



Revista de Literatura Hispanoamericana

No. 60, Enero-Junio, 2010: 38 - 61

ISSN 0252-9017 ~ Dep. legal pp 197102ZU50

Lengua, literatura y cosmovisión indígena en la cuenca del Lago de Maracaibo

José Quintero Weir

Universidad del Zulia, Venezuela

E-mail: jquarostomba@gmail.com

Resumen

El presente artículo tiene como propósito 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. Para ello, recurriremos a relatos y mitos de algunas culturas amerindias ubicadas en la cuenca del Lago de Maracaibo. El análisis concluye que el mundo 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*”.

Palabras clave: cosmovisión indígena, mitos, literatura, cuenca del lago de Maracaibo.

Recibido: 23-02-10 • Aceptado: 26-04-10

Language, Literature and Indigenous World View in the Lake Maracaibo Basin

Abstract

This article aims to demonstrate the extraordinary importance that the relationships human groups establish with the territorial area in which they develop as a culture have on the process of forming and developing a world view. To do this, we shall use stories and myths from some native Amerindian cultures in the Lake Maracaibo basin. The analysis concludes that the world is *geo-graphed* based on meanings and senses that provide to men of a particular dialog that makes it possible to form a culture's world view, as well as its deployment in the space they establish. Such meanings are directly related with the doings of the world, which are interpreted and understood based on certain signs the reality itself shows, thereby establishing limits and boundaries between the different spaces of their territory, i.e. the space in which they exercise the doing that denominates their life in accord with these meanings. Therefore, these signs of the world should be "more than known, recognized by all as significant".

Key words: Indigenous world view, myths, literature, Lake Maracaibo basin.

I. El espacio geográfico en la conformación de las cosmovisiones

Cuentan los añú¹ que antaño, muy antiguamente, sólo agua había en el mundo. Únicamente peces habitaban la tierra. No existían los hombres y, Sol y Luna circunvolvaban las aguas marcando así el tiempo y la vida de todo lo existen-

te. 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 fresca de su luz plateada sobre el oleaje.

1 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).

Entre todos ellos, *Cotí* y *Pámpano*² 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 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 quedarían, 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'inmatualee³, del que podemos decir, constituye la relación o mejor aún, la memoria general de

- 2 **Cotí** (¿?) y **Pámpano** (*trachinotus spp.*) son especies comunes en la Laguna de Sinaica 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.
- 3 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.

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.

No pretendemos en el presente trabajo hacer un análisis exhaustivo de la mitología añú y demás pueblos de la cuenca; sin embargo, éste y otros relatos a los que recurriremos, 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 que tales narraciones poseen una envoltura que se afina en determinaciones histórico-geográficas y sociales que hacen posible su validación social y 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*” (1998:22).

Pero además, 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, las narraciones míticas de los diversos grupos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo nos permitirán metodológicamente demostrar dos cuestiones 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 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 que, por demás está 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 an-

tropología como los estudios literarios, etnológicos y etnolingüísticos se han enredado, vinculada a 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*" (2002:230). 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, de los relatos podemos extraer de una parte, el sustento imaginario de la ocupación territorial, entendiendo a ésta última no sólo como la 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 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*” (2002:16).

Por otro lado, es posible precisar el punto de vista desde el cual el espacio geográfico es nombrado, 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” (C. Lenkersdorf, 1998:204). 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* mediante un conjunto de correspondencias que la sociedad humana en constitución establece con el espacio territorial y que, sustentan sus particulares cosmovisiones.

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 pareciera hablarnos, no es sólo del poder de la imagen como tal, sino que es la pasión la que 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 y por la que los emergidos se hacen hijos y, en consecuencia, eternos habitantes de las aguas⁴.

4 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.

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 se trata de un *nacer* al mundo. Esto supone la consideración femenina de las aguas. Ciertamente, esta consideración expresa un arquetipo presente en diversidad de mitologías pues,

“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”⁵.

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 *hijos de las aguas madres*. Esta condición determina la perspectiva desde

la cual es comprendida la relación con el espacio a territorializar. Es decir, la relación se entiende como de *pertenencia* y nunca como *apropiación*. La pertenencia consecuencia del *emerger*, se constituye en principio angular de la cosmovisión añú orientando desde allí su lengua, su palabra y, por ende, al *hacer que los hace*, es decir, su *wakuaipawa*.

Emerger hijos de las aguas es pues, aspecto fundamental en la conformación de toda la cosmovisión añú. A su vez, orienta la configuración del sistema de la lengua que, se expresa en formas de vivir y convivir correspondiente evidenciadas 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 e interpretado por el grupo.

Igualmente, esto conlleva a una autodefinición manifiesta en un autonombrarse. Así por ejemplo, añú, palabra mediante la cual se autonombra y autodefinen los hombres de agua, está dirigida por el sentido que registra 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

5 Ibidem, p. 105-6.

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.

Las anteriores corresponden a traducciones 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-hacer*. 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 al hecho de *estar* presentes como vivos por su *estar* y su *hacer* y, todo ello es posible, por cuanto han *emergido*.

No obstante, es importante señalar que en el canto la decisión de *emerger* humanos no está en manos de los personajes lo que de alguna manera, es posible ver 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 corresponde en primer término al visitado quien, de no hacerlo, da por entendido que la visita no es bienvenida o de su agrado. 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 lengua añú, la ubicación del pronombre en posi-

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 lengua añú, la ubicación del pronombre en posi-

ción 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 su despliegue en su cotidianidad, hay una fuerte ligadura con la ubicación espacial que no es posible 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 de su existencia y, por lo mismo, cargado de un sentido que hace posible el despliegue y persistencia de la cultura.

II. 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 am-

bos 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, sino que 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 evidencian 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...” (C.W. Porto Gonçalves, 2004:265).

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

El proceso social de construcción de sentidos se da en una estrecha relación con la dimensión espacial y geográfica, lo que da como resultado una cosmovisión y su construcción social correspondiente. “*Partimos de la premisa de que pueblos con culturas no emparentadas tienen cosmovisiones profundamente diferentes. Por ello es necesario señalar los lugares donde las determinadas cosmovisiones se producen*”⁶

Es a esto a lo que entendemos como construcción del punto de vista o perspectiva desde la cual, se conforma la cosmovisión de la comunidad, lo que corresponde a lo que denominamos como *territorialización*. Vale decir, la 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 y por

6 C. Lenkersdorf, *Cosmovisiones*, p. 9.

esa vía lo *territorializa* configurando en el mismo proceso su cosmovisión pues, “*En cualquier momento, el punto de partida es la sociedad humana en proceso, es decir, realizándose*” (Santos, 2000: 47), tanto en su dimensión material como simbólica.

Es posible decir 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, “*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...*” (C.W. Porto Goncalves, 2001: 6).

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 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. En este sentido, 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...*”⁷, que hacen expresa su visión del mundo.

Dicho de otra manera, la construcción de las identidades colecti-

7 E. Leff, prólogo al libro de C.W. Porto Goncalves, *Geo-Grafías*, p. IX.

vas implica necesariamente, un espacio territorial en el que se genera y con el que es posible este 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 antropólogos⁸ coinciden en tra-

ducirlas genéricamente como *Patria*. No obstante, es de destacar que ambas palabras en estas lenguas dicen mucho más.

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 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

8 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.

“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”⁹. Todo ello, marcado bajo el símbolo del grito dado por sus primeros al *emerger* de la tierra¹⁰, 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 presencia efectiva en ambas frases y culturas del verbo¹¹ -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 mun-

9 Francisco J. Pérez van Leeden, *wayuunaiki: lengua, sociedad y contacto*, p. 184.

10 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).

11 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”.

do 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.

III. La geografía del cosmos: Nombrar-organizar el universo.

Dicen los barí¹² 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 cumbreras. 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

12 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 distintos 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.

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 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 Ñambobikorái” (A. Villamañán, 1975: 3).

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.

Este principio de fuerza o vitalidad que recubre y alimenta al mun-

do 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 (Ramón Paz Iguana, s/f: 29), 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 sainñimá (*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*). Sainñimá 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.

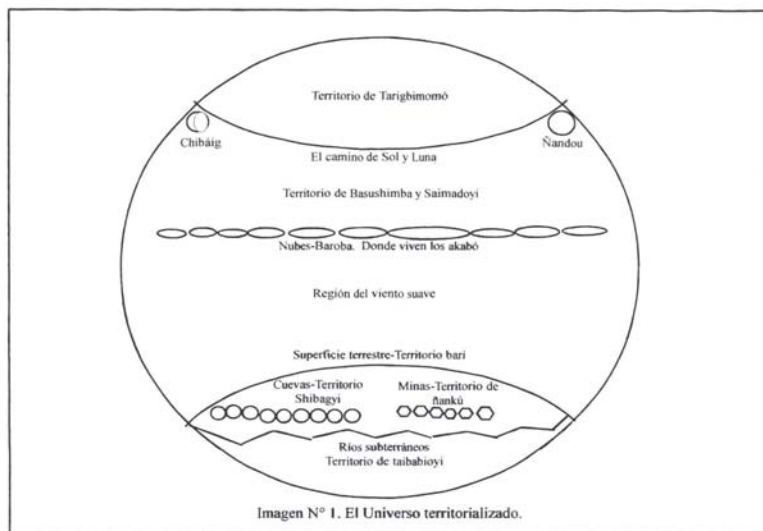
Ahora bien, hay un segundo aspecto que nos interesa distinguir en el texto barí y que igualmente, nos parece presenta coincidencias con otras visiones del cosmos y mitologías pertenecientes a otros pueblos de la cuenca del Lago. Nos referimos al hecho de que el universo está perfectamente distribuido, 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 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.



IV. 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 signifi-

cativa 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*¹³, entendido como ese sentido mediante el cual un grupo o pueblo define su vida, la expone centrada y en co-

13 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.

rrespondencia 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.

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*¹⁴, 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)*.

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 recolec-

14 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.

ción, 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 te-

ritorio; 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-grafia, vuelve propio, hace común un determinado espacio...”¹⁵

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 dis-*

15 C.W. Porto Gonçalves, *Geo-grafías*, p. 6.

tintos 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”¹⁶. Esto que es muy propio de la cultura occidental y de la acción política de nuestros Estados-na-

ción 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.

Bibliografía

- BACHELARD, Gastón (2002). *Poética del espacio*, México, Breviarios, Fondo de Cultura Económica.
- CAILLOIS, Roger (1998). “El mito y el hombre”, México, FCE. Citado por Lluís Duch en: *Mito, interpretación y cultura*.
- DUCH, Lluís (1998). *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona, España, Editorial Herder.
- DURAND, Gilbert (2004). *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica, Traducción de Victor Goldstein.
- LENKERSDORF, Carlos (1998). *Cosmovisiones*. México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM.
- PAZ IPUANA, Ramón (s/f). *Mitos, leyendas y cuentos Guajiros*, Caracas, Venezuela, Instituto Agrario Nacional, Programa de Desarrollo Indígena.
- PERROT, D. y PREISWERK, R. (1979). *Etnocentrismo e Historia: América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental*. México, Nueva Imagen.
- PORTO GONÇALVES, Carlos Walter (2002). “De la Geografía a las geografías: un mundo en busca de nuevas territorialidades”. En: Ana Esther Ceceña y Emir Sader (Compiladores), *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial*. Buenos Aires, CLACSO.
- _____(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*, Buenos Aires, OSAL-CLACSO.

16 C.W. Porto Gonçalves, *Geografía de lo social*, p. 263.

-
- _____ (2001). *Geo-Grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México, Siglo XXI Editores.
- QUINTERO WEIR, José (2005). *El camino de las comunidades*. Editorial Redez. México.
- SANTOS, Milton (2000). *La naturaleza del espacio Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona, España, Editorial Ariel.
- VILLAMAÑÁN, Adolfo (1975). “Cosmovisión y religiosidad de los barí”. En: *Revista Antropológica*, N° 42.