobierno ansían poder llegar a producir en los próximos años.

En todo caso, se trata de un arrasador plan desarrollista que, con todo el peso del capital transnacional y el poder del Estado-gobierno se cierne contra el futuro de los añú. Por esta vía, la economía de subsistencia hasta ahora desarrollada por este pueblo será definitivamente liquidada en función de lo que, no sin satisfacción, los country manager del

Estado-gobierno suelen denominar como la incorporación nacional a la economía global aprovechando al máximo las llamadas *ventajas comparativas del país*.

Entonces, no cabe duda de dónde provienen las presunciones añú sobre la mudanza de la Madre de Agua con lo que, se sabe, ella se encarga de anunciar la futura desaparición de la laguna como espacio de vida de la cultura. Tales augurios, creemos haber demostrado, tienen su origen en causas trágicamente reales y, por lo mismo, la comunidad ha entrado en tensión buscando estabilizarse colectivamente. Para ello, hace frente a la crisis mediante la activación y *vivencia física*, por así decirlo, de la memoria de uno de sus mitos, esto como paso fundamental en la conjura del peligro en ciernes.

Es de esta forma que creemos debe ser entendido el sentimiento de visión colectiva de la aparición amenazante de la mudanza de la Madre de Agua que todos en la Laguna dicen ver o sentir aunque de cierto nadie vea, pues en todo caso lo que importa es que el sentido de su presencia, representa la exteriorización de la angustia colectiva frente a la real amenaza que atenta contra la continuidad y posibilidad de existencia futura del *nosotros comunitario* añú. En este sentido y tal como señalara Cassirer, al mito,

*“debemos verlo como un instrumento de la crisis misma, como un instrumento del gran proceso espiritual de diferenciación en virtud del cual surge, del caos del primer sentimiento vital indefinido, determinadas formas originarias definidas de conciencia social”*<sup>12</sup>.

Y es a partir de estas originarias formas de conciencia social que los pueblos indígenas suelen organizar la resistencia y defensa de sus culturas, de tal manera que el mito se constituye así, en expresión de la cosmovisión y en fortaleza de su persistencia como *nosotros comunitario*.

---

<sup>12</sup> E. Cassirer (1972), *Filosofía de las formas simbólicas. El pensamiento mítico*, FCE, México, p. 223

### 5.3.- Sueños wayuu de leche, chirrinche y pan en la lucha por la tierra.

**T**ü pütch'i lech'kat, jáa tü wanüikiká, ajaa. Tü siantü pankat, müjíaajaa kekatü waneikiká wattá, sikünüsü wattápunaa. Ororoso, jitünüin jirokolee tü oorojoska'in piawujüiki wa'kuaipa tü. Tü iwarera pütch'ji, ji'kii yu'kiiratü wayuu korüeirakü tü jmmá sülü lech' na'süin. Tü lech'ká, jitüin jüpütch'ikat. Wureecha anasü tü jünüiki nojotsü moujoroorü. Oorokamüsü tü pankat, ji'küin i'künüin ekú'spá tü mmakat pütshua wale. Wuiajaka tü waipiakanai eepünarüjía eera maalüü. Oorokamüsü wanee, *esta agua-chirrinche* atuntunusiá, ujú wanatü wayuu koorotü pütch'iwale. Tü yakaleirruayaa pütchi torokojüin tü mmaterü makana jo'u jo'urüro mouroucha, o'urüjetera alijunaká jo'utera. Yarakajü wayuuirú tü wapütch'ika, jünana jiweikaná, chiweja'in kana'in jüjía joujüjanaká chirrinche müneisü talaapüin tü<sup>13</sup>.

*(“La leche es nuestra palabra. Y el pan, va lejos, lo consumen y es como nuestra palabra. Se infla al ponerlo en la leche. Esto fue una revelación que tuve en sueños: “Dale de tomar leche a las personas que se reúnen contigo”. La leche es nuestra palabra. Las palabras de ustedes son claras, no son mal intencionadas, y el pan, se come por toda la tierra, en todas partes. Así va a ser lo que pase con ustedes por donde vayan. También pide chirrinche<sup>14</sup>, para soplar a todos los que estamos aquí agrupados, los que están en la misra de los alijunas. Ellos nos miran, nos tienen rabia. Ese fue mi sueño, que debe ser soplado con chirrinche”).*

Así explicó Ángela González debían dar cumplimiento a la revelación de su sueño todos los presentes en la asamblea de representantes de comunidades wayuu de la región de El Socuy, única forma de alcanzar el poder suficiente como para detener a los alijunas que, *con palabras no claras ni bien intencionadas*, intentan engañarlos, para así desplazarlos de sus tierras en el norte de la Sierra de Perijá. Estos alijunas no son otros que los blancos de las empresas transnacionales mineras y los representantes del Estado-gobierno.

---

<sup>13</sup> Ángela González, ritual del sueño ejecutado durante la asamblea de comunidades de Cachirí y El Socuy. Filmada y convertida en documental por el wayuu Jorge Montiel, presentado como: *El Socuy lucha por la tierra*, en el programa “Noticiero Indígena”. ViveTV, Maracaibo, 2005. La transcripción del wayuunaiki es nuestra. La traducción al español es de Jorge Montiel.

<sup>14</sup> **Chirrinche**, bebida de maíz fermentado propia de los wayuu y utilizada en todas las ceremonias y rituales importantes para la cultura.

Pero si hemos destacado las palabras y el acto ejecutado por Ángela es porque en efecto, resultan fundamentales a lo que consideraremos como el proceso de construcción de la resistencia política y cultural wayuu actualmente en curso en ese costado de la cuenca del lago. En este sentido, en primer lugar debemos decir que los sueños, tanto para los wayuu como también para los añú, forman parte de una visión del mundo según la cual, éstos forman parte de la totalidad de la vida del mundo que así vivimos, sólo que éstos corresponden exclusivamente a aquellos instantes en que nuestro *a'in* (*alma*) se encuentra en la posición de *-kii*, es decir, en ese singular espacio límite existente entre el mundo que vivimos, vemos y tocamos como *vivos* cotidianamente y ese *otro mundo* que no vemos, pero que ciertamente acontece y al que sólo podemos ingresar, ver y vivir en el momento en que efectivamente soñamos o cuando morimos definitivamente.

Por esta vía es de entender que, efectivamente la muerte deja de existir como tal. Esto es así en tanto que; por una parte, estando *vivos* podemos ingresar y vivir en el mundo de los muertos mediante la posición *-kii* a la que comúnmente nos llevan nuestros sueños; por la otra, porque todos los seres vivos luego de muertos continúan viviendo, sólo que en ese *otro* espacio de vida del mundo al que estando vivos sólo podemos arribar por intermedio del sueño. Siendo esto así, todo lo que en nuestros sueños vivimos es estimado como parte importante de nuestra vida plena, es decir, nuestros sueños representan el instante en que nos es posible llegar a ese lugar donde los espacios que conforman al mundo y a la vida como una totalidad se unen y por tanto, los sueños son y por nuestros sueños tenemos, una vida verdaderamente completa.

En segundo lugar y por sólo mencionar un ejemplo, una vez que la persona muere su nombre no debe ser pronunciado sino hasta el momento en que alguien -algún familiar o

persona muy cercana al difunto durante su vida- logra soñar con él. Por supuesto, la forma en que el soñado es visto en el sueño por el soñador sirve de indicador del significado de la experiencia, es decir, según su estado en el sueño se podrá saber si el soñado ha logrado culminar su largo viaje hacia Jépira que es el lugar adonde van todos los indios muertos. Si esto fuera así, entonces la comunidad familiar debe dar cumplimiento a lo que se conoce como el segundo entierro, que consiste en la exumación del cuerpo para limpiar sus huesos, colocarlos en una nueva urna (la que anteriormente consistía en una vasija de barro), y finalmente volver a sepultarlos, esta vez para siempre, pues se supone que el difunto ha llegado a lo que será su lugar en la tierra de la eternidad<sup>15</sup>.

El ritual de desentierro y limpieza de los restos sólo puede ser ejecutado por las mujeres, pero es acompañado por una gran cantidad de invitados quienes, al mismo tiempo que el ritual funerario tiene lugar, beben chirrinche y sacrifican chivos o reses que, se supone, serán los animales que acompañarán al difunto en su nueva vida en Jépira pero que allí sirven de comida en una celebración que puede durar varios días, lo que dependerá de la fuerza económica del clan familiar al que perteneciera el difunto.

En todo caso, el sueño forma parte importante de la realidad y en modo alguno puede soslayarse su acontecer, ya que éste tiene implicaciones para la vida del soñador, ya como revisión de sus actos o como revelaciones futuras, por lo que sus orientaciones deben cumplirse a fin de evitar o detener peligros o, para saber actuar y conjurar crisis. Tal es el caso del sueño revelación de Ángela y por ello, la ejecución de su palabra será la guía en la organización de la resistencia en la lucha por la tierra de la gente de El Socuy.

---

<sup>15</sup> Para más información sobre el sueño y la muerte entre los wayuu, se puede consultar a: M. Perrin, *El camino de los indios muertos*, Monte Avila Editores, Caracas, 1973; Jean Guy Goulet, *El Universo social y religioso del Guajiro*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1978.



Foto N° 10. Un segundo entierro. Mireya Ferrer

Ahora bien, la gente de El Socuy es en su mayoría wayuu que por los años 80 fueron desplazados de sus lugares de origen en la región del **Wasaalee** (Guasare), cuando se inició la explotación de carbón en las minas “Paso Diablo” y “Mina Norte” en la base de la Península de La Guajira. Su desplazamiento se produjo mediante engañosas ofertas de nuevas tierras, dinero para la reconstrucción de los conucos y algunos puestos de trabajo que los representantes de las empresas y del Estado-gobierno de ese entonces, ofrecieron como el camino hacia una riqueza material que transformaría para siempre la vida de estas comunidades, incorporándolas de manera definitiva al ansiado desarrollo económico del Estado Zulia y del país en general.

Sin embargo, las promesas jamás fueron cumplidas y la gente del **Wasaalee** terminó siendo por años un pueblo errante en su propio territorio, hasta que finalmente logró asentarse en las tierras que hoy habitan como su territorio en la cuenca que forman los ríos Cachirí y Socuy en el norte de la Sierra de Perijá. Es decir, nuevamente la relación desterritorialización/reterritorialización que a lo largo de la historia han vivido los pueblos



indígenas de la cuenca del Lago ciertamente se cumplía, pues luego de ser desplazados del *Wasaalee*, los wayuu se dedicaron a territorializar la cuenca del Socuy logrando reconfigurar el *nosotros comunitario* de su cosmovisión (*Wakuaipa*), en las nuevas tierras que actualmente ocupan. Pero es el caso que, una vez más las tierras indígenas están siendo reclamadas bajo los mismos argumentos y casi con las mismas engañosas ofertas de la palabra de quien ya parece ser el eterno protagonista en la historia del despojo indígena: el *Gran Yo* de los señores del *desarrollo*, expresado en la inseparable coyunta que en Venezuela forman las empresas transnacionales mineras y petroleras con el Estado-gobierno.

No quisiéramos adelantarnos a lo que esperamos señalar en el próximo aparte de esta tesis; no obstante, resulta imposible dejar de indicar en este punto que las vigentes exigencias de las empresas transnacionales en función de expandir y aumentar al máximo la explotación de los recursos energéticos de Venezuela han venido siendo respaldadas suficientemente por el Estado-gobierno actual, cuestión que se ha hecho mediante exactos cambios jurídico-políticos ideados al efecto y fijados constitucionalmente, pero además, convirtiendo los planes transnacionales en orientación para la definición de los objetivos de la política económica del gobierno y, por si fuera poco, como política de Estado. Vale decir, hablamos de la evidente identificación de intereses económico-políticos que por lo mismo implican una unidad de acción de entes globales y nacionales en la ejecución de planes y proyectos que, sin lugar a dudas, representan un fulminante atentado contra la esperanza de vida de las comunidades indígenas locales.

En este sentido y regresando a nuestro interés en este punto, nos parece que la palabra revelada a los wayuu de El Socuy a través del sueño de Ángela es clara en señalar;

por una parte, el reconocimiento indígena de la realidad de su actual confrontación con esta unidad de intereses *alijunas* que *los tiene en la mira* y los observa *con rabia*, pues con su presencia y forma de existencia contradicen plenamente tales intereses. Y, por la otra, deja igualmente claro que los wayuu están conscientes de que la pelea actual se trata en lo esencial de la radical confrontación de visiones acerca de la vida y del mundo en la que, de un lado están la ambición y la muerte y, del otro la posibilidad de vida y sustento de las comunidades humanas y del mundo. No en balde la palabra del sueño exige inflar el pan en la leche, significando con ello la unidad para la vida y la necesidad de fortalecer la lucha por el alimento y la subsistencia del mundo.

Esto no es casual, pues la experiencia wayuu acerca del verdadero significado de la explotación minera en la región está estrechamente relacionada con la destrucción de la tierra y por ende, con el fin del alimento de las comunidades. En efecto, luego de dos décadas de explotación carbonífera en la región del Wasaalee las zonas donde se ubican las minas Paso Diablo y Mina Norte no son más que tierra devastada que, luego de finalizada la explotación, no podrán volver a ser cultivadas. Se trata de espacios sacrificados para los que no existe ningún procedimiento de recuperación que no sea el proceso natural y el que no sucederá sino luego de cientos de años.

Estas terribles consecuencias se deben a que la explotación de estas minas se hace mediante lo que denominan como *tecnología a cielo abierto*, vale decir, no se trata de minas de socavón. Las mismas se abren usando grandes cargas de explosivos capaces de perforar enormes brechas en la tierra a partir de las cuales las máquinas van cavando hasta poner al descubierto la veta carbonífera. En ese proceso todo el bosque y capa vegetal, tanto de la superficie del boquete como de sus alrededores, desaparecen por completo. Por

si esto fuera poco, hay que agregar el hecho de que al carbón mineral siempre está asociada la presencia de azufre y que sirve a las empresas para medir la calidad del mineral, es decir, a mayor cantidad de azufre adherido, menor será la calidad del carbón. Pero además, una vez que el carbón queda al descubierto hay que someterlo a baños de agua combinada con ciertos químicos que impiden su combustión natural. Estas aguas, al mezclarse con el azufre pegado al carbón producen un ácido altamente tóxico como desecho y que las empresas sólo almacenan en fosas que construyen al efecto. Sin embargo, es imposible impedir que estas aguas ácidas se cueilen a las venas freáticas de los ríos y manantiales subterráneos o que fermenten la tierra a su alrededor, convirtiendo esos espacios en tierras muertas<sup>16</sup>.



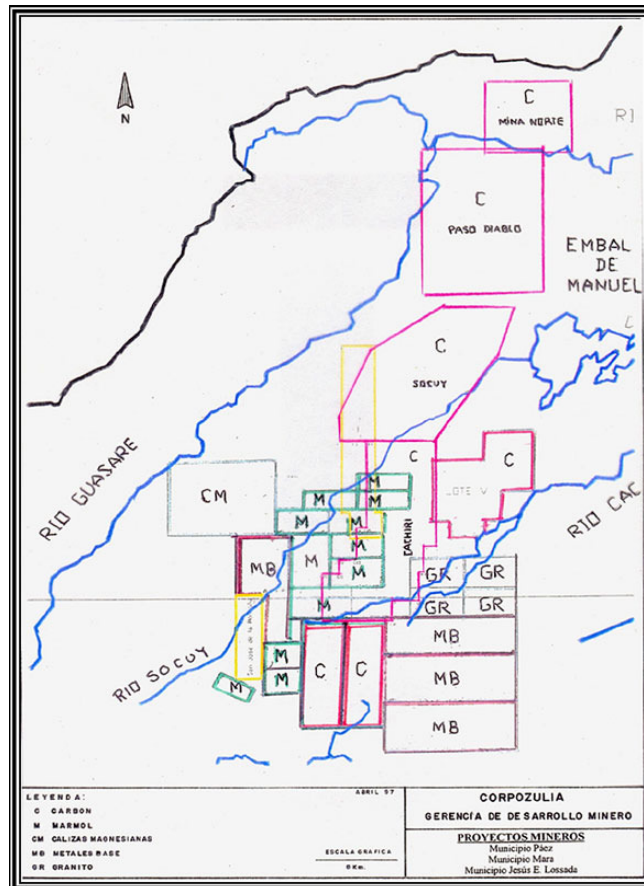
---

<sup>16</sup> En torno a las consecuencias de la explotación de carbón con minas a cielo abierto, la experiencia más documentada es la de las comunidades Siux en los Estados Unidos y recogida en: R. Maestas y B. Johansen, *Wasi'chu: el genocidio de los primeros norteamericanos*, FCE, México, 1982. En este trabajo se pormenorizan las consecuencias de tal práctica y que para el caso documentado, se concluye que, no sería posible la recuperación de las tierras así explotadas sino en un lapso de aproximadamente 400 años, por lo que el Estado norteamericano declaró esa región como “zona de sacrificio nacional” e indemnizando económicamente a las comunidades indígenas afectadas, sólo luego de un largo juicio donde los mencionados autores fungieron como representantes legales y de opinión pública de los Siux.



Fotos N° 11 y 12. Mina Paso Diablo y Fosa de aguas ácidas abandonada en Mina Norte. [www.soberania.org](http://www.soberania.org)

Como vemos se trata de todo un proceso que, estamos convencidos, no puede ser catalogado sino como de ecocidio pero también de flagrante etnocidio en tanto que, los espacios así destruidos forman parte del territorio total y espacio vital de las comunidades indígenas presentes en ese costado de la Sierra de Perijá. Ecocidio y etnocidio que en la actualidad se pretende elevar a su décima potencia mediante planes de expansión de este tipo de explotación que se aspira ejecutar ahora en el territorio wayuu de la cuenca de los ríos Cachirí y Socuy y para lo que el Estado-gobierno ya se ha encargado de hacer efectiva la entrega de las respectivas concesiones a las empresas transnacionales que, conjuntamente con la estatal Corpozulia, han anunciado, comenzarán sus trabajos en el presente año 2007.



Mapa N° 9: Los lotes a explotar son los de las llamadas Mina Socuy y Mina Cachiri.  
 Fuente: Corpozulia.  
 Tomado de: [www.soberania.org](http://www.soberania.org)

Ante tan inminente realidad, la comunidad se organiza y moviliza no sólo a partir de los contundentes argumentos que su anterior experiencia con el discurso y acción de los promotores del *progreso* les brindan como unificador en la lucha, sino también y por sobre todo, en virtud y en función de la palabra que proviene de lo recóndito de su memoria y ancestral cosmovisión que para el caso wayuu, es posible vivirla y mostrarla a través del sueño, pues éste constituye uno de los medios utilizados por los grandes *padres del mundo* para comunicarse directamente con sus hijos: los seres humanos.

Lo anterior es comprensible por cuanto no nos cabe la menor duda que la voz que Angela escucha y dicta el ritual a ejecutar como revelación en su sueño es la voz de *liwa* y, lo decimos porque efectivamente, son estos los términos en que ella describe el origen del mismo ya que literalmente dice:

“Tū iwarera pütch’ji, ji’kii yu’kiiratū wayuu korüeirakū tū jmmá sülü lech’nasüin”  
(*Esto dijo la palabra de Iiwa, que los reunidos contigo por la tierra beban de su leche*)<sup>17</sup>.

Es decir, quien dicta lo que ha de hacerse como parte fundamental de la acción *nosótrica* para impedir el triunfo de la ambición *alijuna* sobre la vida de la comunidad es *liwa* que, como sabemos, es uno de los nombres dados a *Juyá (El Lluvia)*, el eterno marido de *mmá (La tierra)* y por ende, padre de todos los *wayuu*. Finalmente, ambos por su periódica unión hacen posible ese espacio/tiempo denominado *mmaleiiwaa*: instante/lugar que se constituye en el gran procreador de todo lo vivo y presente en el mundo.

De esta manera, es la palabra de *liwa* la que orienta el proceso de construcción de la actual resistencia *wayuu* y lo hace en términos de una comunión en la palabra y para la acción fundada en la memoria de su origen, es decir, en lo que representa el sustento originario de la cosmovisión del grupo pero que además, la palabra pronunciada y el ritual ejecutado intentan establecer la visión *wayuu* como una realidad común a todas las minorías de la cuenca y aún del mundo, pues se trata sin lugar a dudas, de la lucha común por la defensa de la tierra de todos, por el derecho al sustento material de todos y cada uno de los pueblos y culturas así como de sus particulares formas de producción, es decir, la defensa

---

<sup>17</sup> La presente traducción es nuestra y, en modo alguno, pretende contradecir la realizada por Jorge Montiel, quien la hizo siguiendo instrucciones vinculadas a los efectos de su transmisión televisiva. La nuestra, en cambio, es intencionalmente mucho más literal por razones obvias.

de sus autonomías económico-políticas; pero también, el resguardo de aquello en lo que fundamentan simbólicamente sus construcciones societarias, sus cosmovivencias.

Es en este sentido que creemos poder decir que, el sentido de las palabras de *liwa* es el de enfatizar la necesidad de hermanar la palabra wayuu con la palabra de todos, pues se trata que estamos frente a una realidad en la que todos por igual estamos amenazados. Por ello, todas las comunidades *nosótricas* de la cuenca del Lago (indígenas o no), en esta coyuntura, están involucrados en el posible curso de la misma.

Así entonces, señala también *liwa*, la palabra de los wayuu ha de mantenerse pura como la leche, decirse sin dobles intenciones, pero además debe salir del lugar, desandar por todos los espacios posibles, pues ella como el pan, ha de ser digerida por todos en todas partes; de tal manera que, la palabra de leche y pan señalada a los wayuu por el padre *Juyákai* se constituya en alimento para la lucha en defensa de la tierra, no sólo como su particular territorio, sino fundamentalmente como el mundo de todos.

En fin, el ritual de comunión dictado por *liwa* distingue como aspecto esencial a ser observado con absoluto rigor, la necesidad de convertir la palabra y lucha local en palabra escuchada, observada y convertida en acción por todos, aún por los alijunas, pues tal es la única vía para una posible victoria en la lucha de resistencia en contra de los destructores de la madre tierra, no sólo para las comunidades wayuu de El Socuy-Cachirí, sino también y por sobre todo, como el necesario triunfo de toda la humanidad que habita esta parte del mundo.

#### 5.4. El discurso del poder del Estado: un *salvavidas de plomo*.

**E**n un reciente artículo publicado en su propia página web, Eduardo Galeano, uno de los indiscutidos autores de la llamada intelectualidad de izquierda latinoamericana, decía lo siguiente:

*“América Latina nació para obedecer al mercado mundial, cuando todavía el mercado mundial no se llamaba así, y mal que bien seguimos atados al deber de obediencia.*

*Esta triste rutina de los siglos empezó con el oro y la plata y siguió con el azúcar, el tabaco, el guano, el salitre, el cobre, el estaño, el caucho, el cacao, la banana, el café, el petróleo ¿Qué nos dejaron esos esplendores? Nos dejaron sin herencia ni querencia. Jardines convertidos en desiertos, campos abandonados, montañas agujereadas, aguas podridas, largas caravanas de infelices condenados a la muerte temprana, vacíos palacios donde deambulan los fantasmas”<sup>18</sup>.*

Por esta vía, intentaba el mencionado autor cuestionar el fondo de las recientes medidas del presidente Tabaré Vázquez, destinadas a permitir e impulsar el establecimiento en territorio uruguayo de las transnacionales de soja transgénica y pulpa de papel (por demás, motivo de conflictos con su vecina Argentina). Tales medidas representan, por una parte, la continuidad de ese histórico sometimiento que acusa Galeano, y, por la otra, el virtual deslinde del mencionado gobierno (continentalmente considerado por los entendidos como una victoria más en el proceso del llamado avance de la “izquierda democrática” en Latinoamérica) de cualquier intento en desdecir lo que se ha establecido como el único e irreversible camino económico-político a transitar por el mundo actual y, muy en particular, por América Latina: la globalización y sus consecuentes políticas neo-liberales.

Y es que, en efecto, como justamente señala nuestro autor, América Latina pareciera estar atada a una imposibilidad de forjar desde una perspectiva propia de visión del mundo,

---

<sup>18</sup> E. Galeano, *Salvavidas de plomo*, D:/[Rebelion\\_Salvavidas](#) de plomo.htm, agosto de 2006, p. 1



su destino económico y político. Sin embargo y en este mismo sentido, no es posible dejar de preguntarse acerca de las razones que originan esta supuesta imposibilidad, esta especie de tara ontológica que, tal parece, suele conducirnos inexorablemente a la sinrazón del sometimiento y el vasallaje con relación a los llamados países del primer mundo.

Así, a pesar de que efectivamente responder a tal pregunta resulta ser un problema altamente complejo, estamos convencidos de que cualquier sincera respuesta a la misma no puede ser desligada del proceso por el que todo un universo filosófico, cultural, económico y político, ha venido siendo sostenido y sistemáticamente liquidado, en algunos momentos históricos, por medio del genocidio directo o desaparición física de sus creadores; en otros, mediante un persistente y olímpico no-reconocimiento o negación de sus culturas por parte de los así llamados constructores o *padres de la patria* y Estados-nación en todo el continente y a lo largo de toda nuestra historia.

Vale decir, creemos que mientras se mantengan las bases del desconocimiento y la negación de la diversidad cultural que somos y, particularmente las cosmovisiones de los pueblos indígenas presentes en nuestros países, nunca nos será posible construir verdadera y soberanamente nuestras naciones como *otras*, pues al no ser consideradas estas culturas como parte importante en la construcción del proyecto de nación, especialmente en lo que atañe a sus aportes para su definición filosófica, económica, política y cultural en general, los proyectos resultantes no sólo se configuran en la continuidad del pensamiento colonial y eurocéntrico (aún definiéndose como repúblicas socialistas), sino que al mismo tiempo, se rechaza todo aquello que por principio, puede contribuir a establecer una perspectiva no occidentalizada de ver y organizar la sociedad lo que efectivamente redundaría en formas de organización y funcionamiento político correspondientes a tal perspectiva, pero sobre

todo, en formas de organización para la producción económica en sintonía con el respeto y resguardo del espacio y de la naturaleza de las que las cosmovisiones indígenas en todo el continente están provistas y en las que aún se sostienen a pesar de todo. Sólo por esta vía, pensamos, nuestros proyectos de nación se colocarían fuera del campo marcado casi como nuestro destino manifiesto por el capitalismo occidental.

Ahora bien, como señala Galeano, nuestras economías se orientan a funcionar no en virtud de cubrir necesidades materiales internas y por la creación de una vida buena para la población nacional sino exclusivamente, en función y en virtud de las exigencias del mercado internacional al que somos anexados a partir del suministro de aquellos recursos presentes en nuestros territorios y alrededor de lo cual nuestros aparatos económicos de forma dependiente giran, pues son estos suministros los que permiten acumular ingresos que luego nuestros Estados-gobiernos administran de acuerdo a intereses políticos y de poder, generalmente contrarios a las necesidades y el futuro de sus poblaciones. Todo lo cual sin lugar a dudas, no significa otra cosa que la continuidad en otras condiciones del sistema colonial supuestamente superado con nuestras guerras de independencia.

Así, los mercados nacionales se hacen prácticamente ficticios ya que se construyen sobre la base del consumo de bienes fundamentalmente importados y cuya importación, dependerá del volumen de ingresos obtenidos mediante la monoexportación y explotación de recursos naturales y materias primas, generalmente en manos de transnacionales o en sociedad con los Estados-gobiernos.

En este sentido, el caso venezolano es tal vez uno de los más patéticos, pues del total de alimentos consumidos en el país, cerca del 80% de los mismos son importados. Productos como el maíz, el frijol, la carne de pollo, la papa y el azúcar (por sólo mencionar

algunos rubros que anteriormente eran totalmente producidos y abastecidos nacionalmente), son ahora importados en casi un 70% para cubrir la demanda nacional, esto no puede desligarse de su directa correspondencia con la indetenible quiebra de pequeños y medianos productores del campo. Por otra parte, es igualmente importante decir que, este disparo en las importaciones, particularmente durante los últimos años, ha sido sustentado por supuesto, en una superacumulación de ingresos fiscales producto del aumento en los precios internacionales del petróleo los que así han hecho posible convertir a Venezuela en el país más *ricamente pobre* y dependiente de América Latina, especialmente en lo que respecta a su soberanía alimentaria.

Pero además, en la búsqueda por mantener este ritmo de acumulación de ingresos fiscales sometido a las mismas directrices que Galeano cuestiona al gobierno uruguayo y, sobre todo, en abierta coincidencia con intereses transnacionales para el control energético, el Estado-gobierno venezolano ha asumido como fundamento de su política económica el denominado Programa Ejes de Desarrollo, los que se inscriben dentro del macroprograma Infraestructuras de Integración de Suramérica (IIRSA)<sup>19</sup>, impulsado por entes financieros internacionales como el Banco Mundial (BM), Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y la Corporación Andina de Fomento (CAF), así como por las grandes potencias mundiales, muy particularmente por los Estados Unidos, en función de garantizarse un seguro suministro de energéticos como petróleo, gas y carbon, pero también para el acceso directo

---

<sup>19</sup> Sobre los Ejes de Desarrollo Nacional y la IIRSA profundizamos en nuestro libro, *El Camino de las comunidades*, pp. 96-108. En torno al IIRSA y los corredores de desarrollo también puede consultarse a Gian Carlo Delgado Ramos, *Geopolítica imperial y recursos naturales*, Revista Memoria N° 171, mayo 2003, México, p. 35 y ss, y, del mismo autor, *IIRSA y la ecología política del agua sudamericana*, Revista Enfoques Alternativos, Argentina, Julio de 2004.

a vitales fuentes de agua y de biodiversidad para su sostenimiento durante los próximos siglos.

Cabe señalar que en lo que respecta a Venezuela, las llamadas Infraestructuras de Integración y Ejes de Desarrollo están estrictamente vinculados a la directa explotación de recursos energéticos y por lo tanto para las transnacionales, el llamado mercado mundial y sus centros de poder. Asimismo, para el Estado-gobierno venezolano representamos algo así como un vasto campo minero sin raigambre ni historia y por ende, susceptible de ser explotado sin misericordia; para los primeros, en función de sus intereses estratégicos de sustentación hegemónica; para el segundo, en función de conservar ingresos fiscales que le permitan sostener su gasto público, sustentar una economía de ficción y, por supuesto, garantizar la permanencia (siempre soñada como eterna) de sus detentadores en el poder.

Es por ello que coincidimos plenamente con Galeano, quien al cuestionar la política económica del actual gobierno de Tabaré Vásquez, dice:

*“los sueños del mercado mundial son las pesadillas de los países que a sus caprichos se someten. Seguimos aplaudiendo el secuestro de los bienes naturales que Dios, o el diablo, nos ha dado, y así trabajamos por nuestra propia perdición y contribuimos al exterminio de la poca naturaleza que queda en este mundo”*<sup>20</sup>.

Y debemos coincidir puesto que, si en el Uruguay de Galeano el gobierno de la “izquierda” de Tabaré fomenta y aplaude la entrega de su territorio para las transnacionales de la soja transgénica y pulpa de papel, condenando con ello a la población campesina al *“éxodo rural a las grandes ciudades, donde se supone que los expulsados van a consumir, si los acompaña la suerte, lo que antes producían”*<sup>21</sup>, en Venezuela se fomenta y aplaude la

---

<sup>20</sup> E. Galeano, *ibid.*, p.2

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 3

entrega de grandes espacios territoriales para la masiva y transnacional explotación de minas de carbón, gas y petróleo, pues se supone que los ingresos fiscales que esas explotaciones generan, harán posible que cualquier “misión”<sup>22</sup> que el gobierno saque debajo de la manga llegue con sus recursos, si tienen suerte, a los desplazados y así puedan éstos comprar importado lo que antes ellos producían. Es decir, el gran plan que el Estado-gobierno nos ofrece como camino al crecimiento y el soñado desarrollo económico es al mismo tiempo, nuestro mortal *salvavidas de plomo*.

Pero, es el caso que éste *salvavidas de plomo* no ha llegado a nosotros, sino como resultante de la singular coincidencia de intereses económico-políticos entre los Estados-gobiernos y las transnacionales de la globalización que, para el caso de Venezuela -pero también en otros países del continente- ha requerido de la adecuación de su discurso constitucional y de la estructura del Estado, pues de alguna manera el viejo discurso correspondiente al periodo inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial y hasta mediados de los años 70 del siglo pasado, marcado internacionalmente por la llamada política del Estado de bienestar de alguna forma, se había venido convirtiendo en obstáculo a la libre intervención del capital transnacional para el *secuestro* de esos *bienes naturales que Dios o el diablo* ha colocado en Venezuela y que, para colmo, se ubican en espacios que corresponden a los tradicionales territorios de los pueblos indígenas del país.

Así por ejemplo, leyes y reglamentos como la Ley de Parques Nacionales, Ley de Zonas de Reserva de Biodiversidad y Aguas, Zonas de Reserva Indígena entre otras, el

---

<sup>22</sup> En la Venezuela del actual Estado-gobierno, la forma de drenar las necesidades de empleo y la liquidación de la producción nacional, se hace a través de las llamadas “misiones gubernamentales”, mediante las cuales se generan empleos momentáneos y un circunstancial acceso a recursos económicos a la población excluida y desempleada que, en estos momentos, llega a cubrir casi al 50 % de la población económicamente activa del país, esto, según los datos del CENDA, organismo de monitoreo de la Central de Trabajadores de Venezuela.

nuevo Estado-gobierno se ha encargado de liquidarlas a través del cambio constitucional establecido y aprobado en 1999 y que, contrariamente al supuesto espíritu revolucionario que se estima la impulsa, ha hecho posible el acceso e intervención del capital transnacional en esos lugares que antes le estaban medianamente vedados.

De esta manera, muy a pesar de que la mencionada Constitución bolivariana de 1999 dedica todo un capítulo a la definición de los llamados derechos indígenas, los mismos están particularmente referidos a los llamados derechos culturales restringidos al uso de sus lenguas maternas, sus prácticas religiosas y la educación bilingüe, pero que al momento de mencionar el derecho al territorio como parte esencial para el ejercicio de los derechos culturales, la misma Constitución se encarga de reducirlo al concepto de hábitat, al que entiende como aquel espacio mínimo necesario para la reproducción biológica de estos pueblos. Por esta vía, se minimiza la dimensión real del derecho de los pueblos indígenas al territorio como tal, pues éste es circunscrito al espacio ocupado por sus casas y pequeños conucos, reservándose el Estado la mayor parte del total del mismo, así como la totalidad del subsuelo, ello en función de posibles negociaciones para futuros proyectos de explotación económica. En este sentido, podemos decir que el discurso del Estado-gobierno expresado en nuestra actual Constitución bolivariana se trata, con todo, de

*“un sistema de doble juego un tanto maléfico y contradictorio, porque se afirma con rotundidad (...) la existencia del derecho al territorio, pero no se le otorga el contenido que necesita para poder ser ejercitado (...). Sobre todo, cuando en esos territorios existen grandes riquezas económicas en forma de recursos naturales, que siguen siendo el sustento económico de buena parte de los Estados donde habitan pueblos indígenas”<sup>23</sup>.*

---

<sup>23</sup> M. Berraondo, ob. Cit., p. 8

Es sin duda alguna, la elasticidad del doble discurso jurídico-político que, al mismo tiempo que se muestra como expresión de una profunda transformación nacional, construye para tales espacios y territorios una estructura legal que los somete, junto a sus indígenas pobladores, a los requerimientos que el Banco Mundial ha establecido como el obligado *reordenamiento territorial*, paso previo para que los Estados puedan tener acceso al programa de *corredores de desarrollo* y, por supuesto a su financiamiento, pues según el ente financiero para el desarrollo del macro-plan es necesario un “*marco regulatorio de manejo*” referido,

“*a todas aquellas medidas que se han de tomar para homogeneizar los lineamientos legales y operativos de acceso a tales o cuales recursos (claro está, bajo el argumento de que es prerrequisito necesario para ejecutar su “conservación”, su “uso sustentable”, etc.).*”<sup>24</sup>

Dicho de otro modo, ha sido en buena parte por exigencias del mercado mundial y de su principal ente financiero, lo que ha orientado el proceso de *reordenamiento territorial* del Estado venezolano y que por encima de la retórica ideológica que enarbola, favorece la inserción y explotación transnacional de los espacios apetecidos por tales entes que aún así, no dudan en presionar por ese “*marco regulatorio de manejo*” que les permita tener el máximo control posible sobre los mismos.

Finalmente, el supuesto reconocimiento de los territorios indígenas en Venezuela y, puede decirse que en todo el continente, responde más al *reordenamiento territorial* de los Estados en función de *los sueños del mercado mundial* que en dar justicia a estos pueblos, dispuestos a morir resistiendo, ya que a diferencia de la intelectualidad latinoamericana, saben muy bien que no hay *salvavidas de plomo* económico sin su *salvavidas de plomo*

---

<sup>24</sup> G. C. Delgado Ramos, *IIRSA y la ecología política del agua sudamericana*. Revista Enfoques Alternativos. Argentina, Julio de 2004.

jurídico-político, puesto que ambos conforman el discurso del lenguaje del poder del Estado.



Foto N° 13. Comunidad de Senkaëg. Angel Oroño



## 5.5. Conclusiones a la Tercera Parte.

**D**e lo expuesto en esta parte pudiéramos extraer algunas conclusiones que, intentaremos resumir en tres aspectos que nos parecen fundamentales. Ellos son los siguientes:

1) Pareciera ser un hecho que ante las poderosas presiones ejercidas por prepotentes fuerzas externas (Estado-gobierno y transnacionales mineras) sobre los que representan sus últimos espacios territoriales, los pueblos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo aparentemente responden siguiendo un patrón que les lleva a ejecutar acciones que en principio, son estrictamente culturales y previas al ejercicio de prácticas consideradas como cabalmente políticas. Esto quiere decir que, ante la desterritorialización planteada por el poder de *los otros*, las culturas indígenas replican en primera instancia mediante una particular activación de sus cosmovisiones que de esa manera, se constituyen en el fundamento de su resistencia ya que funcionan como orientadoras de su organización para la fortaleza cultural y política. En otras palabras, la acción política de las comunidades indígenas pareciera estar siempre precedida por una interpretación de los hechos que es singularmente guiada por aquellos mecanismos (mitos, cantos, sueños, etc.) provistos por sus cosmovisiones y cosmovivencias con que se configuran como pueblos.

En este sentido, las actuales presiones territoriales han motivado el encendido de sus respectivas memorias, activando con ello viejos dispositivos aparentemente olvidados o desaparecidos, logrando así emerger a la superficie de la “realidad” sus más antiguos mitos ancestrales así como la necesidad de ejecutar importantes prácticas rituales con las que, no sólo buscan conjurar los peligros reales de sus circunstancias, sino que por esa misma vía se

reafirman en lo que entienden como su definición como pueblos, es decir, en sus cosmovisiones que a partir de ese momento, orientan todo lo que tiene que ver con su organización para la acción política en la coyuntura de lucha.

2) La actual confrontación que en defensa de sus últimos espacios territoriales libran las comunidades indígenas de la cuenca, no sólo representa la continuidad de una lucha que se vieron obligadas a iniciar desde el momento mismo de la conquista europea en la región sino que en toda su magnitud, se trata del más contemporáneo y crucial enfrentamiento 'civilizatorio' en el que de un lado y formando singular coyunta, se ubican los Estados-gobiernos nacionales (no importa la supuesta ideología que pregonen sostener), junto a las grandes transnacionales de la globalización y, del otro, manteniéndose precariamente en sus particulares cosmovisiones y cosmovivencias se encuentran unas comunidades indígenas minoritarias, cercadas o arrinconadas en sus finales reductos espaciales, sin posibilidad de reterritorializar nuevos lugares pero que a pesar de ello, tanto en Venezuela como en buena parte del continente, son quienes tercamente resisten desde sus tradicionales lugares y formas de vida a la decisiva arremetida de argumentos y proyectos que, como mortal *salvavidas de plomo*, pretende ser impuesto como el inexorable camino a transitar por todas nuestras sociedades por la dupla antes mencionada.

Y decimos que se trata de una confrontación 'civilizatoria' en el sentido de que, la misma se expresa como el evidente antagonismo entre dos concepciones del mundo. Así, lo que en apariencia se presenta como el momentáneo tropiezo de determinados proyectos de *desarrollo* y sus nefastas consecuencias para los lugares donde pretenden ser implantados en contra la tenaz defensa que de esos sitios hacen sus tradicionales habitantes con lo que, al mismo tiempo, se reafirman en sus culturas y formas de vida, en el fondo, esta realidad

señala hacia lo que pudiera ser el más definitivo combate entre lo que pudiéramos definir como el paroxismo de la visión occidental capitalista del mundo, que respaldada por el poder de nuestros Estados-gobiernos nacionales, convierte a la tierra y el mundo en meros recursos explotables y por lo mismo prescindibles, pero que para su imposición ha de entrar en lucha abierta con las cosmovisiones indígenas para quienes la tierra no puede ser entendida sino como *madre* de las comunidades de seres que la habitan y, por tanto, con su visión del mundo como un aliado de la supervivencia de las mismas, lo que sólo pueden lograr mediante una relación de convivencia *en, con y por* los lugares.

3) Por último y en correspondencia con lo anterior, se trata también de una contundente confrontación de lenguajes. Así, el lenguaje del poder de los Estado-gobiernos y sus aliadas transnacionales busca imponerse como *palabra universalmente verdadera* en tanto que de una parte, se presenta como el discurso jurídico-político que hace posible la constitución de las repúblicas como estructuras de derecho, es decir, ellas como expresión del fin del llamado “Estado de naturaleza” que a su parecer, los pueblos indígenas obsecadamente insisten en mantener y, por la otra, como único camino para la incorporación de nuestras sociedades al *moderno* Estado de Derecho como guía del *progreso* que universalmente rige al mundo. Pero además, este discurso se presenta como *único y verdadero* en tanto se sustenta en el *saber de la ciencia*.

Sin embargo, tal prédica está siendo inesperada y severamente confrontada en casi todo el continente por unos pueblos indígenas y culturas locales que, en defensa de sus últimos espacios territoriales y formas de vida, reaccionan activando el lenguaje y discurso de su memoria e imaginario estrechamente vinculados a sus lugares, con lo que no sólo se resisten al proceso que se les pretende imponer, sino que con ello se reafirman en una

diferencialidad cultural sustentada en sus propios saberes y formas de entender y vivir el mundo.

Dicho de otra manera, el discurso de reafirmación de sus lugares y economías de subsistencia, constituye la expresión del lenguaje de la resistencia de cosmovisiones y cosmovivencias de pueblos indígenas y/o culturas locales en Venezuela y el continente y, por lo mismo, son estos pueblos y culturas quienes en la actual coyuntura histórica, han venido asumiendo por primera vez el papel protagónico en la defensa de la soberanía y autodeterminación de nuestros países. Esto, *a pesar y por encima de* los Estados-gobiernos nacionales, pero también, de las teorías y los teóricos sociales de la llamada *intelectualidad crítica latinoamericana*, pues tal como bien señala Arturo Escobar:

*“El dominio del espacio sobre el lugar ha operado como un dispositivo epistemológico profundo del eurocentrismo en la construcción de la teoría social. Al restarle énfasis a la construcción cultural del lugar al servicio del proceso abstracto y aparentemente universal de la formación del capital y del Estado, casi toda la teoría social ha hecho invisibles formas subalternas de pensar y modalidades locales y regionales de configurar el mundo”*.<sup>25</sup>

Por ello, desde la ratificación de sus lugares los pueblos indígenas de la cuenca del Lago Maracaibo, Venezuela y el continente, han venido demostrando que están en posesión de un razonamiento radicalmente opuesto y, por lo mismo, de firme resistencia y posible alternativa societaria a lo que representan los ejes centrales de argumentación de la llamada globalización asumida por los Estados-gobiernos nacionales; esto es, el dominio del espacio, la acumulación de capital y la modernidad.

---

<sup>25</sup> A. Escobar, *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo?*, en: E. Lander (Editor): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. UNESCO-FACES/UCV. Caracas, 2000, p. 160.

## Conclusiones generales

### A manera de epílogo: Cosmovisiones y lugares contra la hegemonía.

**E**sa noche en Bakugbarí, luego de una intensa reunión en la que la comunidad debatió sobre las posibles acciones a ejecutar ante la inminente presencia y actividad de las compañías mineras en sus tierras, busqué conversar con Joaquín Arostomba quien llamó mi atención, pues, durante toda la asamblea lo noté extrañamente callado. Le pregunté por qué casi no había hablado. Quise saber si era que estaba en desacuerdo con lo que se había acordado. Entonces, Joaquín me respondió con definitiva seguridad diciendo:

“Shibogbré Sabaseba ariré. Labaddó kibí dábain ñankúa báira biashá barum. Irahbain Ñankúa shiraso drakasomein labaddó, inka chiyi, chiyaba wa, chiyaba ahkabá”

*(“Hace tiempo Sabaseba lo dijo. Los blancos vendrán por los minerales que viven debajo de la tierra. Cuando los que viven debajo de la tierra salgan acabarán con los blancos, entonces nosotros, seremos libres, nada nos detendrá”).*

Luego, guardó total silencio.

La contundente respuesta de Joaquín, nos permite puntualizar sobre lo que serán algunas de nuestras conclusiones generales y aspectos centrales de nuestro trabajo. Así, sus palabras precisan uno de los principios de la cosmovisión barí (en particular, pero que semejantemente orienta el sentido de las cosmovisiones de otros pueblos de la cuenca del Lago) según el cual, todo ente presente en el mundo ocupa un lugar al que territorializa como *hacer* de una comunidad determinada. En este sentido, Ñankúa (carbón, petróleo y los minerales en general), forma parte como grupo del conjunto total de colectividades que habitan las profundidades de la tierra y en su espacio, ejerce el *hacer* que le es propio ya

que este *hacer* es también constituyente de Ñambobikorái: energía relacional que vive y da vida a todas las entidades presentes en el mundo.

Siendo esto así, la intervención de una comunidad en espacios que corresponden a otra no es posible sino sobre la base de una alianza entre ellas y de esa manera, obliga a mantener el mutuo respeto entre comunidades diferentes como garantía de sobrevivencia de ellas en sí mismas, así como protección al equilibrio de los lugares-sujetos. Esto quiere decir que, ningún grupo puede violentar los lugares que comparte con otros sin desnaturalizar la alianza y por tanto, de provocar una respuesta negativa en su contra, pues ello implica que el agresor se ha desprendido de los principios de relacionalidad y de complementariedad<sup>1</sup> al actuar de un modo que le convierte en un no-ente y por su individualizada acción, se separa y es separado de la comunidad total que constituye al mundo.

Así tenemos que, ante la acción aislada o desrelacionada de las transnacionales mineras y el Estado-gobierno, quienes en su afán de extracción de energéticos presentes en el subsuelo del territorio indígena en la cuenca (expresión, por demás demostrativa de la codicia de una sociedad guiada por el principio de la acumulación), para Joaquín y los barí en general, se ha de producir necesariamente, una contundente respuesta del mundo, lo que

---

<sup>1</sup> Josef Estermann ha señalado a la *relacionalidad* y la *complementariedad* como principios fundamentales en el pensamiento indígena andino. A nuestro parecer, ambos principios son compartidos o están igualmente presentes en las cosmovisiones de los pueblos indígenas de la cuenca del lago de Maracaibo, y a los que hemos hecho referencia en esta tesis a través del principio de alianza entre comunidades de seres. Así, cuando Esterman dice que “*para la filosofía andina es justamente la relacionalidad de todo, la red de nexos y vínculos que es la fuerza vital de todo lo que existe. No ‘existe’ (en sentido muy vital) nada sin esta condición trascendental*”, de alguna manera, su aseveración es asimilable a la idea presente en las culturas indígenas de la cuenca en el sentido de que, éstas establecen la imposibilidad de la vida sin sus aliados complementarios con quienes todas las comunidades de seres se relacionan y complementan en el mundo. J. Estermann (2006), *La filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología (ISEAT), La Paz-Bolivia, p. 111

en términos ecológicamente reales y luego del largo proceso de depredación capitalista y su desarrollo basado en la explotación de la energía fósil ya comienza a dar muestras de sus terribles consecuencias para la vida del mundo y que actualmente no puede seguir siendo ocultada por la ciencia occidental<sup>2</sup>.

No obstante, debemos decir que la respuesta del mundo a la que alude Joaquín y que, en este caso, será el resultado de la reacción de la comunidad de Ñankúa, no implica en modo alguno una pasividad ante los hechos de parte de las comunidades humanas; por el contrario, las culturas indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo saben que en el contexto de su alianza con el mundo y ante una misma amenaza, están obligadas a producir sus propias respuestas que van desde la común reafirmación cultural en sus respectivas cosmovisiones hasta la particular organización comunitaria para la directa confrontación política o bélica con sus opresores.

Por otro lado, las palabras de Joaquín Arostomba conducen a una segunda gran conclusión que, a pesar de apreciaciones que por buen tiempo diferentes teóricos sociales sustentaron como la inexorable uniformidad cultural en el contexto del nuevo sistema-mundo el proceso capitalista globalizado generaría, los barí en particular y las poblaciones indígenas y culturas locales en Venezuela y América Latina en general, con la resistencia desde sus cosmovisiones y en defensa de sus lugares se están encargando de demostrar que:

---

<sup>2</sup> En este sentido, el llamado cambio climático producto del calentamiento global es una realidad cada vez más evidente y apocalíptica en sus consecuencias. Sin embargo, parte de la nueva geoestrategia y geopolítica norteamericana pudiéramos decir, está basada en la consideración estratégica de un futuro (¿irremediable?) cambio climático abrupto en el planeta para lo que, desde su visión hegemónica y a partir de recomendaciones de científicos, políticos y militares del más alto nivel en este país, el Estado norteamericano ha diseñado un conjunto de políticas para garantizar su seguridad y poder ante esta posible y terrible eventualidad. Un importante análisis acerca de tales estrategias puede leerse en: *El Pentágono y el cambio climático*, Monthly Review. Vol. 56. N° 1, Mayo 2004.

*“La globalización no sólo no provoca la uniformidad cultural esperada o anunciada, sino que complica el hecho cultural y en su seno se registra un fuerte renacimiento de las identidades, acompañada de luchas reivindicatorias en crecimiento”.*<sup>3</sup>

Este renacimiento o revitalización de identidades se ha venido manifestando a través de la insurgencia de movimientos sociales que, en buena parte del continente protagonizan las recientes convulsiones y cuyas exigencias étnicas se han convertido en factor político y de cambio social, pues con sus demandas fundamentalmente referidas a la defensa de sus espacios y formas de vida, no sólo enfrentan la intervención de capitales transnacionales, sino que igualmente cuestionan la organización política del Estado-nación *“porque este modelo siempre pretende, en virtud de su propia naturaleza, reducir al máximo y, de ser posible, eliminar la diversidad en todas sus esferas”.*<sup>4</sup>

Por otra parte, en la medida en que los líderes del gran capital transnacional han detectado que la supuesta homogeneidad del mundo bajo su control no produce necesariamente una uniformidad cultural, han comenzado a impulsar una mediatizada “revalorización” de la diversidad en función de lograr una “despolitización” de la economía, lo que es igualmente beneficioso a sus intereses<sup>5</sup> y precisamente, son los Estados-gobiernos los encargados de establecer y conducir el proceso de “revalorización” controlada de la diversidad cultural y “despolitización” de la economía como parte del proceso de configuración de una nueva institucionalidad para los Estados en el contexto de la globalización, al tiempo que redefinen las relaciones de poder al interior de las naciones

---

<sup>3</sup> H.Díaz-Polanco (2006), *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI Editores, México, p. 10.

<sup>4</sup> E. Krotz (1993), *Identidades culturales profundas y alternativa civilizatoria*, en: G. Bonfil Batalla (Compilador): *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, Pensar la Cultura. CONACULTA, México, p. 20.

<sup>5</sup> H. Díaz-Polanco, *ibidem*, p.10



y en las que los grupos ( ya de *izquierda* o de *derecha*) que ahora lo detentan, buscan garantizar su permanencia en el control del mismo.

En este sentido, es posible comprender por qué a pesar de las supuestas diferencias ideológicas entre gobiernos calificados de *derechistas* como el de Alvaro Uribe Velez en Colombia y el de la llamada *izquierda* de Hugo Chávez en Venezuela, por sólo mencionar un ejemplo, no son de extrañar los acuerdos que ambos países han refrendado en función de impulsar proyectos conjuntos que, como los de “Puerto América”, “Gasoducto de La Guajira” y el “Puerto Gabarrero” en el Sur del Lago de Maracaibo, responden a intereses estratégicos de transnacionales energéticas pero también, del propio Estado norteamericano en cuanto que los mismos buscan garantizar el seguro suministro de gas, petróleo, carbón, agua y biodiversidad, con los que el gran país del norte persigue sostener su hegemonía económica, política y militar en el mundo para los próximos siglos.

Por último, está claro que los proyectos de la hegemonía globalizada están siendo enfrentados no por los Estados-gobiernos nacionales sino por los *inesperados* pueblos indígenas y culturas locales del continente que, como los añú, barí y wayuu del Lago de Maracaibo desde su *wakuaipawa/chiyi barikaëg*, es decir, desde el *nosotros comunitario* que los conforma, sostienen la lucha por la autodeterminación y soberanía de todos y por lo que resisten a los Estados-gobiernos que les absorbieron pero también, contra la “razón” occidental y el capitalismo mundial. En fin, se trata de que no son los Estados-gobiernos sino “*este conjunto de espacios sociales y populares (los que) encarnan la emergencia de otro mundo, que puede convertirse en alternativa al sistema dominante.*”<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> R. Zibechi (2006), *Espacios, territorios y regiones: la creatividad social de los nuevos movimientos sociales en América Latina*, en: *Contrahistorias*, N° 5, Semestre Septiembre 2005-Marzo 2006, México.

## **ANEXOS**

## Anexo N° 1

### Glosario de términos de las lenguas indígenas.

Abama: (Barí): *madre, esposa* o mujer que ha tenido un hijo.

Abyiyibai: (Barí): *tú, el de mi lado derecho*; primer aliado del arquitecto de la casa colectiva (ñatubay).

Ahkabá: (Barí): término para la negación; usado indistintamente para significar: *no; sin; nada; nadie; ninguno*; etc.

Ahkabañajaa: expresión: *no los de ahora; no los de este momento*; no los del presente; *no los actuales*.

Akabó: (Barí): seres que viven en las nubes.

Akshayiróminibaibai: (Barí): quinto aliado del ñatubay en la construcción de la casa colectiva.

Alijuna: (Wayuu): *muela montada*. Término con el que se designa a los extranjeros y criollos no indígenas.

Amana Keichikarü: *la madre luna*.

Amana wuinkarü: *la madre de agua*. Nombre dado a una serpiente del tipo *pitón*, que luego de adquirir una gran dimensión o tamaño que le impide movilidad en tierra, se desplaza y termina viviendo en el agua, en pozos de ríos o en lagunas cenagosas. En algunos lugares del continente se le conoce como Anaconda.

Anii: (Añú): aquí (este lugar) (este momento).

Atakirominibaibai: (Barí): cuarto aliado del ñatubay en la construcción de la casa colectiva.

Arawako: raíz o matriz lingüística y cultural de los wayuu, añú y otros pueblos indígenas de Venezuela.

Areei: (Añú): *canto*, sopro con musicalidad.

Asari sueisei: (Barí): sust., *el cazador*.

Asokbarirí: (Barí): *se fueron las lluvias*. Temporada seca en la Sierra de Perijá.

Ayé: (Añú): específicamente el verbo *estar*.

Atareeinkii te jounükü: literalmente: *cortar silbado en el límite para que ella emerja palabra*: cantar. Uno de los cortes de lengua o forma de hablar en la cultura añú.

Ayou: (Añú): emerge; llega; arriba; boyá.

Ayouna: (Añú): emergen ellos; llegan ellos; los allegados. Término para los extranjeros no nocivos.

A'in: (Wayuu y Añú): alma, corazón, interioridad.

A'inmatualee: (Añú): el corazón de la tierra de donde emergemos. Lugar del origen y retorno de los añú.

A'inshi: (Wayuu y Añú): lo mismo que a'in pero marcado por sufijo de masculinidad.

A'inshi t'ain: (Wayuu y Añú): mi propia o verdadera interioridad; mi verdadero corazón.

A'ito: (Wayuu): firmamento, cielo exterior.  
Bachigbá: (Barí): zamuro negro.  
Bachrugdú: (Barí): zamuro blanco.  
Baira biasá barúm: (Barí): cielo que está debajo de la superficie de la tierra.  
Bakúgbarí: *la comunidad de los niños; los niños barí*. Nombre de una de las comunidades barí en la Sierra de Perijá.  
Bakúgyi: en barí: *tener hijos*.  
Baragkai: (Barí): sust., nombre barí para el río actualmente conocido como Aricuaizá.  
Barúm: (Barí): cielo; firmamento. Equivalente al a'ito de los wayuu.  
Barúm ashuá: (Barí): cielo más allá o, más allá del cielo que vemos.  
Basushimba: (Barí): espíritu de los barí muertos.  
Biddarín: (Barí): trueno.  
Bogyi: (Barí): sust., *río; corriente de agua*.  
Bogyibain dabainaba: (Barí): expresión: *ellos llegan* (o vienen) *por todos los ríos*. También: *todos ellos llegan por los ríos*.  
Bolibó: (Barí), lugar dentro del territorio de la comunidad de Bakúgbarí.  
Bom'bó: (Barí): sust., *arma de fuego; escopeta*.  
Boraba: (Barí): nubes.  
Chiyi: (Barí): pronombre personal de primera plural: *nosotros; nuestro; nuestra*.  
Chiyi abama igtá: (Barí): sustantivo de la tierra: *nuestra madre tierra*.  
Chibáig: (Barí): luna.  
Chiyi barikaëg: (Barí): nuestra comunidad.  
Dabain: (Barí): *vienen (llegan) ellos*.  
Dibabá: (Barí): el relámpago.  
Eirrukü: (Wayuu): *la carne; la marca del clan*.  
Epieyú: (Wayuu): nombre de una de los clanes o linajes entre las familias del pueblo wayuu. Se puede decir que se trata del apellido de cada uno de los individuos pertenecientes por vía materna a este clan.  
Ibaibaibai: (Barí): el tercero de los aliados del ñatubay en la construcción de la casa colectiva o comunitaria.  
Iqta': (Barí): nombre de la tierra.  
Ihkí bogyi: (Barí): nombre barí para el actualmente conocido como Río Catatumbo.  
Inchikaba: (Barí): *nuestra tierra; toda nuestra tierra; nuestra casa (comunidad) total*.  
Inchikandaro chiyiaba: (Barí): *la totalidad de nuestros conucos*.  
Inchikandaro borohba chiyiaba: (Barí): *la totalidad de nuestros conucos de todos nuestros plátanos*.  
Inchikandaro mashuchiyiaba: (Barí): *la totalidad de nuestros conucos de nuestra yuca*.  
Irahbain: (Barí): aspecto adverbial temporal: *antes; antiguamente; hace mucho tiempo*.  
Iramba sakairí: (Barí): genérico: *montaña*. Lugar para la cacería.  
Ishigbarí: (Barí): ser sobrenatural que vive en las copas de los árboles en la selva de la Sierra de Perijá.  
liwa: (Wayuu): primeras lluvias; otro de los nombres de Juyá; marca celestial de las pléyades.  
Jamü: (Wayuu y Añú): hambre. Referido a la necesidad de comida.

Jarüte: (Wayuu y añú): sust., *machete*.

Jépira: (Wayuu): lugar donde van los wayuu que han muerto. Corresponde al a'inmatualee añú.

Joukachí: (Wayuu): ella emerge luna. La luna aparece.

Joukai: (Añú): él emerge; él nace.

Joukeichi: (Añú): ella nace luna; la luna emerge. También se puede decir más gramaticalmente correcto: Joukeichikarü, en el que el sufijo -karü indica el género no masculino del sujeto luna.

Joutai: (Wayuu): el viento.

Joute'i: (Añú): el viento.

Jmüiño: (Añú): Hace mucho tiempo; En un muy lejano lugar.

Jusayú: (Wayuu): nombre de uno de los clanes o linajes del pueblo wayuu.

Juyá: (Wayuu y Añú): El lluvia. Para los wayuu es el padre de todas sus generaciones; para los añú es una entidad peligrosa y opuesta a su benefactor Joute'i (el viento).

Juyachonchakan: (Añú, aunque en wayuu sería igualmente correcto gramaticalmente aunque no es usado): Los hijitos del lluvia.

Kaayamanqlakarü: (Añú): mucho manglar; selva de mangles.

Kaëg: (Barí): Comunidad; Casa colectiva.

Kachí: (Wayuu): luna

Ka'i: (Wayuu): Sol.

Kandaro ahkabá chiyi ahkabá: (Barí): expresión: *no hay conuco sin nosotros*.

Karákarü: (Añú): sust., *pez carpeta*.

Karañakaëg: (Barí): *comunidad del árbol*; una de las comunidades del pueblo barí en territorio de Venezuela.

Karima: (Barí): ser sobrenatural que vive en las corrientes freáticas debajo de la tierra.

Kariña: (Barí): verbo: *pelear*.

Karoo: (Añú): Espejismo. Nombre dado a las lagunas, especialmente, a la laguna de Sinamaica, sitio principal de este pueblo.

Kasoso: (Barí): el constructor de casas. Suele decirse también *Kasosodou*, en el que el sufijo -dou lo convierte en ser humano despojándolo de su condición divina.

Kashiba: (Barí): hijo varón del viento suave; vive junto a Nondashiba en el espacio entre la superficie de la tierra y las nubes.

Keikai: (Añú): El Sol.

Keichikarü: (Añú): La Luna.

Kepenke: (Añú): sust., *café*.

Kibí: (Barí) adverbio, aspecto temporal: *luego, entonces*.

Kirohba kigkeidi: (Barí): genérico: *represa*. Lugar para la pesca; donde se hace la represa para pescar en el río.

Kogdá sabá: (Barí): espacio del mundo donde habita el viento fuerte. En ese lugar no es posible la vida.

Kokoma (Bogyí): (Barí): nombre barí dado al río conocido como Río Santa Rosa.

Kú': (Wayuu): verb: *caminar* o *andar* rápido de uno a otro lado.

Kúa: (Barí): sust., mineral subterráneo, puede ser carbón, pero también petróleo.

Kúaki: (Barí): que busca Kúa (petróleo).

Kumanda(kaëg): (Barí): una de las comunidades barí en la Sierra de Perijá en Venezuela.

Labaddó: (Barí): nombre con el que se designa a los blancos o criollos.

Labiddú: (Barí): espíritu que enferma a los seres humanos cuando violan su espacio.

Lee: (Añú): sufijo que designa o señala un lugar.

Ligkarí: (Barí): proviene de *ligkaëg*, *comunidad de la lluvia*. Designa uno de los dos periodos de tiempo lluvioso en la Sierra.

Mma: (Wayuu y Añú): nombre de la tierra.

Mmáima píichi wayá: (Wayuu): expresión: *la tierra de nuestras casas*.

Mmaleeiwa: (Wayuu y Añú): *lugar donde llegan las primeras lluvias*. También es traducido como Dios por los sacerdotes católicos y protestantes.

Manná: (Wayuu): *nuestra tierra*. Nombre de la tierra en general.

Mannuyá: (Wayuu): el rocío de las nieblas; nombre con el que se designan las lloviznas.

Marakaaya: (Wayuu y Añú): lugar donde hay mucha serpiente cascabel. Nombre del lugar de la ciudad de Maracaibo.

Meyakarü: (Añú): sust., *cuchillo*.

Müliashi: (Wayuu y Añú): sufrimiento; dolor padecido por un masculino.

Nigalee: (Añú): “*El desprendido (por ser favorito) del lugar*”. Nombre de uno de los héroes de la cultura en el periodo de confrontación contra la conquista y colonización europea. Proviene, gramaticalmente de: *nii-kai-lee*; es decir, *el lugar del sufriente*.

Nikii: (Añú): el sufriente; aquel que recién ha muerto e inicia su camino a *a’innatualee*. Nombre por el cual la comunidad nombra a sus parientes recientemente muertos, pues, su nombre propio no puede ser mencionado.

Nondashiba: (Barí): fue barí en una época pero decidió volar a las alturas como si fuera un Saimadoyi. Desde entonces habita junto a Kashiba, el espacio de los vientos suaves entre la superficie de la tierra y las nubes.

Ñambobikorái: (Barí): energía, luminosidad o fuerza que hace posible la vida.

Ñandou: (Barí): energía humanizada; el sol.

Ñangandú: (Barí): energía que hecha fruta alimenta a los hombres; nombre de la piña.

Ñankú: (Barí): nombre dado a todo mineral; ser obligado a vivir, por designios de Sabaseba, debajo de la tierra.

Ñatubay: (Barí): el creador de la comunidad; la energía que construye la comunidad; hay quienes le traducen como jefe de una comunidad; arquitecto de la casa colectiva.

Nayi: (Barí): sust., *el que tiene la luz; el gobierno o, el que gobierna*.

Ookoto: (Añú): verbo: *cortar/compartir*.

Oraügbá: (Barí): sust., *guerrero*.

Ou: (Añú y Wayuu): verbo emerger. Algunos lingüistas lo traducen para la cultura wayuu como un locativo o adverbio de lugar que ubica una superficie u horizonte.

Oustre: (Wayuu): sobrenombre o apodo de un líder de los clanes pobres wayuu, en una guerra interclanes en la Guajira venezolana. Puede traducirse como: “*emerge de la arena*”; pero comúnmente se traduce como “*perro del desierto*”.

Outa: (Añú): *la muerte*.

Outí: (Añú): *el que muere*.

Outikai: (Añú): *el muerto*.

Outikanna: (Añú): *los muertos*.

Outikanlee: (Añú): *el lugar de los muertos*.

Outikeichikarü: (Añú): *la muerte de la luna*.

Outikeikai: (Añú): *la muerte del sol*.

Outiwe: (Añú): *hemos muerto*.

Paraa: (Añú y Wayuu): aguas extendidas; mar. También señala antigüedad; muy viejo.

Paraañunkan: (Añú): los más antiguos añú u hombres del agua.

Paraayu: (Añú): en los alrededores del mar o, por las aguas del mar.

Paraawanna: (Arawako general): *nuestro mar*.

Píichi pala: (Wayuu): expresión: *lugar para las casas*.

Pirria: (Wayuu y Añú): (causal): *por ti*.

Sabá: (Barí): espacio entre la superficie de la tierra y las nubes.

Sabaseba: (Barí): el primero de los Saimadoyi que emergieron de la piña.

Saamatuy: (Wayuu): región fría alrededor de las nubes en el firmamento.

Sagbadá bibarúm: (Barí): el espacio más allá del firmamento; es decir, el firmamento que no vemos.

Saimadoyi: (Barí): los más antiguos barí; los primeros.

Sainñma: (Wayuu): *el su corazón de la tierra*.

Sapuana: (Wayuu): uno de los clanes familiares wayuu.

Senkaëg (Barí): comunidad barí de la Sierra de Perijá, conocida como: Río Negro.

Siriaika': (Barí): designa a la hija de la hermana del padre; es decir, se trata de la mujer que constituye la consanguínea con la que no es posible casarse.

Siruma: (Wayuu): nubes; o mejor; región de las nubes.

Soñ'só: (Barí): verbo: *matar; quitar la vida*.

Suagkaëg: (Barí): nombre propio de la casa comunal o colectiva.

Shibagyí: (Barí): algunos autores la transcriben como shibatyí, aún no hay suficiente acuerdo sobre este particular. En todo caso, se trata de aquella comunidad de seres que viven en el cielo subterráneo entre la superficie y las profundidades y que salen a la superficie y vuelven a su lugar a través de las abundantes cuevas existentes en la Sierra de Perijá.

Shikaní: (Barí): periodo de tiempo seco, sin lluvias.

Shumbraba: (Barí): seres que al igual que los tigres de la selva en la superficie terrestre, habitan una especie de selva pero en la profundidad de la tierra.

Taibabioyi: (Barí): seres que viven en los manantiales subterráneos; son los encargados de proteger las aguas freáticas.

Tanakanikaëg: (Barí): comunidad o casa colectiva que según el mito determina la primordialidad de la alianza entre familias no filiales por encima de la consanguinidad.

Tarigbimomó: (Barí): seres que viven en el espacio muy exterior; es decir, en el horizonte de ñambobikorái.

Ta'tücha: (Añú y Wayuu): el abuelito; un abuelo más anterior que el abuelo inmediato. Para los añú representa un personaje mítico por lo que este término no se usa comúnmente para designar al abuelo filial; en este caso se usa más bien el término ta'tüi. Para los wayuu, sucede todo lo contrario.

Totubí: (Barí): sustantivo de estrellas o luceros.

Tou'lee: (Añú): *Emerjo en el lugar*; también: *donde emerjo*. Según la leyenda, se trata del hermano de Nigalee; es decir, su acompañante en la lucha contra los invasores europeos.

Uraliyu: (Wayuu): uno de los clanes familiares entre los wayuu. Su animal representativo es la serpiente cascabel.

Uriana: (Wayuu): uno de los clanes familiares entre los wayuu. Su animal representativo es el tigre y cualquier otro felino salvaje.

Waiba': (Barí): comunidad de seres de piedra. Son aquellos seres que vemos como rocas y piedras inamovibles pero que, según éste cosmovisión constituyen toda una comunidad viva que comparten con nosotros el mundo.

Wakuaipawa: (Añú): *nuestro hacer que nos hace*. Para los wayuu el término es Wakuaipa: *nuestro destino* y, también como: *nuestra suerte*.

Walé: (Wayuu): sust., *primo*; *hermano*.

Walé'kú'má: (Wayuu): expresión: *caminamos o andamos de aquí para allá nosotros*.

Wanana: (Añú): lo nuestro; lo que propiamente es nuestro. Antiguo lugar de donde vinieron los actuales añú presentes en la Laguna de Sinamaica (Karoo).

Wannu: (Añú): espíritu o soplo del mundo que puede enfermar a los añú hasta su muerte. El término ha sido asimilado para designar a los blancos o criollos flagrantemente dañinos para los añú, por lo que muchos lo traducen como: *enemigo*.

Wannulee: (Añú): *el lugar de los wannu*; *el lugar de los espíritus*.

Wanülü: (Wayuu): igual que el anterior: *lugar de los espíritus*.

Wa'piñá: (Añú): *nuestras casas*.

Wasaalee: (Wayuu y Añú): *el lugar donde bebemos*. Nombre propio del río llamado Limón por los criollos.

Washa: (Añú): yaguasa; pato salvaje proveniente del muy norte.

Wattá: (Añú): *lo más lejos* (tanto para el tiempo como para el espacio).

Wayuunaiki: (Wayuu): la palabra de la gente; palabra wayuu. Nombre de la lengua de los wayuu. Para los añú sería: *añúnnükü*.

Wokootowuin: (Añú): *cortamos agua*; *pescamos*.

Woumain: (Wayuu): *nuestra tierra*; *donde emergemos al mundo*.

Wou'lee: (Añú): igual al anterior: *donde emergemos*, *nuestro lugar*.

Wopümüin: (Wayuu y Añú): *hacia donde van los caminos*.

Wüinpümüin: (Wayuu y Añú): *hacia donde van las aguas*.

Yegbashí: (Barí): *el lugar del pez bagre paletón*. Lugar donde antiguamente hubo una casa colectiva.

Yera: (Barí): lugar donde aún en la actualidad habita una comunidad barí en territorio venezolano.

Yolujá: (Wayuu): espíritu de un muerto que ocupa un lugar *wanülü*.



## Anexo N° 2

### Cuando no habían los blancos.

Testimonio de Antonio Ashibatri.

Ñatubay de la comunidad Bagkúbari

Sierra de Perijá-Mcpio. Machiques de Perijá

Edo. Zulia-Venezuela-1992

Irahbain labaddó ahkoü uramaugbaum magyó ahkoanarajaa.  
Shiraso kasainee, labaddó ahkabaré, inka, inka ahkabaré bagbasäbario  
Asogbariaajá seidrobraaja miaranajaa  
Bogyío kalawanchi bogyío shidrobi baüg baüg baüg ñobaüg saima barikabañajaa  
Saima kabañajaa, saima kabañayaa bogyío kalawandayío mionajaa...

Cuando no habían los blancos, los barí tocábamos música.  
Los ancianos nos dijeron que venían los blancos dispuestos a pelear  
tal como lo habían anunciado nuestros saimadoyi.  
Venían a matarnos, venían con armas, armas, armas, muchas armas.  
Venían a matarnos.

Desde entonces, guardamos los instrumentos musicales  
y, comenzamos a pelear.

Luego vinieron con barcos y máquinas en busca de kúa (*petróleo*) y también venían con nuevas armas que mataban más barí.

Entonces tuvimos que hacer más niños para que hubieran más guerreros; por eso, ahora los barí son más pequeños de estatura que los antiguos barí que eran más altos.

Vinieron por un río, por otro y por todos los ríos vinieron los blancos para volver a pelear con los barí. Ahora, por la gente que buscaba kúa.

Cuando yo no existía, ni mis abuelos, ya los barí estaban peleando.

Y es el mismo blanco que viene otra vez, en otro tiempo. Viene a matarnos de otra forma, tal como nos lo había dicho Sabaseba.

La historia se repite.

Volvió otra gente: los ganaderos.

La compañía petrolera no pudo con los barí y, por eso, se fueron dejando sus hierros. Esto sucedió también en el lado de Colombia. Allá la pelea fue más fuerte, más violenta.

Cuando la compañía se fue, los barí, los ancianos de antes, cantaron por la victoria, y el canto fue el mismo al del tiempo en que los barí eran felices, cuando no habían los blancos.

Pero vino la época de la Machiques-Colón. Los Odokomain (*los que tienen poder, shamanes*), se dieron cuenta que ya venían de nuevo los blancos, pero ahora haciendo sus carreteras y, los barí, tuvieron que volver a pelear.

Así, mientras los hombres estaban peleando, los blancos iban matando mujeres y niños en la parte baja. Bohío por bohío, eliminaban un bohío, luego otro y otro y otro...

Cuando yo no existía pero existía mi abuelo y mi padre, a nuestro grupo, en su bohío, lo acabaron. Los sobrevivientes huyeron, entonces nació yo.

Cuando yo era un niño fui a visitar un bohío con mi abuelo, uno que estaba en una montaña: Kirondakaëg.

Cuando llegamos, todos los que ahí vivían, nuestros familiares y amigos, estaban todos muertos. Los hombres con disparos en la cabeza y, las mujeres, con estacas metidas en su sexo. Esto fue por los años cincuenta. Esto lo vi yo cuando era niño.

En este tiempo ya no venían los blancos por el río o por tierra, sino por el aire con sus aviones. Ya no eran solamente los blancos sino sus soldados, los hombres que vestían de negro, pero igual, venían a matar a los barí.

Ya para ese momento quedaban muy pocos barí. Regresó entonces Sabaseba y Odokomain a hablar a los barí. Dijeron que mataran a los blancos y les sacaran su corazón. Había que arrancarle el corazón a los blancos para que no regresaran. Ahora, nos encontramos rodeados: blancos por todos lados. La historia se repite y la guerra puede volver a repetirse.

Entonces, vinieron los Chibagyí y nos dijeron que nos hiciéramos amigos de los blancos, que negociáramos la paz. Fue cuando llegaron los barbudos: los curas. Los barbudos hicieron la paz blanca arriba, en Saimadoyi. Sabaseba nos dijo que hiciéramos la paz porque ya quedaban muy pocos barí.

Creímos que el barbudo capuchino era Sabaseba. Él nos dijo que tomáramos las tierras altas y que dejáramos las tierras bajas para los blancos.

Ahora, en la actualidad, puede volver a suceder. A los barí les puede pasar lo que recientemente les pasó a los yukpa\*. Los barí podrían volver a la violencia otra vez, como en los tiempos de antes, por lo de la mina, por lo del carbón.

Los blancos son los mismos. Los de ahora son los mismos de antes. Pueden ser sobrinos, cuñados, hermanos, amigos de los blancos con los que hemos estado peleando durante tanto tiempo.

Los barí sí somos diferentes de los blancos, en la cultura, en el trabajo. Pero los blancos conocen bien la historia. Conocen del tiempo de los primeros blancos que llegaron a nuestras tierras. Saben del tiempo de la compañía, el tiempo de los soldados, el tiempo de los blancos con la carretera. Lo saben porque leen y escriben. Los barí también lo sabemos, porque nos lo cuentan nuestros abuelos, quienes lo cuentan, palabra por palabra y, la historia es la misma historia de violencia. Es la misma historia que han vivido otros grupos indígenas en otros lugares. Porque el hombre blanco siempre anda armado para enfrentar al barí. Siempre llega con el mismo pensamiento: enfrentar al barí. Los barí, por el contrario, han estado dispuestos a entender los cambios.

---

\* Se refiere al caso en el que miembros del ejército venezolano masacraron a un grupo de hombres yukpas que transportaban madera cortada ilegalmente pero que, precisamente, la acción ilegal había sido solicitada por el comandante militar pero que, para no pagarle a los yukpas que habían consentido participar de este delito, envió una comisión para decomisar la madera. Los yukpas, tarde comprendieron la mafiosa jugada de los militares, por lo que furiosos, se opusieron al decomiso, presentando combate a la comisión militar que, por supuesto, con mayor capacidad de fuego (fusiles contra escopetas caseras), asesinaron a tres de los yukpas y dejaron a otros heridos, el resto, logró escapar y con ello, la posibilidad de que el caso se diera a conocer a la opinión pública. Esto ocurrió en 1995.

Los hombres blancos son los mismos que amenazan a nuestro pueblo, humillándonos con sus armas. El barí tiene otro pensamiento: busca la paz y trabajar tranquilo, vivir con su familia y, que sus hijos crezcan como sus padres.

Ahora el hombre blanco no sólo quiere la tierra sino los ríos, las aguas, la madera, toda la riqueza. De nada le ha servido a los blancos que durante mucho tiempo haya matado a los barí pensando que el barí se iría de su tierra, pues, allí mismo donde lo mataron, donde mataron a su familia, allí siguen viviendo los barí. En donde los mató la compañía buscando kúa, allí están los barí en Campo Rorasio, en todas partes donde han pretendido sacar al barí, matándolo, allí están viviendo hoy los barí.

Ahora, Ñayi está matando al barí de otra forma: negándole la propiedad de su tierra; negándole los documentos sobre la tierra; negando todo. El blanco, ayudado por el gobierno para que mate otra vez al barí sin darle ayuda; negándole la ayuda. Así lo mata ahora. Antes lo mataban con armamento, ahora lo matan abandonándole, negándole sus derechos.

Después de mucho tiempo, luego que me hice hombre, me di cuenta que los ganaderos y los soldados son el mismo gobierno. Ellos son los mismos, son iguales, pues, siempre andan juntos.

El blanco ha aprovechado lo que el barí siembra: el plátano, la yuca, la auyama y, como nuestras tierras eran buenas, los blancos llegaron con casas y ganados ocupando las tierras que ya nosotros habíamos sembrado.

Cuando construyeron la Machiques-Colón<sup>♥</sup>, la compañía estaba en la Kachamana y, el mismo gobierno, repartió las tierras<sup>♦</sup> que los barí tenían sembradas. El gobierno y los blancos se han hecho ricos con el trabajo de los barí; mientras, el barí es pobre y no tiene nada.

---

<sup>♥</sup> Se refiere a la construcción de una vía de comunicación que va desde la ciudad de Maracaibo hasta la región del sur del lago, atravesando, todo el piedemonte de la Sierra de Perijá. Esta vía se comenzó a construir a fines de los años sesenta durante el gobierno social-cristiano de Rafael Caldera. La nueva vía no sólo permitió la invasión de nuevos espacios territoriales barí sino que, acabó con todo el transporte de cabotaje de las antiguas piraguas añú que, se habían mantenido transportando desde el sur del lago hasta el puerto de Maracaibo, mercancías y pasajeros. En la actualidad, apenas quedan tres piraguas haciendo este recorrido llevando de Maracaibo hacia el sur del lago: sal y, del sur hacia Maracaibo: abono de estiércol para viveros y criaderos de plantas.

<sup>♦</sup> Se refiere a los actos de entrega de “Prendas Agrarias” en aplicación de la Ley de Reforma Agraria vigente en ese momento, a campesinos y colonos no indígenas, quienes, aprovechando la construcción de la vía Machiques-Colón, se habían instalado en tierras tradicionales de los barí y, que por supuesto, ya estaban trabajadas y sembradas por éstos pero que, dada la legislación vigente, los indios no eran sujetos de la Reforma Agraria en las mismas condiciones que los campesinos.

## Anexo N° 3

### La Batalla Naval del Lago

Décima de Miguel Ortega.

Venticuatro buques fueron  
los que preparó Montilla  
y al Almirante Padilla  
a su mando lo pusieron.  
De Cartagena vinieron  
las escuadras colombianas  
a tierras venezolanas  
Padilla los arengaba  
y muy tranquilo se anclaba  
en aguas de Altagracia.

Padilla se resolvió  
con el viento a favor  
buscar el bando español  
su cuadrilla se lanzó  
con sus cañones él se hundió  
un barco que era enemigo  
el mar que es mudo y testigo  
y un viento que embravecía  
hubo júbilo ese día  
al concederle su abrigo.

Ochenta y cinco cañones  
trajo la escuadra a pelear  
en la Batalla Naval  
se escucharon sus explosiones  
se oían las maldiciones  
del enemigo caer  
la sangre roja al correr  
iba tiñendo la orilla  
y el almirante Padilla  
juró morir o vencer.

Mil doscientos doce fueron  
los soldados que pelearon  
y por su causa juraron  
vencer y lo consiguieron.  
Allí mismo se batieron  
con indomable valor  
solo se oía el rumor  
del patriota que caía  
y agonizando decía  
¡qué viva el Libertador!

Sesenta y cinco cañones  
según el historiador  
traía el bando español  
para sus operaciones.  
Treinta y dos embarcaciones  
era su escuadra en total  
españoles a pelear  
seis mil setecientos diez  
que sufrieron el revés  
en la Batalla Naval

De los presos en total  
cuatrocientos diez y siete  
y con rumbo hacia el Noreste  
se fue Taborda hacia el mar  
Padilla pudo apresar  
diez barcos según la historia  
y aunque torpe mi memoria  
sesenta y nueve oficiales  
son los datos generales  
de esta heroica victoria

## Anexo N° 4

Diario el Nacional - lunes 18 de mayo de 1998

### **Cinco de cada mil niños nacen sin cerebro en el Zulia, Venezuela.**

Un informe publicado por investigadores de La Universidad del Zulia, revela que la exposición prolongada a mercurio, plomo y vanadio, característica de la explotación de hidrocarburos, se asocia a la aparición de anencefalia en fetos humanos. Científicos vinculan la contaminación por petróleo con la proliferación de enfermedades congénitas

Adriana Cortés / Telmo Almada Unidad de Investigación – Maracaibo.

En el Zulia, la población ha convivido durante 80 años con la contaminación proveniente de la industria petrolera. En el Distrito Lagunillas, la concentración de vanadio acumulado en los huesos de la población es 300 y 500 veces más alta que en Japón y Estados Unidos.

La apertura del sector petrolero a la inversión foránea, uno de los objetivos económicos mejor delineados por el Gobierno, a través de Petróleos de Venezuela, ha sido descrita por el Ministerio de Energía y Minas como *"un programa orientado al aprovechamiento oportuno, por parte de la República, del aumento previsto en la demanda energética global"*.

Sus defensores en el Ejecutivo y en la petrolera matriz estatal, han señalado además que el proyecto constituye *"una oportunidad para la atracción de inversiones masivas directas de capital foráneo y de tecnología de punta para la principal industria del país"*.

Fuera del Gobierno y de la propia industria, sin embargo, la percepción acerca de la apertura y su impacto en la sociedad, diverge sensiblemente del discurso de sus proyectistas.

*"La apertura petrolera significará la explotación de hidrocarburos, a lo largo y ancho del país, a una escala sin precedentes en el ámbito nacional, y posiblemente mundial, en vista de que Venezuela es en este momento la nación más atractiva para los inversionistas petroleros"*.

Esta advertencia forma parte de un manifiesto ambientalista suscrito por el grupo Red Alerta Petrolera, Orinoco Oilwatch, capítulo local de Oilwatch Internacional. Se trata de una alianza que representa, al menos, a una docena de organizaciones conservacionistas no gubernamentales, con el propósito de *"resaltar el impacto ambiental y social que va a desatar la apertura."*

Los primeros 80 años de explotación de hidrocarburos en Venezuela constituyen, según estas organizaciones, *"nuestra mejor referencia para entender cómo la avasallante cultura del petróleo afectó al país. Devastación ambiental del Lago de Maracaibo, urbanización desmesurada y parásita, succión de recursos del campo, e industrialización artificial, son algunos aspectos de tan lamentable legado."*

El principal alerta de Oilwatch Internacional se resume con un poco alentador pronóstico: *"Esta historia promete repetirse con la apertura petrolera, que esta vez llega a la desquiciante petrolización de confines tan remotos como el Delta del Amacuro"*.

## Dogma y ciencia

¿Se tratará apenas de la oposición dogmática de grupos ambientalistas intransigentes, opuestos a la industrialización y el desarrollo? Los resultados de un estudio científico de investigación titulado **"Niveles de mercurio, plomo y vanadio en el cerebro, riñones, hígado y pulmones de fetos anencefálicos en la Costa Oriental del Lago de Maracaibo"**, parecen demostrar lo contrario.

*"El mercurio, el plomo y el vanadio son elementos tóxicos presentes en el ambiente de la costa del Lago de Maracaibo, y deben ser considerados seriamente al momento de estudiar la incidencia de la anaencefalia en esta región"*, revela el informe de los investigadores Víctor Granadillo, J.E. Tahan, L.C. Barrios, L. Marcano y otros, publicado en la revista científica internacional Trace Elements and Electrolysis.

La anaencefalia, conocida también como el mal de los *"fetos descerebrados"*, constituye, según el estudio, *"una malformación congénita incompatible con la vida, caracterizada por el deficiente desarrollo del cerebro durante la etapa fetal"*.

*"Desde 1994 se ha encontrado una tasa relativamente alta de anaencefalia, equivalente a 5,1 casos por cada 1.000 nacimientos en la Costa Oriental del Lago de Maracaibo, donde ha crecido indiscriminadamente un emporio petrolero y se han producido efectos adversos sobre el medio ambiente y los humanos, debido al constante contacto con los tóxicos en estudio"*.

Al analizar la incidencia histórica de la anaencefalia en el estado Zulia, los investigadores sostienen que *"los últimos 25 años han sido testigos de un constante incremento de la enfermedad en la Costa Oriental del Lago. En el período comprendido entre 1969 y 1982 se reportó una incidencia de 0,9 casos por cada 1.000 nacimientos. Esta tasa se incrementó a 1,5 casos por 1.000 en 1982 y a 2,2 en 1993. Entre enero y julio de 1994 se registraron 1.385 nacimientos en el Hospital Pedro García Clara, en el distrito Lagunillas. De ellos, 7 resultaron ser anencefálicos, lo que representó una tasa de incidencia equivalente a 5,1 por 1.000"*. El promedio esperado a nivel internacional, según la misma investigación, es de un caso por 1.000.

## Conexiones

Para establecer una relación entre la explotación petrolera y los casos de anaencefalia, basta con observar los trabajos del investigador Emilio Rojas Del Castillo, del Departamento de Genética y Toxicología, de la Universidad de México, quien determinó que *"el petróleo venezolano posee el mayor contenido de vanadio en el mundo, sólo después del petróleo mexicano"*. Rojas divulgó este hallazgo a través de Internet como parte de una investigación sobre los efectos de este compuesto en el ADN.

La investigadora argentina Elisa Carlotta Kleinsorge, autora de trabajos acerca del efecto tóxico del vanadio, concluyó por su parte que *"existe una definitiva correlación entre el vanadio y el desarrollo de enfermedades cardiovasculares y arteroesclerosis"*.

En el Zulia, el toxicólogo Heber Villalobos, del Departamento de Ecología Humana en el Instituto de Conservación del Lago, sostiene que *"a pesar de que algunos grupos de investigación alegan que el vanadio cumple funciones esenciales en los órganos de las especies más desarrolladas, hemos comprobado que el exceso de este elemento, como el*

*de cualquier otro metal, tiene efectos tóxicos, a partir de los experimentos que hemos realizado con insectos, peces, ratas, y cerdos".*

Víctor Granadillo, coordinador del Laboratorio de Instrumentación Analítica de la Universidad del Zulia, sostiene que "la incidencia de anaencefalia en la Costa Oriental del Lago es 5 veces mayor que la tasa esperada en los países más industrializados".

*"La geología de la región -continúa Granadillo- se caracteriza por la presencia de vanadio en forma natural, pero por la magnitud de la explotación petrolera durante más de 80 años, se han incrementado las concentraciones ambientales del elemento. Un estudio que realizamos con muestras obtenidas de nuestro laboratorio de anatomía patológica, demostró que la concentración de vanadio acumulado en los huesos de la población del Distrito Lagunillas es entre 300 y 500 veces más alta que en la población de Japón o Estados Unidos, países altamente industrializados".*

### **"...A Costa de la Salud"**

¿Y dónde se encuentra la vinculación directa entre vanadio, el resto de los metales tóxicos que genera la explotación petrolera, y la anaencefalia en los fetos de Maracaibo? Granadillo responde: *"En nuestra investigación encontramos que existen acumulaciones anormales de vanadio, mercurio y plomo en el cerebro, riñón, hígado y pulmón de fetos anaencefálicos"*.

Concretamente, el trabajo se basó en el estudio de 20 fetos con anaencefalia nacidos en la región y 20 fetos que no presentaban el mal, utilizados como controles. *"Los niveles de mercurio y plomo eran significativamente más elevados en el riñón e hígado de los anaencefálicos, mientras que el vanadio se encontró exclusivamente a nivel del cerebro"*.

*"En el Zulia tenemos más de 80 años manteniendo a este país con nuestro petróleo, a costa de la salud de los marabinos", se atreve a concluir Granadillo. "Aquí nadie está exento de sufrir enfermedades derivadas de la contaminación con elementos tóxicos, como tampoco ninguna pareja en edad reproductiva está a salvo de que un embarazo se transforme en esto"*, refiere el investigador, mientras señala con el dedo las perturbadoras fotografías de los fetos descerebrados que se estudiaron en el informe.

*"En nuestra región tenemos un complejo petroquímico -El Tablazo-, plantas industriales por toda la ciudad que procesan hidrocarburos, cemento, cal, carbón, mecheros que generan gases tóxicos en los centros urbanos y una planta termoeléctrica que quema constantemente coque, un petróleo residual con un porcentaje de 12% de vanadio. Lo que nos ha quedado es un lago contaminado, una ciudad polvorienta, fuentes de agua y alimentos expuestos a metales y otros tóxicos, bacterias, virus y compuestos moleculares responsables de enfermedades"*.

### **Ceniza tóxica**

El toxicólogo Heber Villalobos, doctor en Ciencias Médicas de La Universidad del Zulia, dirige la Unidad de Ecología Humana del Instituto para la Conservación del Lago de Maracaibo, una impresionante instalación científica, a pocos metros de las tres gigantescas chimeneas de concreto de la planta termoeléctrica Ramón Laguna, de Enelven, que



proporciona electricidad a Maracaibo mediante la combustión masiva de coque, un residuo petrolero con un alto componente de vanadio y otros metales pesados.

*"En la Facultad de Agronomía de la La Universidad del Zulia -refiere Villalobos- comprobamos que el vanadio produce efectos genotóxicos (mutaciones y enfermedades hereditarias) en insectos, ratones, ratas, peces y cerdos. En todos los casos que estudiamos, el vanadio produjo malformaciones muy importantes en el tubo neural de los descendientes".*

*"Lamentablemente -continúa Villalobos- nuestros petróleos contienen mucho vanadio. En las refinerías que se encuentran en la península de Paraguaná, se generan cenizas con alto contenido de uno de los compuestos más tóxicos, el pentóxido de vanadio. Cuando visitamos la instalación con una comisión de la La Universidad del Zulia, había depósitos que contenían, al menos, 600.000 toneladas de estas cenizas. En estos momentos probablemente superen el millón, y esa es una situación que aún no se ha corregido".*

El peligro de estos depósitos es que *"se encuentran a muy pocos metros de la orilla de la playa. El viento y el agua de las lluvias se encargan de arrastrar estos elementos al medio ambiente".*

Las malformaciones congénitas severas, como la anencefalia, *"triplican, en el Distrito Lagunillas -uno de los más petroleros de la región-, la tasa de incidencia del resto de Venezuela. En algunos países como Japón, altamente industrializado, se han observado tasas de anencefalia muy bajas, de un caso por cada 2.000. En cambio en el norte de Irlanda, en Belfast, la incidencia es altísima, de uno por cada 125. Se trata de una región muy cercana a los petróleos del Mar del Norte."*

¿Se pueden, entonces, interpretar los resultados de estas investigaciones como prueba definitiva de la vinculación entre la contaminación con metales pesados y males tan severos como la anaencefalia? Villalobos prefiere ser cauteloso. *"Es muy difícil incriminar a un compuesto con una malformación del tubo neural, que puede tener orígenes multifactoriales. Pero hay tres hechos que nos tienen muy preocupados: el primero es la alta incidencia de anencefalia en el Distrito Lagunillas del estado Zulia; el segundo es que los compuestos de vanadio producen efectos genotóxicos en animales de laboratorio muy parecidos a los que se presentan en los humanos, y el tercero es que el petróleo venezolano es de los más altos en contenido de vanadio en todo el mundo. Tenemos un triángulo de hechos, pero debemos investigar más, antes de sentar firmemente una relación causa-efecto".*

Salud: la gran ausente Luego de décadas de daños al medio ambiente y de altos niveles de contaminación, la actual industria petrolera elaboró un plan para saldar parte de la deuda conocida como "pasivos ambientales" y disminuir los negativos efectos a futuro. Este plan de inversiones en materia ambiental se eleva a 312 millardos de bolívares para el período comprendido entre 1998 y el 2.006, pero no contempla entre sus indicadores el aspecto de la salud para habitantes de las áreas de explotación petrolera.

Los ítems contemplados por Petróleos de Venezuela para distribuir las inversiones ambientales son efluentes líquidos (26%), emisiones atmosféricas (36%), desechos industriales (24%), planes de contingencia (4%) y el rubro "otras inversiones" con 10%, donde no se contempla la variable salud.

Pero la ausencia del renglón salud del plan de inversiones ambientales de Pdvsa no es responsabilidad exclusiva de la industria. Se trata de un asunto de política ambiental que

parte del Ministerio del Ambiente y los Recursos Naturales Renovables, el cual no exige en los llamados estudios de impacto ambiental -requisito indispensable para toda operación petrolera- la inclusión del ítem de la salud.

Heber Villalobos, toxicólogo especializado del Instituto para la Conservación del Lago, al comentar sobre la necesidad de que estos informes tengan apartados de salud, indicó que el reglamento parcial de la Ley Orgánica del Ambiente sobre Estudios de Impacto Ambiental *"no contempla absolutamente nada relacionado con la calidad de vida y la salud del ser humano, como si la finalidad no fuera preservar la salud humana"*.

Carlos Corrie, de Petróleos de Venezuela, indicó que la industria cumple a cabalidad con la normativa exigida por el Ministerio del Ambiente, dado que éste es el ente rector. *"Pdvsá está consciente de que la palabra ambiental se extiende a lo socio-ambiental; nosotros analizamos previamente la tecnología que se utilizará y sus efectos en las comunidades que están allí, como aumento de la población, el uso de agua, la necesidad de hospitales o escuelas"*, dijo.

La investigación científica sobre malformaciones congénitas producidas por metales contenidos en el petróleo realizada por la Universidad del Zulia se intentó hacer conjuntamente con Pdvsa en un principio, comentó Víctor Granadillo, científico de esa institución.

*"Petroleos de Venezuela (Pdvsá) estaba a favor de financiar este estudio, que tenía un costo significativo. Pero su condición era que los resultados debían ser entregados a la industria y con carácter de absoluta confidencialidad. Nosotros no estuvimos de acuerdo con esto y por eso no llegamos a ningún acuerdo"*, manifestó.

## **Bibliografía.**

- ACOSTA SAIGNES, Miguel (1961): *Estudios de Etnología antigua de Venezuela*. Ediciones de la Biblioteca. Colección Ciencias Sociales. Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- ALFARO LÓPEZ, Héctor Guillermo (2001): *La senda de lo imaginario: cultura y Liberación en América Latina*. En: *Latinoamérica fin de milenio*. Zea y otros. Instituto Panamericano de Geografía e Historia-Fondo de Cultura Económica México.
- BACHELARD, Gastón (2002): *La poética del Espacio*. Fondo de Cultura Económica. Breviarios. México.
- BAGÚ, Sergio (2003): *La identidad continental*. Conversaciones. Posgrado en Humanidades. Universidad de la Ciudad de México (UCM). México.
- BALZA ALARCON, Roberto (2001): *Tierra, territorio y territorialidad indígena. Un estudio antropológico sobre la evolución en las formas de ocupación del Espacio del pueblo indígena chiquitano de la exreducción jesuita de San José*. Serie: Pueblos Indígenas de las Tierras Bajas de Bolivia. Vol. 17. APCOB/SNV/IWGIA. Santa Cruz-Bolivia.
- BENTIVENGA de NAPOLITANO, Carmela (1996): *Los Guajiros*. En: *Etnias indígenas de Venezuela: semilla primigenia de nuestra raza*. Ediciones San Pablo. Caracas.
- BERRAONDO, Mikel (2005): *El derecho al territorio. Entre los marcos constitucionales, los documentos internacionales y la jurisprudencia del Sistema Interamericano*. Texto presentado como Clase N° 2 durante el Curso de Formación a distancia: "Pueblos Indígenas, Globalización y Estado Plurinacional". CLACSO. Campus Virtual. Ponencia presentada durante el IV Congreso Internacional de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, Quito, 16 al 20 de agosto de 2004.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1993): *Por la diversidad del futuro*. En: *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*. G. Bonfil Batalla (Compilador). Colección Pensar la cultura. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-CONACULTA. México.
- BRODY, Hill (2004): *Comunidad es familia, acuerdo es repetición. Relación entre dos metáforas claves en tojolab'al*. En: *La metáfora en Mesoamérica*. Mercedes Montes de Oca (Editora). Estudios sobre lenguas americanas. Instituto de Investigaciones Filológicas. Seminario de Lenguas Indígenas. UNAM. México.
- CABEZAS LÓPEZ, J. Manuel: *Frontera, territorio e Identidad: los etnosistemas*. Nómada N°8, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas. [www.ucm.es/info/especulo/numero25/frontera.html](http://www.ucm.es/info/especulo/numero25/frontera.html)
- CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*. Fondo de Cultura Económica. México. Primera Edición en español. 1972.
- CALVET, Louis-Jean (2005): *Lingüística y Colonialismo. Breve Tratado de Glotofagia*. Lengua y estudios Literarios. Fondo de Cultura Económica. Primera Edición En Español. México.

- CECEÑA, Ana Esther (2001): *La territorialidad de la dominación. Estados Unidos y América Latina*. En: Revista Chiapas N° 12. IIEC, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM. México.
- CECEÑA, Ana E. y SADER, Emir (2004): *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial*. Observatorio Social Latinoamericano (OSAL)-CLACSO. Buenos Aires.
- CEJAS MINUET, Mónica (2000): *Pensar el desarrollo como violencia*. En: Poder y cultura de la violencia. Susana B.C. Devalle (Compiladora). El Colegio de México. Centro de Estudios de Asia y Africa. México.
- CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline (1985): *La persistencia de los dioses. Etnografía Cronológica de los Andes venezolanos*. Universidad de los Andes. Ediciones Bicentenario, Mérida-Venezuela.
- \_\_\_\_\_ (1981): *Dioses en Exilio. Representaciones y Prácticas simbólicas en la cordillera de Mérida*. Colección Rescate. Fundarte. Caracas-Venezuela.
- COPPENS, Walter y ESCALANTE, Bernarda (Coordinadores)(S/F): *Los Aborígenes de Venezuela*. Fundación La Salle. Caracas.
- DÁVALOS, Pablo (2005): *Movimientos indígenas en América Latina: El derecho a la Palabra*. Texto presentado como Clase N° 1 durante el Curso de Formación a Distancia: “Pueblos Indígenas, Globalización y estado Plurinacional”. CLACSO. Campus Virtual.
- \_\_\_\_\_ (Compilador): *Pueblos indígenas, Estado y Democracia*. Colección Grupos de Trabajo. Libros CLACSO, Buenos Aires. 2005.
- DELGADO RAMOS, Gian Carlo (2003): *Geopolítica imperial y recursos naturales*. Revista Memoria N° 171. México. Mayo.
- \_\_\_\_\_ (2004): *IIRSA y la ecología Política del Agua Sudamericana*. Artículo de Investigación de grado de Magister en Ciencias Ambientales del Instituto de Ciencias y Tecnología Ambiental. Universidad Autónoma de Barcelona. Publicado en: Revista Enfoques Alternativos. Buenos Aires. Julio.
- DE OTO, Alejandro (2000): *“Huídas” y desplazamientos. Notas sobre el discurso De oposición de Frantz fanon*. En: Poder y cultura de la violencia. Susana B.C. Devalle (Compiladora). El Colegio de México. México.
- DESCOLA, Phillipe (1988): *La Selva Culta. Simblismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Ediciones Abya Yala-Instituto Francés de Estudios Andinos. Quito-Ecuador.
- DEVALLE, Susana B.C. (Compiladora) (2000): *Poder y cultura de la violencia*. Centro de Estudios de Asia y Africa. El Colegio de México. México.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor (1991): *Autonomía regional: la autodeterminación de los Pueblos Indígenas*. Biblioteca América Latina: actualidad y perspectivas. Siglo XXI Editores. Primera edición. México.
- \_\_\_\_\_ (1996): *Universalidad y Particularidad. La solución autonómica*. En: Lo Propio y Lo Ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural. Ursula Klesing-Rempel (Compiladora) – Astrid Knoop (Coordinadora). Plaza y Valdes Editores. México.

- \_\_\_\_\_ y SÁNCHEZ, Consuelo (2002): *México Diverso. El debate de la Autonomía*. Siglo XXI Editores. México.
- \_\_\_\_\_ (2003): *Juntas de Buen Gobierno: ¿Una etapa superior de la Autonomía?*. En: Revista Memoria N° 176. Octubre. México.
- \_\_\_\_\_ (2006): *Elogio de la diversidad. Globalización, Multiculturalismo y etnofagia*. Premio Internacional de Ensayo. Siglo XXI Editores, México.
- \_\_\_\_\_ (2005): *Los dilemas del pluralismo*.  
En: Pueblos indígenas, Estado y Democracia. P. Dávalos (Compilador). CLACSO, Buenos Aires.
- DUCH, Lluís (1998): *Mito, interpretación y cultura. Introducción a la Logomítica*. Editorial Herder, Barcelona España.
- DURAND, Gilbert (2004): *Las estructura antropológicas del imaginario. Introducción a la Arquetipología general*. Fondo de Cultura Económica. Sección de Obras de Antropología. México.
- ESCARZAGA, Fabiola y GUTIERREZ, Raquel (Coordinadoras): *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. Gobierno del Distrito Federal-Casa Juan Pablos-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-UNAM-Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México, 2005.
- ESCOBAR, Arturo (2000): *El Lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿Globalización o Posdesarrollo?*. En: La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. E. Lander (Editor). UNESCO-FACES-UCV. Caracas.
- ESTERMANN, Josef (2006): *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Colección "Teología y Filosofía Andinas" 1. Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología (ISEAT). La Paz-Bolivia.
- GASPARINI G. y MARGOLIES L. (2005): *Arquitectura indígena de Venezuela*. Editorial Arte, Caracas.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo y ROITMAN ROSENMAN, Marcos (Coordinadores) (1996): *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. Colección: la democracia en México. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. UNAM. La Jornada Ediciones. México.
- HERNÁNDEZ ALPÍZAR, Javier (2003): *Caminos de autonomía*. Revista Memoria N° 176. Octubre. México.
- HUAMAN LÓPEZ, Carlos (2006): *Atuqkunapa Pachan. Estación de los zorros. Aproximaciones a la cosmovisión quechua-andina a través del wayno*. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. UNAM. Ediciones Altazor. Lima-Perú.
- \_\_\_\_\_ (2006): *Literatura, memoria e imaginación en América Latina. Algunos derroteros de su representación a través de la oralidad y la escritura*. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. UNAM. Ediciones Altazor. Lima-Perú.

- IANNI, Octavio (1993): *El laberinto latinoamericano*.  
En: Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales. G. Bonfil Batalla (Compilador). Colección Pensar la Cultura. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. CONACULTA. México.
- ITURRALDE G., Diego A. (1991): *Los pueblos indios como nuevos sujetos sociales en los Estados latinoamericanos*. Ponencia presentada en el Coloquio "Análisis y categorización de las clases y los sujetos sociales en el Agro". Septiembre de 1990. Publicada en: Revista Nueva Antropología (Número Especial). Volumen XI, N° 39. Junio. México.
- JAHN, Alfredo (1973): *Los Aborígenes del Occidente de Venezuela*.  
Colección Científica. II Tomos. Monte Ávila Editores. Caracas.
- JARAMILLO GÓMEZ, Orlando: *Bari. Introducción a la Colombia Amerindia*.  
Instituto colombiano de Antropología. (s/f).  
www.pueblosindigenas.com
- JAULIN, Robert (1973): *La Paz Blanca: introducción al etnocidio*. Editorial Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires.  
\_\_\_\_\_(Comp.) (1979): *La descivilización: política y práctica del Etnocidio*.  
Editorial Nueva Imagen. México.
- JUSAYU, Miguel Angel (1977): *Diccionario de la Lengua Guajira*. (Guajiro-Castellano).  
Centro de Lenguas Indígenas. Universidad Católica "Andrés Bello".  
Caracas.
- KLESING-REMPEL, Ursula (Compiladora) y KNOOP, Astrid (Coordinadora) (1996):  
*Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*.  
Plaza y Valdes Editores. México.
- KROTZ, Esteban (1993): *Identidades culturales profundas y alternativa civilizatoria*.  
En: Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales. G. Bonfil Batalla (Compilador). Colección Pensar la Cultura. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA). México.
- KUSCH, Rodolfo (1977): *El Pensamiento Indígena y Popular en América*.  
Editorial Hachete. Buenos Aires. 3ª. Edición.
- LANDER, Edgardo (Editor)(2000): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias Sociales: perspectivas latinoamericanas*. UNESCO-FACES/UCV. Caracas.
- LIENHARD, Martin (1989): *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. Premio Casa de las Américas. La Habana.
- LENKERSDORF, Carlos (1998): *Cosmovisiones*.  
Colección "Conceptos". Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México.  
UNAM-México.  
\_\_\_\_\_(1999): *Los Hombres Verdaderos. Voces y testimonios Tojolabales*. Siglo XXI Editores. México.  
\_\_\_\_\_(2002): *Filosofar en clave tojolabal*.  
Filosofía de Nuestra América. Miguel Angel Porrúa Editor. México.  
\_\_\_\_\_(2003): *Raíces profundas de los caracoles*.  
Revista Memoria N° 176. Octubre. México.

- \_\_\_\_\_ (2004): *Categorías, metáforas y metamorfosis a partir del tojolabal Lengua maya de Chiapas*. En: La metáfora en Mesoamérica. Mercedes Montes de Oca (Editora). Estudios sobre lenguas americanas. Instituto de Investigaciones Filológicas. Seminario de Lenguas Indígenas. UNAM. México.
- \_\_\_\_\_ (2004): *Comparación de igualdad y desigualdad en tojolabal y Español*. En: DE historiografía lingüística e historia de las lenguas. Ignacio Guzmán Betancourt; P. Máynez y A. H. de León Portilla (Coordinadores). UNAM-Siglo XXI Editores. México.
- \_\_\_\_\_ (2004): *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*. Plaza y Valdes Editores. México.
- MAESTAS, Roberto y JOHANSEN, Bruce (1982): *Wasi'chu. El genocidio de los primeros Norteamericanos*. Sección de Obras de Historia. FCE. México.
- MAURER, Eugenio (1996): *Oralidad y escritura*. En: Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural. Ursula Klesing-Rempel (Compiladora). Astrid Knoop (Coordinadora) Plaza y Valdes Editores. México.
- MELLENDEZ S., Jorge (1982): *Aniquilamiento o Pacificación. Historia de la rebeldía motilona, de la avanzada blanca y de la frontera Colombo-venezolana*. Gráficas Margal Ltda.. Bogotá.
- MENDOZA GARCÍA, Jorge (2002): *Memoria Colectiva*. En: Significados colectivos: procesos y reflexiones teóricas. Tecnológico de México. México.
- MOSONYI, Esteban E. y POCATERRA, Jorge (2004): *Experiencias recientes de revitalización lingüística en la Venezuela Indígena*. Ponencia presentada en el Forum Universal de las Culturas, Cataluña, España, [http://www.linguapax.org/congres04/pdf/2\\_mosonyi\\_pocaterra.pdf](http://www.linguapax.org/congres04/pdf/2_mosonyi_pocaterra.pdf)
- MOSONYI, Esteban E. (2002): *Hacia un pensamiento no descubierto*. Revista nacional de Cultura. CONAC-Casa de Bello. Año 74. N° 324.
- \_\_\_\_\_ y MOSONYI, Jorge (2000): *Manual de Lenguas Indígenas de Venezuela*. II Tomos. Serie Orígenes. Fundación Bigott. Caracas.
- \_\_\_\_\_ (1997): *Nuestros idiomas merecen vivir. El dilema lingüístico del Río Negro*. En: Lenguas Amerindias. Coordinación Sociolingüística Colombia. Ximena Pachón y Francois Correa (Coordinadores). Instituto Colombiano de Antropología. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá.
- \_\_\_\_\_ (1983): *La situación de las lenguas indígenas en Venezuela y en el Area del Caribe*. En: América Latina en sus Lenguas Indígenas. B. Portier (Editor). UNESCO/Monte Ávila Editores. Caracas.
- \_\_\_\_\_ (1987): *La revitalización lingüística y la realidad venezolana*. En: América Indígena. Vol. XLVII. N° 4. Octubre-Diciembre.
- PACHON, Ximena y CORREA, Francois (Coordinadoras)(1997): *Lenguas Amerindias*. Coordinación Sociolingüística en Colombia. Instituto de Antropología. Instituto Caro y Cuervo. Edición dirigida por Elsa Benavidez Gómez. Santa Fe de Bogotá-Colombia.

- PATTE, Marie France (1989): *Estudio descriptivo de la lengua añun (o "Paraujano")*.  
Universidad Católica del Táchira. San Cristóbal-Venezuela.  
\_\_\_\_\_  
(1986): *De los añun*.  
Chantiers Amerindia. Supplement 2 au N° 11. Amerindia. A.E.A.
- PAZ IPUANA, Ramón (S/F): *Mitos, leyendas y cuentos guajiros*.  
Instituto Agrario Nacional. Gerencia de Promoción y Desarrollo.  
Departamento de Promoción, Capacitación y Organización Campesina.  
Programa de Desarrollo Indígena. Caracas.
- PÉREZ von LEENDEN, Francisco Justo (1997): *Wayuunaiki: lengua, sociedad y contacto*.  
En: *Lenguas Amerindias*. Coordinación Sociolingüística en Colombia.  
Ximena Pachon y Francois Correa (Coordinadores). Instituto Colombiano  
de Antropología. Instituto Caro y Cuervo. Santa Fe de Bogotá.
- PERROT, Dominique y PREISWERK, Roy (1979): *Etnocentrismo e Historia:  
América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura  
Occidental*. Editorial Nueva Imagen. México.
- PETRAS, James (1993): *Modernidad versus comunidad*.  
En: *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*. Guillermo Bonfil  
Batalla (Compilador). Pensar la Cultura. Consejo Nacional para la Cultura y  
Las Artes (CONACULTA). México.
- PORTO GONCALVES, Carlos Walter (2001): *Geo-Grafías. Movimientos sociales, nuevas  
Territorialidades y sustentabilidad*. Siglo XXI Editores. México.  
\_\_\_\_\_  
(2002): *De la geografía a las geo-grafías: un mundo  
en busca de nuevas territorialidades*. En: *La Guerra Infinita. Hegemonía y  
terror mundial*. A.E. Ceceña y E. Sader (Compiladores). CLACSO, Buenos  
Aires.  
\_\_\_\_\_  
(2002): *Latifundios genéticos y existencia indígena*.  
En: *Revista Chiapas N° 14*. Instituto de Investigaciones Económicas.  
UNAM. México.  
\_\_\_\_\_  
(2004): *Geografía de lo social: una contribución para  
Debate metodológico sobre estudios de conflicto y movimientos sociales en  
América Latina*. En: *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*.  
José Seoane (Compilador). OSAL-CLACSO, Buenos Aires.
- PORTILLO, Lusbi y GONZÁLEZ, Asmery: *Enfermedad y muerte en los Barí*.  
Tesis para optar al título de Maestría en Antropología. Facultad  
Experimental de Ciencias. Universidad del Zulia.
- PORTILLO, Lusbi (S/F): *Los barí: una historia de lucha*.  
Mimeo. Sociedad Homo et Natura. Maracaibo-Venezuela.  
\_\_\_\_\_  
(S/F): *Los proyectos carboníferos amenazan la demarcación de las  
Tierras de los indígenas*. Mimeo. Sociedad Homo et Natura. Maracaibo.  
Venezuela.  
\_\_\_\_\_  
(S/F): *El Teatro de operación N° 4 fue creado en la Guajira para  
Defender infraestructuras e intereses de las transnacionales energéticas y  
Carboníferas*. Mimeo. Sociedad Homo et Natura. Maracaibo-Venezuela.



- POTTIER, Bernard (1983): *América Latina en sus Lenguas Indígenas*.  
UNESCO-Monte Ávila Editores. Caracas.
- QUIJANO, Aníbal (2000): *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*.  
En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.  
Perspectivas latinoamericanas. UNESCO-FACES/UCV. Caracas.
- QUINTERO WEIR, José Ángel (2005): *El camino de las comunidades*.  
Editorial Redez. México.
- \_\_\_\_\_ (2006): *Lengua, cosmovisión y resistencia indígena en la cuenca del lago de Maracaibo, Venezuela*.  
En: C. Huamán (Coordinador): *Literatura, memoria e imaginación en América Latina. Algunos derroteros de su representación a través de la Oralidad y la Escritura*. CCyDEL. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. UNAM. Editorial Altazor. Lima-Perú.
- \_\_\_\_\_ (2005): *Pensamiento y Tradición Oral de los Hombres de Agua. El Pensamiento añú en su lengua y literatura*.  
Tesis para optar al título de Maestro en Estudios Latinoamericanos. UNAM. México.
- \_\_\_\_\_ (1991): *Axuduara*.  
Novela. Colección Andina. Editorial Planeta. Caracas.
- \_\_\_\_\_ (1997): *Casa-Árbol que vive en el agua*.  
Ensayo sobre literatura oral añú. Revista Puerta de Agua.  
Secretaría de Cultura del Estado Zulia. Maracaibo-Venezuela.
- \_\_\_\_\_ (1983): *Motatán de Agua: el éxodo*.  
Reportaje. Diario El Zuliano. Suplemento Literario "La Foja".  
Maracaibo-Venezuela.
- \_\_\_\_\_ (Compilador)(1998): *Cantos de los Hombres de Agua*.  
Cuentos de la Literatura Oral Añú.
- RAMIREZ, Mario Teodoro (1996): *Muchas culturas. Sobre el problema filosófico y Práctico de la diversidad cultural*. En: Lo propio y lo ajeno.  
Interculturalidad y sociedad multicultural. Ursula Klesing (Compiladora).  
Astrid Knoop (Coordinadora). Plaza y Valdes Editores. México.  
Secretaría de Cultura del Estado Zulia. Maracaibo-Venezuela.
- RESTREPO, Eduardo (2004): *Políticas del conocimiento y alteridad étnica*.  
Posgrado en Humanidades y Ciencias Sociales. UCM. Difusión Cultural y Extensión Universitaria. México.
- SAHLINS, Marshall (1988): *Cultura y Razón Práctica. Contra el utilitarismo en la teoría Antropológica*. Editorial Gedisa. Primera Edición. Barcelona-España.
- SANOJA, Mario y VARGAS, Iraida (1978): *Antiguas formaciones y modos de producción Venezolanos*. Monte Ávila Editores. Caracas.
- SANOJA, Mario (1970): *La Fase Zancudo. Investigaciones Arqueológicas en el Lago de Maracaibo*. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales.  
División de Antropología y Sociología. Colección Antropología y Sociología. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

- SANTOS, Milton, De SOUZA, M.A. y SILVEIRA, M. (Organizadores) (1994):  
*Territorio: Globalización y Fragmentación.*  
 Editora HUCITEC-Asociación Nacional de Posgrado e Investigación en  
 Planeamiento Urbano y Regional. Sao Paulo.
- SANTOS, Milton (2000): *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción.*  
 Ariel Geografía. Editorial Ariel, S.A. Barcelona. Primera Edición.
- SAPIR, Edgard (1980): *Lenguaje. Introducción al estudio del habla.*  
 Breviarios. Fondo de Cultura Económica. Octava reimpresión. México.
- SCOTT C., James (2000): *Los dominados y el arte de la resistencia.*  
 Colección Problemas de México. Era Ediciones. 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 históricas de Venezuela.*  
 III Tomos. Biblioteca Ayacucho. Caracas.
- SOLO de ZALDIVAR, Victor Breton (2005): *Modelos de desarrollo y movimientos  
 Sociales en América Latina: del indigenismo clásico a la era de las  
 Reformas Agrarias.* Texto presentado como Clase N° 6 durante el Curso de  
 Formación a Distancia: “Pueblos indígenas, Globalización y Estado  
 Plurinacional. CLACSO. Campus Virtual.
- SUBIRATS, Eduardo (1994): *El Continente vacío.*  
 Colección Teoría. Siglo XXI Editores. Primera Edición. México.
- TOLEDO LLANCAQUEO, Victor (2005): *Políticas indígenas y derechos territoriales en  
 América Latina: 1990-2004. ¿Las fronteras indígenas de la globalización?*  
 En: Pueblos indígenas, Estado y Democracia. P. Dávalos (Compilador).  
 CLACSO, Buenos Aires.
- TOLEDO, Victor M. (1996): *Saberes indígenas y modernización en América Latina.*  
 En: Revista Etnoecológica. Volumen III. N° 4-5. Agosto. México.
- VILLAMAÑAN, Adolfo (1975): *Cosmovisión y religiosidad de los Barí.*  
 En: Revista Antropológica. N° 42. Fundación La Salle, Caracas, pp.3-27.
- VILLORO, Luis (1998): Estado plural, pluralidad de culturas.  
 Biblioteca Iberoamericana de ensayo. Facultad de Filosofía y Letras.  
 UNAM. PAIDOS. México.
- Von HUMBOLDT, Wilhelm (1990): *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje  
 Humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad.*  
 Anthropos Editorial del hombre. Ministerio de Educación y Ciencia.  
 Autores, temas y textos Lingüística. Barcelona-España.
- WAGNER, Erika (s/f): *Los pobladores palafíticos de la cuenca del Lago de Maracaibo.*  
 Cuadernos Lagoven. Colección “El hombre y su ambiente”.  
 Departamento de Relaciones Públicas de Lagoven. Cromotip. Caracas.
- WALLERSTEIN, Inmanuel (2001): *Conocer el mundo. Saber el mundo. El fin de lo  
 Aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI.*  
 UNAM-Siglo XXI Editores. México.

- \_\_\_\_\_ (2003): *Después del liberalismo*.  
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.  
UNAM-Siglo XXI Editores. México. 5ta. Edición.
- WHORF, Benjamin L. (1971): *Lenguaje, pensamiento y realidad*.  
Colección Breve. Barral Editores. Barcelona-España.
- WILBERT, Johannes: *Los Añú*. (Paraujano).  
En: Los Aborígenes de Venezuela. III Tomos. Walter Coppens y Bernarda Escalante (Editores). Fundación La Salle. Caracas.
- \_\_\_\_\_ (1961): *Identificación etnolingüística de las tribus indígenas del Occidente de Venezuela*.  
Separata de la Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle.  
Tomo XXI. N° 58. Enero-Abril. Caracas.
- \_\_\_\_\_ (1962): *Literatura Oral y creencias de los indios Goajiro*.  
Separata de la Memoria de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle.  
Tomo XXII. N° 62. Mayo-Agosto. Caracas.
- ZEMELMAN, Hugo (1989): *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*  
Biblioteca América Latina: actualidad y perspectivas.  
Universidad de las Naciones Unidas. Siglo XXI Editores. México.
- \_\_\_\_\_ (2000): *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*.  
Centro de Estudios sociológicos. Jornadas 126. El Colegio de México.  
2da. Reimpresión. México.
- ZIBECHI, Raúl (2006): *Espacios, territorios y regiones: la creatividad social de los Movimientos sociales en América Latina*. En: Revista Contrahistorias. N° 5  
Semestre septiembre 2005-Marzo 2006. México.
- \_\_\_\_\_ (2004): *El nuevo imperialismo y América Latina*.  
Revista Rebeldía N° 19. Mayo. México.

### **Otros Documentos y sitios web consultados.**

Asamblea Nacional. Comisión Permanente de Pueblos Indígenas.  
*Informe que presenta la Comisión Permanente de Pueblos Indígenas sobre el Proyecto de Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas a los efectos de su segunda discusión*.  
Caracas, 11 Agosto de 2004.

Partido de la Revolución Venezolana-Tercer Camino. Comisión Jurídica.  
*Ley de Hábitat Indígena: un instrumento para el despojo territorial*.  
Agosto de 2005, Caracas.

Procuraduría General de la República Bolivariana de Venezuela.  
Dra. Marisol Plaza Irigoyen.  
Documento de Entrega de Tierras a la Comunidad Kariña Santa Rosa de Táchata.

Constitución Nacional de la República de Venezuela de 1858  
[www.defensoriadelpueblo.gov.ve](http://www.defensoriadelpueblo.gov.ve)

Constitución Nacional de la República de Venezuela de 1961.  
[www.defensoriadelpueblo.gov.ve](http://www.defensoriadelpueblo.gov.ve)

Constitución Nacional de la República Bolivariana de Venezuela de 1999.  
[www.defensoriadelpueblo.gov.ve](http://www.defensoriadelpueblo.gov.ve).

Ley de Tierras baldías y ejidos de 1936. Gaceta Oficial del 3 de septiembre de 1936.  
[www.defensoriadelpueblo.gov.ve](http://www.defensoriadelpueblo.gov.ve)

General Master Plan for Puerto América. Draft Final Report. Alkyon Hidraulic Consultancy & Research. Gobernación del Estado Zulia. Maracaibo, 2002.

[www.pueblosindigenas.org](http://www.pueblosindigenas.org)

[www.soberania.org](http://www.soberania.org)

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)

[www.ucm.es.com](http://www.ucm.es.com)

[www.gobiernoenlinea.ve](http://www.gobiernoenlinea.ve)

[www.rebelion.org](http://www.rebelion.org)

[www.enfoquesalternativos.org](http://www.enfoquesalternativos.org)

[www.cenda.ctv.org](http://www.cenda.ctv.org)

## **VI.- Índice de Imágenes (\*).**

Imagen N° 1.- <b>El universo territorializado según la cosmovisión Barí</b> .....	35
Imagen N° 2.- <b>Secuencia del tejido de la casa añú</b> .....	92
Secuencia N° 1. <b>El mangle como imagen de la Casa</b> .....	93
Imagen N° 3.- <b>Constelación del territorio familiar añú</b> .....	94
Imagen N° 4.- <b>Demarcación del territorio barí mediante el desplazamiento de la casa colectiva o suagkaëg</b> .....	97
Imagen N° 5.- <b>Suagkaëg o Casa Colectiva Barí</b> .....	100
Secuencia N° 2. <b>La construcción del Suagkaëg</b> .....	100
Imagen N° 6.- <b>Distribución del espacio territorial barí: inchikiaba</b> .....	129
Imagen N° 7.- <b>Vista General de una comunidad wayuu en Venezuela</b> .....	134

(\*) Todas las imágenes a excepción del territorio wayuu, corresponden a dibujos elaborados por nosotros siguiendo nuestra interpretación de las cosmovisiones indígenas pero corroboradas con ellos mismos.

## **VII.- Índice de Mapas.**

Mapa N° 1.- **Detalle del curso de las corrientes en la Barra de Maracaibo.**

<b>Fuente: Master Plan for Puerto América</b> .....	43
Mapa N° 2.- <b>Hidrografía de la cuenca del Lago de Maracaibo.</b> <b>Fuente: <a href="http://www.mapasdevenezuela.com">www.mapasdevenezuela.com</a></b> .....	43
Mapa N° 3.- <b>Lugares de albergue del pato salvaje o yaguaso en la cuenca del Lago.</b> <b>Fuente: Instituto para la Conservación del Lago de Maracaibo.</b> <b>ICLAM</b> .....	66
Mapa N° 4.- <b>Recorrido de las especies y distribución de los pueblos añú en la cuenca del Lago de Maracaibo.</b> <b>Fuente: Instituto para la Conservación del Lago de Maracaibo. ICLAM.</b> <b>y Corporación para el Desarrollo de la Región Zuliana.</b> <b>CORPOZULIA</b> .....	69
Mapa N° 5.- <b>Territorio wayuu (Venezuela-Colombia)</b> .....	134
Mapa N° 6.- <b>Secuencia aproximada de la pérdida territorial barí, desde el siglo XVI hasta el presente</b> .....	144-145
Mapa N° 7.- <b>Puertos e Industrias que han provocado el Desplazamiento añú en su espacio territorial del Lago.</b> <b>Fuente: Master Plan for Puerto América. Draft Final Report</b> .....	171
Mapa N° 8.- <b>Detalles del proyecto Puerto América en sus dos fases.</b> <b>Fuente: Master Plan for Puerto América. Draft Final Report</b> .....	232
Mapa N° 9.- <b>Lotes de carbón a explotar en las minas Socuy y Cachirí.</b> <b>Fuente: Corporación para el Desarrollo del Zulia. CORPOZULIA</b> .....	242

## VIII. Índice de fotografías.

Foto N° 1.- <b>La Guajira.</b> <b>Autor: Mireya Ferrer</b> .....	1
---	---

Foto N° 2.- <b>Laguna de Sinamaica.</b> Autor: Sonia Quintero.....	29
Foto N° 3.- <b>Casa barí. Comunidad Karañakaëg.</b> Autor: Ángel Oroño.....	55
Foto N° 4.- <b>La Guajira.</b> Autor: Mireya Ferrer.....	71
Foto N° 5.- <b>Isla Zapara.</b> Autor: Sonia Quintero.....	74
Foto N° 6.- <b>Casa Bari. Comunidad Kumanda.</b> Autor: Ángel Oroño.....	102
Foto N° 7.- <b>Laguna de Sinamaica.</b> Autor: Sonia Quintero.....	108
Foto N° 8.- <b>Comunidad barí Senkaëg.</b> Autor: Ángel Oroño.....	175
Foto N° 9.- <b>La Salina en La Guajira.</b> Autor: Mireya Ferrer.....	217
Foto N° 10.- <b>Un Segundo Entierro. La Guajira.</b> Autor: Mireya Ferrer.....	237
Foto N° 11.- <b>Mina “Paso Diablo”.</b> Autor: Desconocido.....	240
Foto N° 12.- <b>Fosa de Aguas Ácidas. Mina “Norte”.</b> Autor: Desconocido.....	241
Foto N° 13.- <b>Comunidad barí Senkaëg.</b> Autor: Ángel Oroño.....	253

## **IX. Índice General.**

Dedicatoria.....	1
<b>I. Introducción. Entre espejismos, el agua corre bajo las hojas.....</b>	<b>2</b>
<b>Primera Parte.</b>	
<b>Lengua, cosmovisión y construcción del territorio.....</b>	<b>11</b>

<b>II- El espacio geográfico en la conformación de las cosmovisiones.....</b>	<b>12</b>
2.1. La construcción verbal del territorio.....	22
2.2. La geografía del cosmos: nombrar-organizar el universo.....	30
2.3. Geo-grafiando el mundo.....	36
<b>III. La territorialización del mundo: el <i>hacer</i> del territorio.....</b>	<b>47</b>
3.1. El lugar ocupado: los límites del territorio.....	56
3.1.1. El <i>hacer</i> y el <i>tiempo de hacer</i> en la definición del territorio añú.....	64
3.1.2. El <i>hacer del lugar</i> y el <i>tiempo del hacer</i> en la Cosmovisión wayuu.....	72
3.1.3. La segunda noción: el <i>hacer simbólico</i> del territorio.....	75
3.2. El lugar habitado: el <i>hacer de la cosmovivencia</i> .....	79
3.2.1. El <i>hacer de la cosmovivencia: la casa</i> .....	87
3.2.2. El espacio habitado: lugares de producción.....	103
3.2.3. El espacio habitado por “ <i>otros</i> ”: los espacios Simbólicos.....	109
3.3. Conclusiones a la Primera Parte.....	115
<b>Segunda Parte.</b>	
<b>Lengua, cosmovisión y resistencia.....</b>	<b>119</b>
<b>IV. Lengua, territorio y resistencia indígena en la cuenca del Lago de Maracaibo.....</b>	<b>120</b>
4.1. El <i>nosotros comunitario</i> del territorio en las poblaciones indígenas de la cuenca.....	120
4.2. Desterritorialización y memoria indígena en la cuenca del Lago.....	138
4.2.1. <i>Cuando no habían los blancos: genocidio y despojo territorial</i> barí.....	138
4.2.2. <i>La leyenda de la Madre de Agua: memoria añú del despojo de sus aguas</i> .....	159
4.3. El lenguaje del poder del Estado-nación.....	176
4.3.1. Nombrar el <i>vacío</i> o la negación de la <i>diversidad</i> .....	176
4.3.2. El discurso del vacío en la Constitución Nacional venezolana.....	180
4.4. Reterritorialización y reconstrucción de identidades.....	192
4.4.1. Desaparición y Reparación añú en las aguas del Lago.....	192
4.4.2. Memoria del Bohío.....	202



4.5. Conclusiones a la Segunda Parte. No sólo es un problema de tierras.....	211
<b>Tercera Parte</b>	
Cosmovisiones y lugares contra la hegemonía.....	218
<b>V. Globalización y resistencia indígena en la cuenca del Lago de Maracaibo.....</b>	<b>219</b>
5.1. El Retorno de la Madre de Agua.....	219
5.2. Puerto América y la mudanza de la Madre de Agua.....	224
5.3. Sueños wayuu de leche, chirrinche y pan en la lucha por la tierra.....	234
5.4. El discurso del poder del Estado: un <i>salvavidas de plomo</i> .....	245
5.5. Conclusiones a la Tercera Parte.....	254
<b>A manera de epílogo.</b>	
Cosmovisiones y lugares contra la hegemonía.....	258
<b>Anexos.....</b>	<b>263</b>
Anexo N° 1. Glosario de términos de las lenguas indígenas.....	264
Anexo N° 2. <i>Cuando no habían los blancos.</i> Testimonio de Antonio Ashibatri.....	270
Anexo N° 3. La Batalla Naval del Lago. Décima añú del “Indio Miguel Ortega”.....	273
Anexo N° 4. Cinco de cada mil niños nacen sin cerebro en el Zulia. Reportaje. Diario El Nacional, Caracas, 18/05/1998.....	275
<b>Bibliografía.....</b>	<b>280</b>
<b>Otros Documentos y sitios web consultados.....</b>	<b>288</b>
<b>VI. Indice de Imágenes.....</b>	<b>290</b>
<b>VII. Indice de Mapas.....</b>	<b>291</b>
<b>VIII. Indice de Fotografías.....</b>	<b>292</b>
<b>IX. Indice General.....</b>	<b>293</b>